

CAHIERS DE TRADUCTION BIBLIQUE N- 1- 1983

Jean-Marc Babut

TRADUIRE LA BIBLE EN FRANÇAIS COURANT

Etabli à Fontenay-sous-Bois, près de Paris, Jean-Marc Babut est l'un des principaux traducteurs de la Bible en français courant, qui vient de paraître (1982).

I. - LE PROBLÈME

On peut faire apparaître le problème posé au traducteur à partir d'un exemple non biblique, cette phrase anglaise simple:

I	WALKED	DOWN	THE STREET
(A)	(B)	(C)	(D)

Cette phrase est formée

(A) d'un pronom personnel sujet, à la première personne du singulier,
(B) d'un verbe au passé, qui signifie se déplacer à pied,
(B 1) (B 2)

(C) d'une particule qui indique un mouvement vers le bas,
(D) d'un nom précédé de l'article défini, qui désigne la rue.

Si nous voulons traduire cette phrase de manière à conserver la structure qu'elle a en anglais, nous obtenons la phrase suivante:

J'	AI MARCHÉ	VERS LE BAS	DE* LA RUE
(A)	(B)	(C)	(D)

* Remarque: Avant d'analyser cette correspondance mot pour mot, il faut observer qu'elle ne peut pas être intégralement maintenue. On a déjà dû tricher un peu en ajoutant la préposition DE !

Dans la phrase (1) on a respecté

1°) la nature et la fonction des mots:

(A) A un pronom personnel sujet on a fait correspondre le pronom personnel sujet correspondant.

(B) Au verbe on a fait correspondre un verbe, également au passé.

(C) A la particule invariable DOWN on a fait correspondre une tournure adverbiale.

(D) Au nom complément on a fait correspondre un nom équivalent ayant la même fonction.

2°) l'ordre des mots:

A l'ordre A B C D de l'anglais répond l'ordre A B C D en français.

On a donc respecté la forme du texte original. Mais on ne peut pas en dire autant du sens, car la phrase française est ambiguë alors que l'original anglais ne l'est pas. La phrase française, en effet, ne permet pas de savoir si celui qui parle a suivi vers le bas la rue en pente ou si, venant d'ailleurs, il s'est simplement dirigé vers le bas de cette rue.

Si l'on veut que la traduction transmette le sens de la phrase anglaise, il faudra dire par exemple

(2)

J'	AI DESCENDU	LA RUE	À PIED
(A)	(C)	(D)	(B)

Dans cette nouvelle phrase, tous les éléments de sens de la phrase originale sont présents, mais sous une forme différente :

- l'idée de vers le bas est rendue non plus par une tournure adverbiale mais par un verbe, j'ai descendu;

- l'idée de se déplacer en marchant est rendue non plus par un verbe, mais par une tournure adverbiale: à pied;

- enfin l'ordre des éléments de sens a changé; il est devenu A C D B.

Si l'on descend un peu plus profond dans l'analyse des composantes sémantiques de la phrase à traduire, on voit que le verbe WALKED est en réalité sémantiquement complexe. Cet élément (B) de la phrase anglaise comprend deux composantes

(B 1) se déplacer

(B 2) à pied

La phrase anglaise à traduire se schématise donc ainsi

(A)	(B 1 + B 2)	(C)	(D)
-----	-------------	-----	-----

Dans la traduction française (2) les mêmes composantes se retrouvent, mais regroupées différemment:

J'	AI DESCENDU	LA RUE	À PIED
(A)	(B 1 + C)	(D)	(B 2)

On a donc traduit non pas tant les mots eux-mêmes que les composantes sémantiques de la phrase (et leurs relations). Le français tel qu'on le parle exige que ces composantes sémantiques soient éventuellement regroupées d'une autre façon qu'en anglais. Mais toutes ces composantes sémantiques se retrouvent dans la traduction.

On remarquera que la traduction (2) rend tout le sens de l'original et rien de plus. De surcroît cette seconde traduction n'introduit aucune ambiguïté pour le lecteur français.

La première traduction n'était vraiment compréhensible qu'à une personne connaissant bien l'anglais. Celle-ci, en effet, retrouvant l'original anglais sous le décalque français, pouvait

effectuer le rétablissement nécessaire. La seconde traduction, quant à elle, est accessible à n'importe quel lecteur francophone, connaissant ou non l'anglais.

La différence majeure entre les versions bibliques traditionnelles et la version en Français Courant est du même ordre: on a traduit non pas les mots mais les composantes sémantiques de la phrase, quitte à les organiser autrement que l'hébreu. Un exemple, biblique cette fois, le montrera clairement. Les versions en regard sont la Traduction Oecuménique de la Bible (TOB), la Nouvelle Segond Révisée ou Bible à la Colombe (BAC) et la Bible en Français Courant (BFC); l'exemple porte sur Genèse 2. 23 a.

TOB :Voici cette fois l'os de mes os et la chair de ma chair

BAC :Cette fois, c'est l'os de mes os, la chair de ma chair

BFC :Ah ! cette fois, voici un autre moi-même, qui tient de moi par toutes les fibres de son corps.

Les deux composantes sémantiques de l'expression os de mes os, chair de ma chair étant

1°) l'identité de nature entre les deux êtres comparés,
2°) le lien étroit qui les unit,

la BFC a dit en français ce que l'hébreu disait en hébreu et dont on pouvait deviner la forme à travers les traductions de la TOB ou de la BAC.

II. - LE NIVEAU DE LANGAGE

A l'intérieur du type de traduction ainsi défini on a plusieurs solutions possibles, différant entre elles par le niveau de langage. On pourrait imaginer une version en français littéraire (sans limitation de vocabulaire, utilisant au besoin les acceptions purement littéraires ou même vieilles de certains mots) ou, à l'inverse, une traduction en langage populaire. La BFC s'efforce de rester dans un registre de langage plus usuel. Elle a utilisé de préférence les acceptions des mots reconnues comme "courantes" ou "modernes" par le dictionnaire de Robert.

Mais surtout elle a reconnu qu'il y avait plusieurs manières de dire la même chose:

- certaines plus abstraites, donc plus difficiles, d'autres plus concrètes, et par conséquent plus faciles;

- certaines plus rares, donc moins accessibles, d'autres plus usuelles;

- certaines plus complexes et réclamant donc un effort accru de compréhension, d'autres au contraire plus simples;

- certaines plus condensées, donc plus indigestes, d'autres plus explicites et diluant, pour ainsi dire, la difficulté.

Pour obtenir un texte accessible au plus grand nombre, la BFC a suivi plusieurs règles, qu'on peut illustrer par les exemples suivants:

Première règle :

On a préféré des phrases courtes, en limitant le nombre des propositions subordonnées. Ainsi en Jérémie 28. 8 :

TOB: Les prophètes qui ont exercé leur ministère avant moi et avant toi, depuis toujours, ont proféré des oracles concernant de nombreux pays et de grands royaumes, en annonçant la guerre, le malheur et la peste.

BFC : Il y a eu des prophètes longtemps avant toi et avant moi. Ces prophètes ont adressé leurs messages à de grands pays et à d'importants royaumes, et ils ont annoncé en général la guerre, le malheur et la peste.

Deuxième règle:

On s'est efforcé d'obtenir un déroulement plus linéaire de la phrase en redistribuant éventuellement l'information d'un verset dans l'ordre logique (qui est souvent l'ordre chronologique). L'expérience prouve que les anticipations, les retours en arrière, les incises, sont un facteur de difficulté pour la compréhension: cela oblige le lecteur à mettre en réserve des informations sans en connaître toute la portée, puisqu'il lui faut attendre la fin de la phrase pour en saisir tout le sens. Voici un exemple tiré de Jérémie 27.14:

BAC: N'écoutez pas les paroles des prophètes qui vous disent: Vous ne servirez pas le roi de Babylone ! Car ce qu'ils vous prophétisent est faux.

BFC: Il y a des prophètes qui prétendent que vous n'aurez plus à vous soumettre au roi de Babylone. Ce qu'ils vous prédisent est faux. Ne les écoutez donc pas.

Troisième règle:

Il faut parfois expliciter ce qui est implicite dans le texte original mais ne va plus de soi pour le lecteur moderne, car il n'a pas les mêmes références culturelles. Il s'agit ici non pas de remplacer la traduction par une paraphrase - ce dont la BFC est parfois accusée à tort - mais de tenir compte du fossé culturel qui sépare le monde biblique du nôtre. La paraphrase explicite ce qui est dans l'esprit du traducteur quand il lit le texte biblique. Mais une traduction doit se borner à exprimer le sens du texte, rien de plus. La BFC est une traduction, et rien qu'une traduction. Il est cependant parfois indispensable d'explicitier ce qui est dans le texte, perceptible au spécialiste mais caché au lecteur moderne. Ainsi en est-il de certains symboles ou de certaines métaphores, qui n'éveillent plus d'écho chez le lecteur moderne. Par exemple la valeur métaphorique du mot joug doit être explicitée en Jérémie 28.2:

TOB Je brise le joug du roi de Babylone.

BFC Je brise la domination que le roi de Babylone vous impose comme un joug.

Quatrième règle :

Pour exprimer une action on a préféré un verbe à un substantif abstrait; pour exprimer une qualité on a préféré un adjectif plutôt qu'un substantif. D'une façon générale on a choisi un terme concret plutôt qu'un terme abstrait.

Quelques exemples:

(a) verbe plutôt que substantif (Jérémie 27.9)

TOB Quant à vous, n'écoutez pas vos prophètes, vos devins, vos oniromanciens, vos enchanteurs et vos magiciens.

BFC Vous donc, n'écoutez pas vos prophètes, ni ceux qui vous prédisent l'avenir en tirant au sort, en interprétant les rêves ou la forme de nuages, ou encore en pratiquant la magie. (Psaume 96.4):

BAC L'Eternel est grand et très (digne) de louange.

BFC Le Seigneur est grand, infiniment digne d'être loué.

(b) adjectif plutôt que substantif (Ps 139.16):

TOB Je n'étais qu'une ébauche, et tes yeux m'ont vu;

BFC Quand j'y (dans le ventre de ma mère) étais encore informe, tu me voyais;

(c) terme concret plutôt que terme abstrait (Ps 96. 2).

TOB Proclamez son salut de jour en jour.

BFC Jour après jour annoncez qu'il est le Sauveur.

Cinquième règle :

Elle concerne le choix des mots. Deux cas peuvent se rencontrer quand un mot difficile apparaît dans une phrase.

(a) Le reste de la phrase ou du paragraphe éclaire ce mot difficile; même si on ne l'a jamais rencontré, on peut en deviner les contours principaux grâce au contexte. Dans de tels cas (rares) la BFC s'est permis de conserver un mot qui n'appartient pas au vocabulaire courant.

(b) Inversement le mot difficile est la clé de toute la phrase. C'est dire que si le lecteur ne le comprend pas, le sens de la phrase lui échappe. On pouvait lire ainsi dans le journal "Le Monde" du 17 octobre 1978: "L'inexorable chute de la devise américaine va-t-elle prendre fin ?" Mais qu'est-ce que la devise américaine ? Dans un dictionnaire illustré on peut la découvrir sur les armoiries de ce pays; elle est rédigée en latin e pluribus unum, ce qui exprime que l'unité du peuple américain jaillit de sa diversité. Mais s'agissait-il bien de cela dans la phrase du journal ? Comment cette devise pouvait-elle subir une chute inexorable ? La phrase ne devient claire que si l'on sait que le mot devise désigne aussi l'unité monétaire nationale. Faute de connaître cette acception du mot devise, on ne comprend rien à la phrase. Le mot est en effet la clé de cette phrase. Nous renonçons à employer un mot difficile (ou une acception non courante) quand le sens de la phrase dépend du sens de ce mot. Ainsi, dans le Ps 96, la BFC a renoncé au mot parvis (v. 8) au profit de l'expression les cours de son temple, de même au v. 9 pour se prosterner, remplacé par se courber jusqu'à terre, ou encore, au v. 12, exulter, auquel on a préféré être en fête.

III. - LES PASSAGES POÉTIQUES

La traduction de la Bible en Français Courant a donc comme ambition d'être une traduction informative, claire et simple. Informative, parce qu'elle veut restituer en priorité le sens du texte biblique. Claire, parce qu'elle veut employer un français tout à fait naturel, l'usage des mots étant strictement conforme à celui que reconnaissent la grammaire et le dictionnaire. Simple enfin, puisque cette traduction a choisi un registre de langage destiné au plus grand nombre, c'est-à-dire à la fois accessible aux lecteurs les plus exigeants et compréhensible par ceux qui sont les moins familiers du langage littéraire.

D'une certaine manière donc, il devrait être possible à des non-francophones d'apprendre le français à partir de cette traduction.

L'expérience a pourtant montré que ces trois ambitions ne suffisaient pas, en particulier pour la traduction des nombreux passages poétiques de la Bible. On sait en effet que l'impact d'un texte poétique, tient autant à sa forme qu'à son contenu. En d'autres termes, un texte poétique ne peut être bien rendu que par une traduction poétique. Pour bien faire, il faudrait que les traducteurs de la Bible soient autant poètes qu'exégètes et linguistes.

Le problème se pose surtout pour l'Ancien Testament. La difficulté tient au fait que les normes de la poésie hébraïque n'ont guère de points communs avec celles de la poésie française: on ne trouve ni vers à nombre constant de pieds, ni rimes... Par contre on trouve un balancement de tournures parallèles entre les deux parties d'un même verset, et surtout un rythme qui résulte du regroupement de mots accentués. Selon les cas on a des rythmes réguliers, qui peuvent être définis par des formules comme 3 + 3 ou 2 + 2 + 2, ou des rythmes asymétriques, comme celui de la lamentation, qu'on note 3 + 2. Ce type de rythme est absolument impossible à rendre en français, pour la seule raison que l'accent tonique est pratiquement étranger à notre langue. Il faut alors que le traducteur trouve un autre rythme, qui convienne au français et s'accorde aussi au type de poésie traduit. Ainsi pour la fin du chapitre 14 de Job:

TOB Pour lui seul, souffre sa chair,
pour lui seul, son coeur s'endeuille.

BFC Il ne peut que souffrir de sa propre douleur,
il ne peut que gémir de son propre malheur.

Le rythme n'est pas le seul caractère d'un texte poétique. Il faut prendre en compte aussi l'aspect imagé de la formulation. Quiconque connaît un peu une langue étrangère s'est rendu compte qu'il est tout à fait exceptionnel de pouvoir transposer l'usage figuré d'un mot d'une langue sur le mot correspondant d'une autre. Par exemple, le mot hébreu bayit, qu'on traduit habituellement par maison, a toute une gamme de sens figurés ou imagés possibles que n'a pas le mot maison. Bayit peut désigner la maisonnée. Dans l'expression habituellement traduite par "la maison de David", il désigne la cour royale, comprenant la famille du roi et les hauts fonctionnaires, mais aussi parfois la dynastie de David. Dans l'expression habituellement traduite par "la maison d'Israël", il en vient à désigner la nation formée par le royaume d'Israël.

Puisqu'il n'y a pas en général de correspondance entre les valeurs imagées, le traducteur devra trouver une image différente mais de fonction équivalente. Le Psaume 55. 22 en fournit un bon exemple. Ce verset sera cité ci-après d'après le versions déjà mentionnées et d'après la Bible de Jérusalem (BJ).

BJ, Plus onctueuse que la crème est sa bouche

BAC Sa bouche est plus douce que la crème

TOB L'onction glisse de sa bouche

Le traducteur se trouve ici face à deux problèmes:

1°) bouche est employé par métonymie au sens de ce que fait la bouche (elle parle), donc au sens de discours (voir la fin du verset).

2°) quelle est la valeur métaphorique de la crème ? En hébreu, c'est la douceur, l'onctuosité. En français, il en va tout autrement. La crème est ce qu'il y a de meilleur dans le lait, au point qu'on dira familièrement "ce type est la crème des hommes".

Si l'idée à rendre est celle de la douceur, il faut trouver en français une autre image que celle de la crème. On pense plutôt au sucre ou au miel. Or il existe en français une expression toute faite, avec d'ailleurs une nuance péjorative qui convient fort bien au contexte du Psaume: "être tout sucre et tout miel". D'où la traduction proposée par la BFC:

Son discours est tout sucre et tout miel, mais il garde l'intention, d'attaquer.

Ainsi on a trouvé une autre image, plus naturelle et usuelle en français, et qui a exactement la même fonction que l'image de la crème en hébreu. Sur ce plan on a donc réussi à sauvegarder l'aspect imagé du langage poétique de l'hébreu.

Sur la façon de résoudre le délicat problème des traductions de textes poétiques on retrouve donc ici le grand principe qui oriente le nouveau travail entrepris par les Sociétés bibliques: plutôt qu'une concordance entre des mots de langues différentes, le traducteur doit chercher dans sa propre langue l'équivalent des expressions qu'il veut traduire.

Edward R. Hope

LA PREPARATION DE CASSETTES BIBLIQUES

Edward Hope est conseiller en traduction de l'ABU et spécialiste des publications destinées à des milieux déterminés. Il vit actuellement à Harare (Zimbabwe). Son article a paru tout d'abord dans la revue *The Bible Translator* (Vol. 31 n° 4, octobre 1980, p. 412 à 419). Traduit de l'anglais par Martin Steib (SIL, Abidjan), il est reproduit ici avec l'autorisation de la rédaction du *Bible Translator*.

Il est facile de mal enregistrer la Bible sur cassette et difficile de bien l'enregistrer. Beaucoup de gens pensent qu'il suffit d'avoir du bon matériel d'enregistrement et une personne sachant lire. Le lecteur lit à haute voix, l'appareil enregistre et, en un clin d'œil la cassette est prête ! Chaque mot du passage biblique est enregistré et il ne peut donc y avoir de problème...

Toutefois, si nous prenons une cassette enregistrée de cette manière pour faire un essai, nous nous rendons compte, en fait, que de nombreux problèmes se posent. En voici quelques-uns:

1. Parfois, les auditeurs sont obligés de se demander les uns aux autres "Qu'est-ce qu'il a dit ?" C'est peut-être parce qu'un chien a aboyé au mauvais moment lors de l'enregistrement, que quelqu'un de proche a parlé ou qu'un mot sur la cassette n'a pas été prononcé distinctement.

2. Il est fréquent que les auditeurs ne sachent pas qui la voix du speaker est censée représenter. Dans Luc 15. 11-12, par exemple, les mots “Jésus dit encore ... ” sont ceux de l'auteur, alors que “Un homme avait deux fils. Le plus jeune dit à son père ... ” sont les paroles de Jésus; elles sont suivies de mots prononcés par le fils cadet: “Mon père, donne-moi la part de notre fortune qui doit me revenir.” Cela signifie qu'en l'espace de deux courtes phrases, trois personnes différentes parlent. Or, sur la cassette, la même voix représente toutes les trois, ce qui dérouté parfois les auditeurs.

3. Pour beaucoup d'auditeurs l'intérêt se perd après dix minutes environ, mais le déroulement de la bande d'une cassette normale (C 60) se poursuit pendant vingt minutes encore, avant qu'on passe de l'autre côté.

4. Si plus de dix personnes écoutent, celles qui ne sont pas vraiment intéressées commencent à parler et dérangent les autres. Cela arrive fréquemment lorsque la plupart des auditeurs ne sont pas chrétiens.

5. Les passages tirés des épîtres sont souvent difficiles à suivre. Les auditeurs ont de la peine à faire le lien entre ce qu'ils entendent et ce qui a déjà été dit.

6. Lorsqu'on utilise une ancienne traduction, les auditeurs ne savent fréquemment pas à quoi se rapportent les pronoms “il” et “ils”. Alors, des structures de phrase inhabituelles paraissent encore plus étranges si elles sont lues à haute voix. Parfois même le lecteur comprend difficilement ce qu'il est en train de lire. (Essayez par exemple de lire à haute voix Romains 1. 1-7 ou Ephésiens 1. 3-14 dans la version Segond.)

Tous ces problèmes sont inhérents à l'utilisation de la cassette. Celle-ci ne peut être traitée comme si elle était un livre; par ailleurs, écouter un message sur cassette n'est pas la même chose qu'écouter quelqu'un lire un livre à haute voix.

Le producteur est soumis à trois exigences

Pour réaliser de bonnes cassettes bibliques, le producteur devra s'engager dans trois directions, sans aller trop loin dans aucune. Les trois facteurs entrant en lignes de compte sont: le texte biblique, la cassette en tant que moyen de communication et l'auditoire.

Chacun de ces facteurs suppose des efforts parfois divergents de la part du producteur. Il peut déployer certains d'entre eux sans compromettre le résultat. Mais il arrive qu'il soit obligé d'ignorer la pression des autres facteurs, ce qui peut entraîner des confusions.

Ainsi, lorsque l'auditoire est musulman, le producteur est tenté de dire qu'Abraham a sacrifié Ismaël alors que, selon la Bible, c'est Isaac qui a été offert en sacrifice. Dans ce cas, il aura des problèmes parce qu'il passe à côté du contenu des Ecritures. Ou bien, l'enregistrement sur cassette exige un dialogue supplémentaire pour que l'intérêt demeure élevé. Face à une telle situation, le producteur est confronté au dilemme suivant: s'il s'en tient au texte biblique, la cassette manquera d'intérêt; mais s'il invente un dialogue qui ne se trouve pas dans l'original, on lui reprochera de réaliser quelque chose qui n'est pas biblique.

Voilà des situations auxquelles le producteur doit faire face. Pour éviter de tomber dans un piège, il doit savoir plus précisément dans quelles directions ces différents facteurs l'engagent.

La cassette

Elle concerne exclusivement l'ouïe. Le fait que les cassettes s'adressent à l'ouïe est le point fort et en même temps le point faible de ce moyen de communication.

Il permet d'atteindre des personnes illettrées, des aveugles et des gens occupés à d'autres activités. Par ailleurs, une seule cassette peut parler à tout un groupe à la fois. Comme le cassetophone est un appareil, il ne se fatigue pas de répéter la même chose à différents auditoires. Le public, quant à lui, risque moins de s'irriter en entendant un message avec lequel il n'est pas d'accord.

Cependant, l'écoute peut facilement être compromise par du bruit. Et si l'enregistrement n'est pas très bon, certains mots seront mal compris parce que le speaker les a mal articulés.

Communication à sens unique:

La cassette est indifférente aux réactions des auditeurs. Elle ne répète jamais ce qui est ambigu, ne répond pas aux questions et n'explique pas ce que les auditeurs n'ont pas compris. Elle passe en effet mécaniquement d'une phrase à l'autre. Le livre permet de lire deux et même trois fois une phrase dont le sens n'est pas clair. A la différence d'une cassette, il comprend aussi des titres utiles, des illustrations et des notes en bas de page.

Communication non neutre:

Le lecteur qui lit un texte décide lui-même du style. Il emploie une intonation particulière et souligne à son gré des mots; il le fait même si sa lecture est silencieuse. Mais l'auteur a peut-être éprouvé d'autres sentiments lors de la rédaction du texte. C'est ainsi que Paul était sarcastique lorsqu'il écrivait les versets 8 à 13 de 1 Corinthiens 4. Beaucoup de lecteurs l'ignorent et passent à côté du sens de ce passage. Un prédicateur réputé mettait particulièrement l'accent sur les pronoms "mon", "je" et "me" en lisant le Psaume 23:

L'Eternel est MON berger. JE ne manquerai de rien. Il ME fait reposer dans de verts pâturages, il ME dirige près des eaux paisibles ...", etc.

Toutefois, dès qu'on enregistre un texte, le choix du mode d'expression n'est plus laissé à la liberté de l'auditeur. C'est le lecteur qui procède à ce choix. Il exprime le caractère et les sentiments de chaque personne qu'il évoque et s'il n'y prend pas garde, chacune aura la même personnalité que lui-même. En conséquence, les auditeurs ne pourront pas identifier les diverses personnes du récit biblique et encore moins s'identifier avec elles. Les professionnels, au contraire, sont habitués à représenter différents personnages et leurs sentiments. Leur formation leur permet ainsi de rendre vivant du matériel écrit.

L'auditoire

Sans doute l'auditoire change toutes les fois qu'une cassette est passée. Quelques règles générales s'appliquent cependant à n'importe quel public:

Il est disposé à écouter:

Les gens écoutent souvent une émission de radio simplement parce que le poste est branché sur une station donnée à un moment précis. Il en est autrement pour les auditeurs d'une cassette. L'un d'entre eux a choisi la cassette et a mis l'appareil en marche. C'est là peut-être une raison pour laquelle l'auditoire qui écoute une cassette est en général plus attentif que

celui de la radio: il s'attend à ce que quelque chose se passe, une fois que l'appareil est mis en marche. Au départ l'intérêt des gens est donc assuré. Il s'agit de le maintenir éveillé.

Des chrétiens sont présents:

Ce sont les chrétiens qui achètent l'immense majorité des cassettes bibliques. En général, les non-chrétiens ne s'y intéressent pas tellement, même s'ils aiment peut-être les écouter. Par conséquent, il est fort probable que ce sont des chrétiens qui font entendre aux non-chrétiens des cassettes préparées à leur intention. Comme les chrétiens connaissent assez bien les principaux passages de la Bible, ceux qui sont présents pourront donner des explications aux non-chrétiens toutes les fois que cela est nécessaire.

Souvent, l'auditoire est restreint:

Dans la plupart des cas, l'enregistrement d'un texte biblique est écouté par moins de vingt personnes. Celui qui le lit emploiera donc un style plutôt informel et personnel. Il s'efforcera de ne jamais lire comme il le ferait devant une grande assemblée.

Le public appartient à une culture bien définie:

Le contexte culturel des auditeurs influence leur manière de comprendre la cassette. Il serait donc erroné d'utiliser pour une autre culture l'introduction et les explications dont on s'est servi pour une culture donnée. On veillera à présenter des introductions différentes qui tiennent compte des points de vue culturels divergents. Ainsi, un public musulman aura besoin d'une autre introduction qu'un public animiste, même si tous les deux parlent la même langue.

Le texte biblique

Différents genres de textes:

La Bible contient des textes appartenant à divers genres littéraire. Nous trouvons des textes narratifs, des chants, des généalogies, des paraboles, des épîtres, des histoires symboliques, des lois, des mots d'ordre, des descriptions, des instructions, des sermons et beaucoup d'autres genres de textes. Une partie seulement se prête à l'enregistrement. Certains auditoires trouvent très ennuyeuses les généalogies de Jésus, dans Matthieu et Luc, et cessent alors d'écouter la cassette. De même une cassette décrivant en détail l'architecture du temple peut paraître bizarre.

La forme peut être adaptée dans une certaine mesure:

Selon un principe généralement admis en vue d'une bonne traduction, la forme du message original peut être modifiée pourvu que le sens soit conservé sans additions ni omissions. Cette même règle s'applique lorsqu'on adapte le texte biblique pour le mettre sur cassette. Des textes bibliques qui ne peuvent être reproduits sur bande dans leur forme originale seront modifiés dans certaines limites sans que la signification en soit changée. Dans plusieurs régions d'Afrique, par exemple, il est possible de présenter les généalogies de Jésus sous forme de chants traditionnels. Ou bien, on peut avoir avantage à changer des narrations en dialogues. Ce travail sera fait avec soin pour que le sens du message ne s'en trouve pas altéré.

Le message doit être reproduit dans son intégralité:

Bien que de légères modifications de forme soient possibles, les omissions ou additions sont strictement interdites, si l'on ne veut pas compromettre la fidélité au texte biblique.

Préparer le texte en vue de la présentation sur cassette

Compte tenu de ces impératifs, il nous incombe de fixer les limites à l'intérieur desquelles nous pourrions adapter les textes aux besoins de l'auditoire et aux exigences de l'enregistrement sur cassette, sans sacrifier pour autant la fidélité au texte et la précision.

Ensuite nous chercherons les moyens d'améliorer la présentation du texte. Finalement nous nous demanderons quelles aides supplémentaires seront nécessaires pour communiquer les textes bibliques de façon que le sens en soit rendu de manière optimale pour l'auditoire, tout en tenant compte de la spécificité du moyen de communication.

Modifications apportées au texte

Répétition de certaines informations:

La cassette "parle" et continue à parler sans arrêt. Une phrase est lue en quelques secondes et ne laisse des traces que dans la mémoire des auditeurs. Afin de compenser le fait que les messages parlés sont tellement éphémères, il est important qu'une information suffisante soit fournie pour établir le rapport correct entre les phrases. Cela signifie qu'on doit souvent remplacer les pronoms par des noms propres. Certaines informations doivent être répétées de temps en temps pour aider les auditeurs à se souvenir des circonstances et des acteurs de l'histoire.

Discours direct:

Il est parfois avantageux de transformer des discours indirects et des narrations en discours directs. S'il s'agit d'un enregistrement à plusieurs voix, beaucoup d'expressions telles que "Ensuite Jésus dit ..." ou "Ils répondirent ..." pourront être omises.

Matériel non approprié:

Les passages non appropriés pour certains auditoires, comme les généalogies pour un public occidental, peuvent être déplacés à la fin d'un texte afin d'éviter que les auditeurs ne soient distraits de ce qui est essentiel. (C'est ce que la Société biblique australienne a fait pour sa version de Luc sur cassette.)

Thèmes:

Il est possible de présenter des textes bibliques sous la forme d'un choix de passages traitant un thème particulier au lieu d'enregistrer un livre du commencement à la fin. Ainsi une cassette intitulée "Thèmes de l'évangile de Luc" éveillerait plus facilement l'intérêt que l'enregistrement de l'évangile entier. En choisissant les "thèmes", on veillera à retenir ceux voulus par l'auteur, en évitant d'introduire des idées personnelles dans le texte. Bien entendu, le livre entier peut être enregistré si les gens s'y intéressent vraiment.

Améliorations à apporter à la présentation

On veillera à choisir des personnes dont la voix se prête bien à l'enregistrement. En effet, lorsqu'on entend le son d'une voix, on se fait une image mentale de celui qui parle, on s'imagine ce qu'il peut être. C'est pourquoi les voix retenues doivent bien correspondre aux personnages qu'elles représentent, très particulièrement lorsqu'il s'agit de Jésus.

Enregistrement à une seule voix:

Si une seule personne lit le texte, on devrait recourir aux services d'un professionnel. Il sera à même de jouer chacun des rôles avec l'intonation appropriée. Evidemment la personne choisie devra être très douée. Mais un professionnel répondant aux critères exigés et un directeur de

production capable de veiller à une bonne expressions des sentiments feront le meilleur travail qui soit.

Enregistrement à plusieurs voix:

Si on décide d'enregistrer des textes en se servant de plusieurs voix, les auditeurs pourront plus facilement identifier le personnage en train de parler. Toutefois ce genre de production exige un plus grand nombre d'adaptations afin d'éviter par exemple qu'une voix commence une phrase et qu'une autre la continue (jetez encore un coup d'oeil sur Luc 15. 11-12 cité en début d'article). Pour chaque texte enregistré, le nombre de voix devrait être limité à cinq. Si on dépasse ce chiffre, non seulement les auditeurs ne savent plus qui chaque voix est censée représenter, mais encore les problèmes techniques de l'enregistrement se multiplient. Ainsi, il est moins difficile de réduire le bruit fait par cinq personnes qui tournent des pages que dans le cas de dix personnes; de même, on a moins de problèmes avec trois microphones qu'avec six. Un nombre limité de voix garantit de bons résultats. Toutefois, cela implique que le texte doit souvent être réécrit pour transformer certains dialogues en narrations.

Présentation sous forme de pièce jouée:

Ce type de production demande un plus -grand nombre d'adaptations, parce que pour une pièce on met l'accent sur le dialogue et non pas sur la narration. Des professionnels devront récrire le texte et le jouer, orienter et faire l'enregistrement. Toutefois, le résultat obtenu se prête plutôt à une émission radiophonique qu'à l'enregistrement sur cassette. C'est la raison pour laquelle cette possibilité est la moins souhaitable pour la reproduction sur cassette.

Effets sonores et musicaux:

Les effets sonores accompagnant la lecture, s'ils sont bien faits, s'avèrent extrêmement utiles, car ils évoquent pour les auditeurs le cadre dans lequel se déroulent les différents épisodes. Seul un professionnel pourra éviter que ces effets ne détournent l'attention. La musique marque bien la transition d'une scène à l'autre ou la fin d'un épisode. Elle permet en quelque sorte aux auditeurs de se reposer de la voix du lecteur et elle divise une longue séquence en unités plus petites. Il existe des textes qui pour certains publics peuvent avantageusement être transformés en chants.

Style oral:

Certaines sociétés traditionnelles communiquent les textes oraux d'une manière particulière. En présentant des textes bibliques il faudra tenir compte du style propre à une telle tradition. Dans plusieurs régions d'Afrique un narrateur principal raconte les histoires, alors que les auditeurs en répètent les phrases clés. Une telle façon de procéder nous semble excellente. Dans quelques parties du Sud-Est asiatique, les récits traditionnels sont des chants rythmés dont chaque ligne ou strophe a le même nombre de syllabes. Il est bien entendu possible d'adopter cette solution pour la production de cassettes bibliques. En définitive, s'il y a une tradition de communication orale, on doit s'en servir.

Lors du choix du type de présentation on tiendra compte du fait que plus la production est complexe en raison du nombre de voix et de microphones, des mélanges d'effets sonores et musicaux, plus l'échec est probable. D'autre part, plus la production est simple, plus les lecteurs doivent être doués. Le plus souvent, les productions simples sont les meilleures si des producteurs qualifiés sont disponibles.

Aides supplémentaires

L'aide à apporter aux auditeurs dépend surtout du genre de public. Les milieux qui ignorent tout de la Bible ont besoin de beaucoup d'aide, de même que ceux qui ignorent complètement le contexte culturel de la Bible.

Introductions:

Comme les auditeurs d'une cassette peuvent difficilement revenir à son introduction et qu'il n'y a pas de notes, les introductions parlées aux livres bibliques devraient être plus détaillées que les introductions écrites pour des textes imprimés. Entre autres choses, une introduction devrait fournir aux auditeurs les principales données culturelles et géographiques. Les producteurs veilleront à faire des introductions non seulement pour chaque livre, mais aussi pour les principales parties du texte. Dans ce dernier cas, les remarques introductives permettent de récapituler les événements qui se sont déroulés dans les passages précédents ou de rappeler les arguments qui ont déjà été avancés. De telles répétitions aident les auditeurs à bien saisir chaque situation. Ainsi, ils comprendront plus facilement les passages enregistrés.

Conclusions:

Étant donné que les textes originaux n'ont pas été conçus pour une présentation orale, bien des livres bibliques semblent se terminer brusquement si on les lit à haute voix. C'est pourquoi il est souvent nécessaire d'ajouter une brève conclusion assortie d'effets musicaux, pour que les auditeurs se rendent compte que le livre est terminé.

CAHIERS DE TRADUCTION BIBLIQUE N°2 -1984

A PROPOS DES METAPHORES

La façon de rendre les métaphores est l'un des nombreux problèmes qui se posent aux traducteurs de la Bible, dans n'importe quelle langue. En effet, comme le dit le Père Bulcke dans l'article qu'on lira ci-dessous, "certaines de ces images sont liées à la culture de leur époque et à leur milieu". Par conséquent, si l'on reproduit littéralement une image biblique, peut-on être certain que le lecteur d'aujourd'hui l'interprétera correctement ? La réponse à cette question peut varier d'un spécialiste à l'autre, comme on s'en rendra compte dans les deux articles qui suivent. Il nous a paru intéressant de présenter à nos lecteurs deux points de vue, sinon opposés, du moins complémentaires à l'égard de ce problème. (Réd.)

M. Bulcke

TRADUIRE L'IMAGERIE BIBLIQUE

- Le Père Michiel Bulcke est coordinateur de la traduction en lingala courant, à Kinshasa, Zaïre. Quant au Dr Thomas Bearth, il a pris une part très active dans la traduction du Nouveau Testament en langue toura de Côte d'Ivoire. Son article a paru en anglais dans Notes on Translation, No. 77, 1979. Traduction Eglantine Deschamps.

Les poètes bibliques emploient des images afin de mieux exprimer leurs idées. Mais certaines de ces images sont liées à la culture de leur époque et à leur milieu. Loin d'aider le lecteur moderne à mieux saisir l'idée, elles exigent des notes explicatives.

S'il veut que le lecteur comprenne l'image, le traducteur doit chercher un équivalent pour rendre les éléments qui risquent de rester incompris. Car, en principe, une image ne doit pas être expliquée ! D'ailleurs, l'explication ne résout guère le problème. En effet, même si le lecteur lit et comprend l'explication, l'image lui reste étrangère et elle ne l'aide pas à mieux comprendre l'idée.

Citons quelques cas pour illustrer notre propos.

Ps 23 (22). 5

F.C.1 "Tu m'accueilles en versant sur ma tête un peu d'huile parfumée."

Le lecteur comprendra sans doute qu'il s'agit d'une coutume orientale. Mais le geste lui est absolument étranger et ne l'aide pas à mieux apprécier les prévenances divines envers lui.

G.N.B.1 "You welcome me as an honored guest". ("Tu m'accueilles comme un hôte d'honneur".)

Cette traduction semble préférable mais, pour notre part, nous aurions cité en note les termes de l'hébreu, en renvoyant à Luc 7.46.

Ps 119 (118). 83

G.N.B. "I am useless as a discarded wineskin". ("Je suis aussi inutile qu'une outre abandonnée".)

F. C. "Ridé comme une outre exposée à la fumée, je n'oublie pourtant pas ta volonté".

G.N.B. ne donne aucune explication. Le glossaire de F.C. explique le terme “outre”; mais on ne dit pas pourquoi le psalmiste se compare à une outre ridée par la fumée. Il nous semble que le traducteur n'a accompli que la moitié de sa besogne. La traduction de l'image est imparfaite, puisqu'elle ne communique qu'imparfaitement le contenu de l'original.

Pour les Israélites, l'image ne présentait aucun problème: dans chaque maison on avait de vieilles outres ridées par la fumée.

Nous proposons de traduire:

“Les souffrances de la vie m'ont vieilli; pourtant je n'oublie pas ta parole”.

PS 51 (50). 9

TOB1 “Ote mon péché avec l'hysope et je serai pur”.

F. C. “Fais disparaître ma faute et je serai pur”.

G.N.B. “Remove my sin, and I will be clean”. (“Ote mon péché et je serai pur”.)

Une note de TOB et de F.C. explique que les branches de l'hysope servaient aux cérémonies de purification. Est-ce suffisant ?

L'essentiel de ces cérémonies était l'aspersion. Le psalmiste prie pour que Dieu lui-même fasse celle-ci; il n'en mentionne que l'instrument; mais, - surtout pour le traducteur chrétien - l'élément le plus important n'est-ce pas l'eau purificatrice ? Nous proposons d'exprimer ces divers éléments:

“Asperge-moi toi-même, et je serai pur;
lave-moi, et je serai plus blanc que neige”.²

Si, en principe, une image ne doit pas être accompagnée d'une explication, cela est aussi vrai quand l'image comporte une précision géographique. Dans ce cas le traducteur gardera l'essentiel des termes de l'image, mais il vaut mieux “traduire” la précision géographique.

Ps 22 (21). 13

G.N.B. “like fierce bulls from the land of Bashan”. (“comme des taureaux féroces du pays de Bachan”.)

F.C. “comme de puissantes bêtes de Bachan”.

Le glossaire explique que Bachan est le plateau de l'actuel Golan, célèbre par ses élevages de gros bétail. Nous proposons de citer la mention de Bachan en note, et de traduire:

“comme de gros et redoutables taureaux”.

Ps 120 (119). 5

TOB “Malheur à moi ! J'ai dû émigrer à Mèshek, rester parmi les tentes de Qédar”.

Le psalmiste serait-il un émigré venu en pèlerinage à Jérusalem ? Cela est peu vraisemblable, car les deux pays mentionnés sont fort éloignés l'un de l'autre. Il s'agit plutôt d'une image.

F.C. “Quel malheur pour moi d'avoir à vivre parmi des barbares et d'habiter au milieu des sauvages”.

G.N.B. “Living among you is as bad as living in Meshech or among the people of Kedar”. (“Vivre parmi vous est aussi terrible que de vivre à Meshech ou parmi les gens de Kédar”.)

Curieusement, F.C. ne donne aucune note. G. N.B. explique que les habitants de ces deux régions étaient considérés comme des barbares. Nous aurions préféré faire l'inverse: donner le sens comme traduction, et les termes géographiques en note.

Ps 42 (41). 7

présente sans doute un cas semblable.

“Je pense à toi, près du Jourdain, au Mont-Petit ou au Hermon”.

G.N.B. donne à ce psaume le titre “Prière d'un exilé”. Exilé en trois endroits si éloignés l'un de l'autre? Le v. 5 semble indiquer que le psalmiste a connu des jours meilleurs où il exerçait une fonction au Temple. Nous proposons comme titre: Prière d'un homme tombé en disgrâce; et comme traduction du v. 7:

“Au lieu de me désoler, je pense à toi, ô Dieu, même si j'habite loin de toi, fût-ce hors de mon pays”.

Ps 72 (71). 10

TOB “Les rois de Tarsis et des Iles enverront des présents; les rois de Saba et de Séva paieront le tribut”.

G.N.B. “The kings of Spain and of the islands will offer him gifts; the kings of Arabia and Ethiopia will bring offerings”.

(“Les rois d'Espagne et des îles lui offriront des présents, les rois d'Arabie et d'Ethiopie lui apporteront des offrandes”.)

L'identification de ces noms géographiques est peu sûre; l'auteur du psaume serait sans doute bien embarrassé si on lui demandait de plus amples précisions;

il a simplement mentionné quelques pays lointains de trois ou quatre diverses directions. Le traducteur doit-il essayer de préciser davantage, comme le fait G.N.B. ? Nous proposons de traduire:

“Les rois d'Europe et des îles lointaines... les rois d'Arabie et d'Afrique ... ”

Ps 68 (67). 15

F. C. “Quand le Dieu tout-puissant dispersa les rois, il neigeait sur le mont Salmon”.

TOB “il neigeait sur le Mont-Sombre”.

Une note de F.C. donne une localisation peu sûre. Faut-il accorder un plus grand crédit à la Bible de Jérusalem selon laquelle la montagne se trouve “sans doute” près de Sichem ? TOB avoue qu'elle n'a pas été identifiée.

Notre ignorance de la géographie nous condamne-t-elle à traduire les mots sans leur chercher un sens ?... La clé de l'énigme se trouve peut-être ailleurs que dans la géographie. Car TOB a sans doute raison de dire que “la neige” fait antithèse avec “le Mont-Sombre”. Cette antithèse peut signifier “un tableau magnifique”, ou même quelque chose comme “un cercle carré”. Il nous semble que le traducteur a le droit de préférer, parmi d'autres interprétations possibles, celle qui s'appuie sur les termes du texte. Nous proposons de traduire:

“Le Tout-Puissant a fait une merveille jamais vue”.

Thomas Bearth

FAUT-IL DONNER LA SOLUTION AVEC L' ENIGME

“L'enfant du sage comprend par les proverbes”

Nous avons constaté combien était vrai ce proverbe toura, alors que nous travaillions à la révision finale des Evangiles dans cette langue. Certains de ceux qui nous aidaient à cette révision étaient décrits par leur entourage comme “des gens dont la bouche parle”, c'est-à-dire des gens capables de suivre un discours et d'exposer clairement ce qu'ils en ont compris. Tandis que d'autres ne pouvaient que saisir une ou deux pensées à la fois et répondre à des questions précises. C'est généralement à la réaction des premiers que nous voyions si notre traduction était comprise.

En relisant les Evangiles en toura, j'ai eu de sérieux doutes quant à la façon dont nous avons traduit les métaphores auparavant. J'étais sur le point d'en expliciter un bon nombre pour être sûr de communiquer leur plein sens à nos futurs lecteurs et, en tout cas, à “ceux dont la bouche parle”... En fait, les relations logiques sous-jacentes, les relations séquentielles à tous les niveaux de la structure, les événements complexes exprimés par un seul terme dans l'original, les relations de rôle, les références aux participants, ainsi que la situation dans le temps et dans l'espace devaient être explicités dans bien des cas. Je me suis aperçu, en revanche, qu'il n'en allait pas de même au niveau des métaphores. Ainsi, l'expression “pêcheurs d'hommes” traduite par: “hommes-poisson attraper-gens” fut immédiatement comprise par un non-chrétien qui n'avait eu auparavant aucun contact avec l'Evangile ou avec ce texte en particulier. Il le réexprima en ces termes: Quelqu'un qui appelle des gens ! Une jeune fille qui aidait à vérifier le “Sermon sur la montagne” expliqua la métaphore de la main gauche ignorant ce que fait la droite (Mat 6.3), en disant: “C'est comme si notre meilleur ami ne devait même pas savoir ce qu'on a donné”. Elle n'avait eu aucune explication de ce passage auparavant.

Même des expressions comme “baptiser du Saint-Esprit et de feu” n'ont pas besoin d'être explicitées (le mot “laver” utilisé pour “baptiser” leur rappelle certains rites traditionnels de purification et d'initiation).

Un Toura qui ne sait rien de la Sainte Cène est beaucoup moins choqué que ne le furent les premiers auditeurs de Jésus par sa déclaration qu'ils avaient à se nourrir de sa chair (Jean 6). Pour les Toura, c'est juste une autre façon de dire qu'on partage la vie intime de quelqu'un, car il existe dans leur langue plusieurs métaphores parallèles comme, par exemple, “entrer dans l'estomac de quelqu'un”, ce qui signifie: être introduit dans ses secrets, initié à sa connaissance profonde.

D'où vient cette étonnante facilité des Toura pour comprendre la métaphore ? Je crois que c'est tout simplement parce que l'emploi de la métaphore est pour eux le moyen usuel - je dirai même favori - de communiquer des vérités importantes. D'où le dicton: “L'enfant du sage comprend par les proverbes”.

Quelques usages linguistiques particuliers et leur impact²

Naturellement, chez les Toura, comme ailleurs en Afrique, une grande partie des traditions est codifiée sous forme de légendes, de contes, de proverbes, etc. Mais les Toura possèdent en outre toute une collection d'usages linguistiques particuliers.

Voici les principales catégories qu'ils reconnaissent et identifient dans leur métalangue:

liang giyè “langage intérieur” est le terme utilisé pour se référer à toute forme de discours qui fait indirectement allusion à la chose dont on est en train de parler (ou dont on veut parler) et qui implique de la part du locuteur un effort intentionnel pour voiler le sens de ses paroles, de telle sorte qu'elles soient claires pour celui qui en a l'intelligence mais trompeuses pour le ou

les autres. Pian k««nyè dénote une forme de métaphore plus structurée et plus formelle et comprend des proverbes connus de tout le monde.

Dans la société traditionnelle, liang giyè “discours ambigu”, est utilisé comme une façon de parler propre à un cercle fermé et choisi dans le but d'exclure les autres (par ex. les femmes, ou des gens qui ne sont pas passés par l'initiation, etc.) tandis que pian k««nyè “langage proverbial” (ou: emploi des proverbes dans le discours) sera utilisé pour exprimer des vérités importantes en termes concis, faciles à retenir. Le but, dans ce cas, n'est pas de rendre la chose difficile à comprendre ou ambiguë, mais d'en faciliter le souvenir.

L'utilisation des proverbes (y compris liang giyè) est soumise à une forte contrainte sociale chaque fois qu'a lieu un échange verbal. C'est un privilège réservé soit aux aînés s'adressant à de plus jeunes qu'eux, soit à une personne revêtue d'autorité s'adressant à un inférieur. Il serait tout à fait déplacé de la part d'un jeune de s'exprimer à l'aide de proverbes en parlant à un adulte. Et ceci parce que l'emploi des proverbes constitue, dans la société traditionnelle, une manière privilégiée de communiquer des vérités importantes ou des règles de conduite. Ce qui est évidemment la prérogative des aînés. La moindre liberté prise à cet égard bouleverse totalement l'échelle traditionnelle des valeurs.

Il existe encore une autre catégorie: wón kpàà bhà kpÛyè, qui implique une comparaison, généralement dans le but d'enseigner quelque chose. Dans ce cas, les termes de la comparaison sont explicites. C'est une catégorie à laquelle appartient, entre autres, la parabole du figuier, telle que Jésus la raconte en Marc 13. Il semble que wón kpàà bhà kpÛyè puisse être prononcé par n'importe qui dans la société toura. Par exemple, un jeune qui utiliserait une expression ressemblant à un proverbe pour bien clarifier sa pensée dans une réunion importante, se hâterait d'ajouter: “Vous savez, je suis seulement en train de faire une comparaison”.

Il faut ajouter que les emplois qu'on fait de ces termes se recouvrent en partie. Pian k««nyè, en particulier, peut être utilisé dans un sens plus large, presque comme un terme général, pour désigner les différents aspects du langage métaphorique. On peut dire, en fait, que liang giyè et pian k««nyè sont des moyens de faire ressortir l'importance de ce qu'on est en train de dire. Leur emploi est caractéristique du langage didactique.

Ceci explique la réticence de nos informateurs en face de nos efforts pour rendre certaines métaphores plus explicites. Pour eux, il s'agissait d'explications totalement superflues de quelque chose qui était déjà clair. “Vous donnez la solution avec l'énigme ...”, disaient-ils avec regret.³

Par ailleurs, les Toura se montrent très prompts à identifier comme une vérité importante un texte “codé” de la manière appropriée.

Le fait de communiquer son enseignement dans un style apparenté aux proverbes, comme Jésus le pratiquait couramment, donne aux gens l'impression qu'on les considère comme des adultes, on pourrait presque dire “comme des initiés”. Mais si l'on “décortique” tout dans la traduction, c'est que l'on prend les gens pour des enfants. Ceci ressortait nettement de la réaction enthousiaste des personnes âgées devant l'enseignement de Jésus présenté de façon appropriée, c'est-à-dire dans un style plus proche de l'original que nous ne l'aurions souhaité au premier abord.

Ceci ne veut pas dire qu'il ne faut jamais expliciter une métaphore en toura. Par exemple, pour les Toura, la colombe ne personnifie pas forcément l'innocence; il faut donc préciser, en traduisant Matthieu 10. 16, qu'il s'agit d'un oiseau très doux. De même, dans Matthieu 16.4, le

sens métaphorique de l'adultère qui représente l'infidélité à l'égard de Dieu, doit être traduit sous forme de comparaison en toura pour être compris (nous avons décidé de retenir en même temps la métaphore parce qu'elle ajoute de la force à ce reproche).

Conclusion

On peut se demander, pour conclure, comment ces observations affectent notre façon de traduire. D'abord, il est évident que nous devons être très attentifs à la façon dont les formes particulières du langage sont utilisées dans leurs divers contextes sociaux. Voici quelques-unes des questions à se poser, de préférence avant d'en arriver à la dernière étape de la traduction:

- Quels sont les types de langage métaphorique distingués par les locuteurs de la langue en question ?

- Comment utilisent-ils ces différentes formes de métaphore ? Qui les utilise ? Dans quelles circonstances ? En parlant à qui ? Dans quel but ?

- Où et quand ces diverses formes de langage et leur emploi correspondent ils aux métaphores que l'on trouve dans la Bible et à leur emploi ? En quoi diffèrent-ils ? Il ne sera pas forcément nécessaire, par exemple, d'utiliser des proverbes ou un langage symbolique dans la traduction chaque fois que ce serait le cas dans la société traditionnelle, mais il est bon de le faire quand les deux coïncident: et le texte biblique et l'usage traditionnel. Cependant, le fait de connaître la fonction sociale du style symbolique peut nous aider à choisir quand il convient d'explicitement une métaphore biblique ou non. On peut dire qu'en général, il est important de prendre au sérieux les propriétés pragmatiques, par exemple tel trait relatif au contexte social au sein duquel a lieu le discours et son lien avec certaines formes du langage. (En ce qui concerne le texte biblique, la perspective pragmatique nous oblige à tenir compte à la fois des relations entre les participants des actions ou des dialogues rapportés dans le texte et de l'impact qu'aura telle ou telle forme de traduction sur les futurs lecteurs).

A un niveau plus élevé, on peut se demander comment cela affecte notre propre théorie de la compréhension. La compréhension du message est en effet l'objectif primordial de notre travail. Elle est, en particulier, le critère sur lequel nous nous basons pour rendre certaines parties du message plus explicites que l'original - et surtout les métaphores. Mais que voulons-nous dire lorsque nous parlons de compréhension du message ? Je crains que notre éducation occidentale nous ait formés à considérer comme équivalents compréhension et explicitation selon la logique aristotélicienne. Quoiqu'une explicitation de ce genre soit souhaitable pour la traduction de certains passages - par exemple, la plupart des discours argumentatifs des épîtres pauliniennes - dans d'autres textes, elle entre en conflit avec des schémas de communication qui correspondent à la meilleure façon de transmettre une vérité, tant pour ceux qui ont été les porte-parole du message original (y compris Jésus Lui-même) que pour certaines des communautés humaines à qui est destinée sa traduction.

L'un de ces schémas consiste à présenter la vérité sous forme d'analogies, bien souvent sans fournir l'explication de cette analogie. Les peuples qui marquent une préférence pour l'enseignement par analogies sont beaucoup plus prompts que nous à les interpréter. Il semble que ce soit cet exercice-là qui détermine traditionnellement le climat intellectuel de nombreuses sociétés africaines. Chez eux, c'est une marque de dignité pour un adulte que de saisir le sens d'une analogie sans qu'on ait besoin de la lui expliquer. Et si on lui demande ce qu'elle signifie, il pourra très bien répondre par une autre analogie. Le chef du village où nous

habitions en pays toura m'a dit un jour, alors que je lui demandais de me citer quelques proverbes pour les enregistrer: "Le rat peut voler des arachides, mais il n'a pas de caillou pour les casser". Au stade où j'en étais à ce moment-là, il a fallu qu'il m'explique ce proverbe, à savoir: "Les proverbes sont destinés à ceux qui savent les interpréter", mais en demandant qu'on m'en dise, j'étais comme le rat en train de voler des arachides. En appliquant notre conception occidentale de la compréhensibilité à la traduction ou au contrôle de la traduction des analogies, nous risquons de porter atteinte à la dignité des futurs lecteurs et de les frustrer du plaisir de décoder les métaphores. Nous risquons aussi d'ôter au message une partie de son impact et de son autorité qui opèrent à un autre niveau que celui de l'explication rationnelle.

Un avertissement final: Tout ceci n'annule en aucune façon la nécessité de tester attentivement la traduction des métaphores avec les locuteurs non initiés de la langue cible. Cependant, l'expérience m'a montré que nous trouverons rarement la jolie paraphrase à laquelle nous rêvons et qui explique la métaphore selon une logique aristotélicienne parfaite. Si celui qui aide à la révision répond à nos questions par une paraphrase, cela pourrait bien indiquer qu'il n'a pas compris le sens du texte ou que la métaphore est restée obscure pour lui. Dans ce cas, il faudra faire les ajustements nécessaires. En revanche, s'il l'a comprise, il l'expliquera peut-être selon notre logique analytique; mais, plus probablement, comme nous l'avons souvent expérimenté en pays toura avec "les gens dont la bouche parle", il montrera qu'il a compris en évoquant soit une autre analogie, soit une application de la vérité contenue dans la métaphore.

Ronald Sim

BASE ET MODELE DE LA TRADUCTION

Ronald Sim est traducteur pour la SIL au Kenya. L'original anglais de cet article a paru dans Notes on Translation, NO 77. 1979, p. 1-4.

Traduction Martin Steib et Jean-Claude Margot.

Depuis plusieurs années, des conseillers en traduction de l'ABU ont préconisé de façon systématique un processus de traduction fondé sur un texte de base et un texte modèle, et cela essentiellement dans le cas de traducteurs ne connaissant pas les langues originales de la Bible. Harold Fehderau, coordinateur de la traduction pour l'ABU en Afrique, puis en Amérique, a développé les divers aspects de la question, d'une manière plus explicite, dans un article de la revue "The Bible Translator"¹. La méthode présentée ici a été expérimentée lors d'un séminaire de traduction organisé en commun par l'ABU et la SIL dans les environs de Nairobi en septembre 1978. Elle s'est avérée si utile lors de son application au livre de Ruth qu'il nous a semblé justifié de lui consacrer un article.

Voici de quoi il s'agit:

le traducteur est incité à choisir deux versions à partir desquelles il effectuera son travail. L'une, LA BASE, doit être une version assez littérale, qui reflète de près la structure de l'original hébreu ou grec. En français, la version Segond révisée conviendrait à cet effet. L'autre version, LE MODÈLE, doit être une traduction idiomatique, à "équivalence dynamique". La Bible en français courant est tout indiquée pour cela.

La "base" est destinée à donner indirectement accès à la langue source (hébreu ou grec), dont elle reproduit assez étroitement la structure, les tournures idiomatiques, le vocabulaire, etc. Elle permet aux traducteurs en cause de se faire une idée aussi bonne que possible de la forme

de l'original. Pour sa part, le “modèle” sert d'exemple d'une traduction correctement restructurée. Il montre ce qu'il est possible de faire dans ce domaine.

On invite le traducteur à comparer les deux versions ligne par ligne et à noter toute modification intervenue dans le modèle par rapport à la base. On lui enseigne à découvrir la raison de chaque modification et à prendre conscience ainsi des problèmes qu'il rencontrera lui-même en traduisant. Le modèle stimule le traducteur en lui suggérant des possibilités de restructuration du texte.

Cette méthode comparative permet au traducteur de se poser à lui-même les questions suivantes à propos d'un passage qu'il traduit:

1. Ma langue utilise-t-elle naturellement une tournure semblable à celle de la base ?
2. Dans la négative, le modèle m'indique-t-il comment le texte pourrait être restructuré dans ma langue ?
3. Quel est le problème qui a nécessité une restructuration du passage dans le modèle ?
4. Quelle est la meilleure manière de résoudre ce genre de problème d'après ce que j'ai appris au cours de ma formation de traducteur ?

Une expérience révélatrice

Les participants au séminaire de Nairobi ont travaillé sur le livre de Ruth en s'inspirant de la méthode dite “base/modèle”. A cet effet chaque traducteur présent a reçu un texte photocopié contenant côte à côte une traduction assez littérale (Revised Standard Version, comparable à la version Segond) et une traduction idiomatique (Good News Bible, du même type que la version en français courant). Ainsi, ils ont été en mesure de comparer sans difficulté le même paragraphe des deux versions, sans avoir besoin de porter leur attention sur deux livres différents. Une liste leur a été remise où étaient énumérés les problèmes courants qui exigent une restructuration du texte; elle leur permettait de trouver, à n'importe quel endroit, la raison d'une restructuration. Parmi d'autres, les problèmes suivants ont été relevés: hébraïsmes, langage figuré, questions rhétoriques, constructions en “de” (génitif), ordre des propositions, antécédents des pronoms, etc.

La valeur pédagogique d'une telle liste est évidente. Lorsqu'un passage est analysé en groupe, l'attention des participants est aisément attirée sur une restructuration ou une autre modification et, à l'aide de la liste, sur la raison de ces changements. On pouvait alors leur poser une question comme “Ce cas présentera-t-il des difficultés pour certains ?” et “Comment est-il possible de les surmonter ?”. Il s'est avéré utile d'analyser de cette manière un passage point par point. Cela favorisait une participation de chacun à la discussion, à l'examen de solutions possibles ou à la formulation de suggestions sur la meilleure façon de procéder.

Au moment où deux versions sont ainsi disponibles, côte à côte, le traducteur peut relever bien des détails intéressants durant la phase de préparation de la traduction proprement dite.

Evaluation

Il y a principalement deux situations où l'on peut utiliser avec profit la méthode dite “base/modèle”.

Premièrement, nous pensons aux cours que la SIL organise à l'intention de ses CANDIDATS ou d'autres PERSONNES INTÉRESSÉES PAR LA TRADUCTION BIBLIQUE. La méthode complète heureusement les exercices qu'on trouve dans les manuels de Beekman (1965), Larson (1975) et Barnwell (1980, dont la version française est en cours de préparation). Les

étudiants peuvent ainsi observer la façon dont l'ensemble des problèmes posés par un long texte ont été résolus. Nous recommandons même de leur faire récrire des exercices en vue d'obtenir des passages restructurés de diverses manières. Par ailleurs, les étudiants peuvent élaborer une analyse des propositions de la base et du modèle, pour en comparer ensuite les résultats. Ils s'intéresseront peut-être même à rédiger un projet personnel de manuel du traducteur - ce qui est une excellente préparation au futur travail sur le terrain. L'avantage de la méthode "base/modèle" consiste à donner aux étudiants une occupation intéressante qui les entraîne en même temps à l'effort de préparation qui leur sera demandé sur le terrain.

En deuxième lieu, cette méthode sera profitable pour les traducteurs nationaux. Nous l'incluons dans les cours organisés à leur intention parce que, comme nous nous en sommes de plus en plus rendu compte, l'analyse des textes est à l'origine de bien des problèmes. En voici les principaux aspects:

a. L'analyse du texte en propositions de base, tout en étant le moyen le plus efficace dont nous disposons, est cependant très abstraite. Ce fait décourage les traducteurs nationaux et explique qu'ils aient de la peine à bien utiliser une telle analyse. En revanche, les exercices pour traducteurs nationaux, par exemple ceux préparés en Afrique de l'Ouest par K. Barnwell, sont marqués par le souci de proposer une restructuration moins abstraite et plus accessible pour les intéressés.

b. Nous n'avons pas, à notre connaissance, aidé le traducteur national à évaluer les différentes traductions françaises à partir desquelles il travaille. Il ne dispose pas de critères objectifs à appliquer aux problèmes de restructuration qu'il rencontre au cours de son travail. Il choisit comme modèle la version française qu'il croit comprendre le mieux, qu'il s'agisse de Segond, de la TOB ou du Français courant. Ce choix risque toutefois d'être plus ou moins arbitraire. Il semble bien que la méthode "base/modèle" aborde le problème d'une manière nouvelle, constructive et souple. En effet, elle s'avère utile aussi bien lorsque le travail en est à son début que quand il est déjà avancé.

Voici quelques-uns des avantages de cette méthode:

1. Elle fournit aux traducteurs des points de repère leur permettant d'évaluer les différentes versions et de compenser les lacunes de l'une par les avantages d'une autre. Les versions de base reflètent la forme de la langue de départ. La structure de ces versions a peu changé par rapport à l'original. Quand le traducteur contrôle sa propre traduction, il devrait la comparer avec une version de base. En effet, une traduction modèle a déjà été restructurée et s'est éloignée ainsi de la forme de l'original, bien souvent dans une direction fort différente de ce qui conviendrait pour la langue dans laquelle il travaille. Si donc le traducteur national se servait uniquement d'une version française modèle, ainsi restructurée, il produirait une traduction inutilement éloignée de la forme ou du sens de l'original.

2. La méthode évite au traducteur l'embarras du choix entre une trop abondante quantité de versions. En fait une personne inexpérimentée peut éprouver autant de peine et rencontrer autant de problèmes en travaillant avec un grand nombre de versions qu'en se limitant à une seule. Toutefois, la méthode "base/modèle", tout en étant possible à partir de deux versions seulement, n'exclut pas l'emploi d'une série plus complète de versions. En effet, les traducteurs plus expérimentés peuvent avoir avantage à comparer plusieurs bases et modèles.

3. La méthode tient compte de la différence entre connaissance active et connaissance passive du langage.

Grâce à cette dernière, les gens sont capables de se rappeler, d'identifier, de comparer, de comprendre et de restructurer l'essentiel s'ils reçoivent des signaux clairs et appropriés; par contre, de tels signaux sont superflus là où l'on possède une connaissance active. La méthode "base/modèle" procure bien des signaux aux traducteurs en les incitant à comparer deux versions choisies à bon escient. De plus, la prise en compte de ces signaux leur permet d'activer leur connaissance passive. Les comparaisons aident à identifier les problèmes de traduction et les raisons de restructurer un texte. La façon dont le modèle a été restructuré indique au moins une possibilité de maîtriser un problème particulier.

4. il y a de bonnes raisons de penser que le traducteur national recourra volontiers à cette méthode. Elle lui facilitera le travail parce qu'elle est pratique et fonctionnelle, et nullement abstraite. Il peut appliquer l'analyse du texte chez lui exactement comme il a appris à le faire durant le stage de formation. La méthode systématise et canalise la démarche intuitive qui caractérise déjà un bon nombre de nationaux, c'est-à-dire celle qui consiste à comparer des versions.

5. La méthode aide à préciser et à rappeler au traducteur l'idéal d'une traduction basée sur le principe de "l'équivalent naturel le plus proche" de la formulation originale. Tout d'abord, la traduction sera l'équivalent de la base quant au sens (que la version de base et celle servant de modèle feront saisir à l'intéressé). Ensuite, elle sera naturelle dans la langue du traducteur (le modèle, qui est une restructuration naturelle en français, indique au traducteur jusqu'où il peut aller pour restructurer de manière admissible). Finalement, elle sera aussi proche que possible de la base, dans la mesure où cela est compatible avec la double exigence d'un style naturel et de la compréhensibilité dans la langue-cible.

6. La méthode incite à restructurer le texte et règle ce processus. La présence du modèle, qui peut être comparé avec la base, stimule l'effort de restructuration. Le modèle guide souvent le traducteur en lui montrant jusqu'où il lui est permis d'aller à cet égard. Quant à la base, elle l'aide à éviter les restructurations inopportunes.

7. La méthode permet au traducteur de travailler avec des versions déjà disponibles, sans qu'il lui soit nécessaire d'avoir recours à du matériel spécialement préparé à son intention. (Cependant, les exercices conçus par K. Barnwell fournissent des exemples utiles, en tout cas pour l'Afrique de l'Ouest.) C'est donc une méthode que le débutant peut appliquer avec un minimum de manuels auxiliaires et dont il pourra continuer à se servir une fois qu'il aura acquis de l'expérience.

Références:

Barnwell, K., 1980, Introduction to Semantics and Translation. Hertsley Green: SIL (Version française: SIL France).

Beekman, J., 1965, Notes on Translation with Drills, Santa Ana, California: SIL.

Larson, M., 1975, A Manual for Problem Solving in Bible Translation, Dallas: SIL.

David Clark

NOTRE PERE QUI ES AUX CIEUX

Le Dr David Clark est conseiller en traduction de l'ABU en Inde. - Cet article a paru en anglais dans la revue *The Bible Translator* (Vol. 30, n° 2, avril 1979, p. 210-213).

Traduction Monique Freiberg.

Père qui es/est aux cieux est une expression favorite de l'évangile de Matthieu. Elle intervient vingt fois sous des formes légèrement différentes dans cet évangile, contre une seule fois dans ceux de Marc (11.25) et Luc (11.13), et jamais dans celui de Jean.

Les différences de forme que l'expression revêt chez Matthieu sont mineures. La forme à laquelle les chrétiens sont le plus habitués est celle de Notre Père qui es aux cieux parce que c'est celle qui est utilisée en Mt 6.9 dans la prière du Seigneur. En fait, il s'agit du seul exemple où le pronom possessif *notre* fasse partie de l'expression. Le pronom possessif est *votre* (pluriel) dans dix passages de la 3e édition du texte grec de l'ABU (Mt 5.16; 5.45; 5.48, 6. 1; 6.14; 6.26; 6.32; 7.11; 18.14; 23.9) et *mon* dans neuf passages (Mt 7.21; 10.32; 10.33; 12.50; 15.13; 16.17; 18. 10; 18. 19; 18.35). L'article défini *les* est placé huit fois devant le terme *cieux* en grec (Mt 5.16; 6. 1; 6.9; 7.11; 7.21; 10.32; 10.33; 16.17) et cinq fois il n'est pas utilisé (Mt 5.45; 12.50; 18.10; 18.14; 18.19). Dans sept cas, la locution substantive *aux cieux* est remplacée par l'adjectif *céleste* (Mt 5.48; 6.14; 6.26; 6.32; 15.13; 18.35; 23.9). Toutes les combinaisons possibles de *mon* et *vôtre* avec *aux cieux*, dans *les cieux* et *céleste* apparaissent au moins deux fois.

Compte tenu de tous ces facteurs, il semble légitime de considérer que ces variantes sont fonction des contextes et ne reflètent pas de différence quant à la signification de base de l'expression. Aussi la question qui se pose aux traducteurs est-elle en principe la même pour les vingt passages où l'expression intervient.

PÈRE

Le choix d'une traduction pour le mot *père* ne présente habituellement aucune difficulté. Toutes les sociétés et toutes les langues ont forgé un terme qui désigne le père naturel ou biologique même si, dans certains cas, ce terme s'utilise parfois dans un sens élargi et inclut d'autres hommes de la famille, et particulièrement les frères du père. Il arrive cependant que la signification sociale du terme *père* présente un problème (plus que la signification naturelle). Dans la société juive, c'est au père qu'il appartenait de dispenser aux enfants amour, soins, subsistance et discipline: c'est ce qui sert de base à la comparaison entre Dieu et un père terrestre. Mais dans certaines autres sociétés, ces tâches reviennent normalement, en tout ou en partie, à un autre homme de la famille, par exemple au grand-père ou au frère aîné de la mère. C'est la raison pour laquelle certains traducteurs ont envisagé le recours à des expressions qui signifieraient *Notre Grand-père qui es aux cieux* ou *Notre Oncle qui es aux cieux*. Toutefois, des termes de ce genre détonnent dans le contexte judaïque qui est celui des textes bibliques et je n'ai connaissance d'aucun cas où le traducteur n'ait pas, en fin de compte, opté pour le mot qui signifie "père biologique".

LES CIEUX

Il est plus fréquent que surgisse un problème dans la recherche d'un équivalent au terme *les cieux*. En hébreu et en grec, le terme pour le ciel (au-dessus de nous) est le même que celui pour *les cieux* (demeure de Dieu). Dans plusieurs langues européennes modernes, les deux

termes sont soit identiques, soit clairement apparentés. En français, par exemple, “les cieux” et “le ciel”. Le cas de l'anglais, où il existe deux termes tout à fait différents, “heaven” (demeure de Dieu) et “sky” (ciel au-dessus de nos têtes), est plutôt exceptionnel.

Dans de nombreux passages où le terme les cieux (heaven) apparaît dans le texte biblique, un terme dont le sens de base est celui de ciel (sky) conviendra très bien. Mais dans l'expression qui nous concerne ici, Notre Père qui es aux cieux, le fait d'utiliser un terme équivalent de ciel (sky) risque d'induire le lecteur en erreur. Dans certaines langues, si l'on dit notre Père qui es au ciel, l'expression sous-entend que Dieu est “là-haut”, et il s'ensuit qu'il ne peut être “ici-bas” en même temps. Si donc les chrétiens apprennent à prier Notre Père qui es au ciel, ils écartent de fait Dieu du monde de leur vie et de leur expérience quotidiennes. Le terme de Père doit faire comprendre que Dieu est proche et important pour son peuple. Mais l'expression au ciel risque en quelque sorte de dissimuler ce message par un autre, faux celui-là, selon lequel Dieu serait distant et ne présenterait guère d'intérêt. Si cela se produisait, les chrétiens en arriveraient à se préoccuper davantage de répéter simplement le texte de la prière du Seigneur que de se réjouir d'une relation vivante avec Lui.

Par conséquent, il est nécessaire que le traducteur vérifie les significations sous-jacentes des termes traduisant les cieux ou céleste qu'il utiliserait dans ce contexte. Il importe de trouver une solution satisfaisante, parce que cette expression intervient dans la prière du Seigneur et deviendra familière à de nombreuses gens qui ne peuvent ou ne veulent pas lire les textes bibliques personnellement. C'est la raison pour laquelle elle peut jouer un rôle déterminant dans leur réaction vis-à-vis de l'Évangile. Si les termes utilisés ont pour effet de reléguer Dieu dans le lointain, il est peu probable qu'ils encouragent les gens à adopter une attitude positive envers l'ensemble de la Bonne Nouvelle chrétienne.

“LES CIEUX” DANS L'ÉVANGILE DE MATTHIEU

Examinons les passages du texte de Matthieu et des autres évangiles où intervient l'expression les cieux. Nous remarquons d'abord que Matthieu est le seul à se servir de l'expression royaume des cieux, et il y recourt environ trente fois. Matthieu utilise aussi cinq fois l'expression royaume de Dieu (3e édition du texte grec ABU, Mt 6.33; 12.28; 19.24; 21.31; 21.43), mais cette expression est plus fréquente en Marc, où elle apparaît quinze fois, et en Luc, où elle est utilisée plus de trente fois. Le point intéressant à noter est que souvent Marc et/ou Luc utilisent royaume de Dieu dans les passages exactement parallèles aux passages où Matthieu parle de royaume des cieux. Les exemples ci-dessous comptent parmi les plus caractéristiques (les citations sont extraites de la Bible Segond révisée):

MATTHIEU

MARC LUC

5.3 Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux

6.20 Heureux vous les pauvres, car le royaume de Dieu est à vous !

11. 11 En vérité, je vous le dis, parmi ceux qui sont nés de femmes, il ne s'en est pas levé de plus grand que Jean-Baptiste. Cependant le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui.

7.28 Je vous le dis, parmi ceux qui sont nés de femmes, il n'y en a pas de plus grand que Jean. Cependant, le plus petit dans le royaume de Dieu est plus grand que lui.

13.11 Jésus leur répondit: Parce qu'il vous a été donné de connaître les mystères du royaume des cieux, et qu'à eux cela n'a pas été donné.

4.11 Il leur dit: C'est à vous qu'a été donné le mystère du royaume de Dieu, mais pour ceux du dehors,
tous se passe en paraboles.

8.10 Il répondit: Il vous a été donné de connaître les mystères du royaume de Dieu: mais pour les autres, cela leur est dit en paraboles...

19.14 Et Jésus dit:

Laissez les Petits enfants, et ne les empêchez pas de venir à moi; car le royaume des cieux est pour leurs pareils.

10. 14 Jésus, en le voyant, fut indigné et leur dit: Laissez venir à moi les petits enfants, et ne les empêchez pas; car le royaume de Dieu est pour leurs pareils.

18.16 Et Jésus les fit appeler et leur dit: Laissez venir à moi les petits enfants et ne les empêchez pas; car le royaume de Dieu est pour leurs pareils.

19.23 Jésus dit à ses disciples: En vérité, je vous le dis, il est difficile à un riche d'entrer dans le royaume des cieux.

10.23 Jésus, regardant autour de lui, dit à ses disciples: Qu'il est difficile à ceux qui ont des biens, d'entrer dans le royaume de Dieu !

18.24 En le voyant, Jésus dit: Qu'il est difficile à ceux qui ont des biens d'entrer dans le royaume de Dieu!

Ce sont des passages de ce genre qui ont amené les spécialistes à la conclusion que royaume des cieux et royaume de Dieu ont exactement le même sens, mais que Matthieu se conformait habituellement à la coutume juive qui consistait à éviter une mention directe de Dieu. Il y substituait souvent le terme les cieux, qui remplaçait Dieu dans une figure de style appelée "euphémisme".

Cette coutume transparait occasionnellement dans les autres évangiles, et parfois même dans des passages où Matthieu ne l'adopte pas. En Marc 14.61, par exemple, le grand-prêtre demande à Jésus: "Es-tu le Christ, le Fils du Béni ?" Dans le passage parallèle, Matthieu 26.63, le sens est explicité sans euphémisme: "... Je t'adjure par le Dieu vivant, de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu". En Luc 15.18 et 21 (qui n'ont pas de parallèle en Matthieu et Marc), les paroles du fils prodigue sont: "Père, j'ai péché contre le ciel et envers toi". Ici, ciel est clairement un euphémisme pour Dieu.

Nous avons donc démontré que le terme les cieux/le ciel était souvent une façon d'éviter de nommer Dieu directement et que c'était l'évangile de Matthieu qui y recourait le plus. Existe-t-il des indices de ce que "cieux/ciel" ou "céleste" constituent parfois une façon d'éviter de mentionner Dieu dans l'expression Père qui es/est aux cieux/Père céleste ? Je pense que oui. L'expression votre Père céleste intervient en Mt 6.26 et 6.32. Ces versets ont pour parallèles Luc 12.24 et 12.30, et sont formulés comme suit (Bible Segond révisée):

MATTHIEU LUC

6.26 Regardez les oiseaux du ciel: Ils ne sèment ni ne moissonnent, ils n'amassent rien dans des greniers, et votre Père céleste les nourrit.

12.24 Considérez les corbeaux: Ils ne sèment ni ne moissonnent, ils n'ont ni cellier ni grenier: et Dieu les nourrit.

6.32 Car cela, ce sont les païens qui le recherchent. Or votre Père céleste sait que vous en avez besoin.

12.30 Car tout cela, ce sont les païens qui le recherchent.
Votre Père sait que vous en avez besoin.

Dans le premier exemple, Luc met Dieu là où Matthieu met votre Père céleste, et, dans le second, Luc met votre Père. Ceci suggère que les termes utilisés par Luc, votre Père et Dieu, peuvent tous les deux être considérés comme équivalents, du point de vue de leur signification, de votre Père céleste en Matthieu.

Dans un autre passage apparaissent des parallèles intéressants entre Matthieu, Marc et Luc, comme suit (Bible Segond révisée):

MATTHIEU MARC LUC

12.50 En effet, quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère et ma soeur et ma mère.

3.35 Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, ma soeur et ma mère.

8.21 Mais il leur répondit: Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique

Ceci donne à penser que les expressions mon Père qui est dans les cieux et Dieu sont également équivalentes du point de vue du sens.

Poursuivons nos recherches en vérifiant si les termes Dieu et Père sont utilisés conjointement dans les évangiles, dans des expressions telles que Dieu votre Père ou mon Père, Dieu.

Il est assez surprenant de constater que ces expressions n'apparaissent pas dans les évangiles de Matthieu, Marc ou Luc. Ce qui se rapproche le plus d'une expression de ce genre se trouve en Jean 6.27: Dieu le Père. L'utilisation conjointe de Dieu et Père est, bien sûr, très fréquente dans les épîtres du Nouveau Testament. Chacune des lettres signées de Paul mentionne Dieu notre Père ou Dieu le Père dans la salutation initiale, et, comme elle intervient souvent, cette façon de s'exprimer est entrée en usage dans le discours et les prières des chrétiens du monde entier.

CONCLUSION

Nous avons donc constaté trois faits:

(1) Seul Matthieu recourt aux expressions, qui lui sont propres, de Père céleste et Père qui est aux cieux.

(2) La coutume juive évitait souvent de nommer Dieu explicitement et utilisait de ce fait des euphémismes tels que cieux/ciel. Les passages parallèles en Marc et Luc suggèrent que cieux/céleste dans les expressions propres à Matthieu pourraient constituer un euphémisme de ce type.

(3) Matthieu, Marc et Luc n'utilisent jamais conjointement Dieu et Père.

Compte tenu de tous ces éléments, nous pensons qu'il serait tout à fait justifié de traduire Père qui est au cieux ou Père céleste dans l'évangile de Matthieu par mon/notre/votre Père, Dieu, ou Dieu mon/notre/votre/le Père. Le recours à ce procédé évite les problèmes posés par la traduction littérale de cieux/céleste, que nous avons examinés ci-dessus. Il permettra en même temps, de garder quelque chose d'une expression propre à Matthieu. Cette traduction n'ajoutera pas d'élément neuf à la signification du texte biblique, puisqu'elle est fréquente dans les lettres de Paul.

L'expression qui serait alors propre à Matthieu serait certes différente du grec de par sa forme, mais sa signification sous-jacente serait la même en substance. Cette traduction serait plus claire, parce qu'elle éviterait un euphémisme, et éviterait d'induire le lecteur en erreur, comme le ferait une traduction littérale. Voilà pourquoi l'on peut proposer que pour les cas où Père qui est aux cieux ou Père céleste pose un problème de traduction, les traducteurs envisagent, parmi les solutions possibles, une expression qui serait l'équivalent de Dieu le Père.

CAHIERS DE TRADUCTION BIBLIQUE N° 3 - 1984

Barclay Newman

Vers une traduction de “ Fils de l'homme ” dans les évangiles

Le Dr Barclay Newman, Conseiller en traduction de l'ABU, réside actuellement aux Etats-Unis. - Cet article a paru en anglais dans TB T (Vol. 21, N° 3, juillet 1970, p. 141-146).
Traduction Monique Freiberg.

La question de savoir comment traduire “ le Fils de l'homme ” a toujours été une calamité pour les traducteurs. Et s'il est vrai que “ la misère aime la compagnie ”, le traducteur sera peut-être quelque peu consolé d'apprendre que les exégètes et les théologiens du Nouveau Testament n'ont pas éprouvé moins de difficultés à tenter de comprendre l'origine et la signification de cette expression. Mais quel que soit le réconfort qu'il puise dans cette constatation, le traducteur recherche surtout un moyen de traduire cette périphrase de façon intelligible. L'étude que voici s'efforcera d'apporter une aide positive et pratique dans ce sens et prendra pour point de départ l'observation suivante.

I. Le cadre précis dans lequel cette expression doit être comprise est un mystère et le restera peut-être

Ni Jésus lui-même, ni les auteurs des évangiles n'ont fourni d'indication claire sur l'origine de cette expression. En outre, les recherches de la critique moderne concernant cette expression ont abouti à plusieurs théories, dont certaines sont étayées par des arguments solides, mais dont aucune ne recueille l'unanimité. Ceci nous fournit sans aucun doute une indication de la direction que vont prendre l'étude et l'analyse du contexte de “ Fils de l'homme ”. Les possibilités d'interprétation du contexte de ce terme que nous fournissent les sources juives et non juives seront de mieux en mieux mises en lumière, mais il est improbable qu'une théorie unique soit jamais acceptée par tous.

Cette observation n'est pas sans implications pour la traduction. Le traducteur n'est-il pas plus préoccupé de la signification de cette expression telle qu'elle est utilisée par l'auteur dans un contexte donné que de l'origine et des antécédents possibles de cette périphrase ? Quelle que puisse avoir été la source précise de l'expression pour notre Seigneur, cette dernière doit être traduite sur la base de la signification que lui ont conférée les auteurs des évangiles. Et pour ce faire, le traducteur doit rester dans le cadre des sources qu'il traduit, plutôt que spéculer sur les problèmes de l'origine et de l'histoire de l'expression dans les sources pré-chrétiennes. Il incombe au traducteur d'analyser les composantes de la signification de cette expression sur la base de son usage dans les évangiles eux-mêmes, en étant particulièrement attentif à son utilisation dans le passage qu'il traduit à ce moment-là. On ne peut jamais être absolument certain d'être sur la bonne voie dans la recherche des antécédents historiques de cette périphrase, ni de la signification précise que Jésus lui-même avait à l'esprit, parce que les spécialistes s'accordent à dire que, quelle que soit l'origine de cette expression, Jésus ne l'a pas reprise sans l'adapter à sa propre pensée. Toutefois, l'on peut atteindre un degré élevé de certitude et de consensus concernant la signification que cette expression revêt dans les évangiles; et la validité de cette assertion peut être étayée par le fait que, quelle que soit l'origine que les exégètes découvrent à cette périphrase, ils considèrent tous que dans les évangiles synoptiques, le “ Fils de l'homme ” apparaît fondamentalement sous deux rapports : (1) le Fils de l'homme terrestre, qui est rejeté, mis à mort et ressuscité d'entre les morts et

(2) le Fils de l'homme transcendant, qui vient dans la gloire, doté d'une autorité et d'un pouvoir divins.

II. Les auteurs des évangiles identifient toujours le Fils de l'homme comme étant Jésus

Les spécialistes du Nouveau Testament considèrent généralement que notre Seigneur utilisait ce titre pour faire allusion à sa propre personne lorsqu'il parlait du Fils de l'homme terrestre, mais certains pensent qu'il pouvait avoir à l'esprit une autre personne lorsqu'il parlait du Fils de l'homme venant dans la gloire. Toutefois, lorsque cette question est abordée du point de vue des auteurs des évangiles (ou de tout chrétien des premiers temps !), il est nécessaire de conclure que les évangélistes identifient toujours le Fils de l'homme comme étant Jésus et nul autre. L'examen de plusieurs passages où intervient le " Fils de l'homme " renforcera cette conclusion.

(1) LE FILS DE L'HOMME TERRESTRE, C'EST JÉSUS.

En Marc 2:10 (= Matt. 9:6 = Luc 5:24), Jésus déclare que le Fils de l'homme a, sur la terre, l'autorité de pardonner les péchés, et il poursuit en guérissant le paralytique, ce qui, en milieu juif, est une indication de ce que les péchés de l'homme ont été pardonnés. Ceci révèle clairement que Jésus, qui a guéri l'homme et déclaré ses péchés pardonnés, est le Fils de l'homme. Il n'y aurait pas de problème, si le texte de Matthieu ne donnait la réponse des foules: "Elles rendirent gloire à Dieu qui a donné une telle autorité aux hommes." Chez Matthieu, " hommes " fait allusion non aux hommes en général, mais à la communauté des croyants, et est en rapport avec le concept exprimé en Jean 20.33. Faut-il dès lors comprendre dans ce texte que, pour Matthieu, le Fils de l'homme était un concept collectif, Jésus étant son premier représentant et la communauté croyante une partie de son corps, pour ainsi dire ? Certains affirment qu'il s'agit là d'une interprétation possible, mais qu'il est risqué de vouloir faire passer ce sens dans la traduction, surtout que l'ensemble du contexte de Matthieu et la lecture de ce passage même (voir 9:6-7) font clairement ressortir que Matthieu identifie Jésus au Fils de l'homme sans ambiguïté. Mais si l'on adopte l'autre point de vue, le plus que l'on puisse en conclure est que, pour Matthieu, le Fils de l'homme glorifié avait donné certains pouvoirs et autorité à ses disciples (voir également la référence à Jean 20:33, citée plus haut). La controverse sur Bézéboul est à la fois intéressante et instructive à cet égard (Marc 3:20-30 = Matt. 12:22-32 = Luc 11: 14-23). Il s'agit d'un cas où la source de l'autorité qu'a Jésus de chasser les démons est mise en question, et les adversaires de Jésus l'accusent d'avoir partie liée avec Bézéboul. Jésus déclare que leur péché ne constitue pas seulement une attaque contre sa personne, mais aussi contre l'Esprit de Dieu parce que c'est l'Esprit de Dieu qui lui donne le pouvoir d'accomplir ces actes puissants (Matt. 12:28 = Luc 11:20). Les textes de Matthieu et de Luc se terminent par un jugement: "Si quelqu'un dit une parole contre le Fils de l'homme, cela lui sera pardonné; mais s'il parle contre l'Esprit Saint, cela ne lui sera pardonné ni en ce monde ni dans le monde à venir" (Matt. 12:32 = Luc 12: 10). Il n'y a pas de moyen d'é luder la comparaison. Jésus est le Fils de l'homme qui chasse les démons par la puissance du Saint-Esprit; et il est intéressant de noter que dans le verset parallèle de Marc (3:29), le Fils de l'homme n'est même pas mentionné : Jésus a chassé des démons, et ceci par la puissance de l'Esprit, mais ses ennemis ont dit qu'il l'a fait par un esprit mauvais (voir 3:28-30).

Plus révélateurs encore sont les passages des synoptiques dans lesquels un ou deux évangiles font allusion au Fils de l'homme, tandis que dans l'autre Jésus dit " Je ". Dans le texte de Matthieu relatant ce qui s'est passé à Césarée de Philippe, Jésus demande à ses disciples: " Au dire des hommes, qui est le Fils de l'homme ? " (16:13). Les versets parallèles en Marc et Luc se lisent " Qui suis je, au dire des hommes (Luc: " les foules ") ? " Ceci démontre que Jésus

lui-même disait parfois “ je ” et, dans d'autres circonstances, “ le Fils de l'homme ”, la première expression étant simplement une référence personnelle et la seconde une indication de sa position. Il est intéressant de noter, en outre, que, dans un passage aussi important que celui-là, les auteurs de l'Évangile acceptaient de laisser coexister les deux traditions. Finalement, il n'est pas sans signification que Matthieu lui-même pare aux erreurs de compréhension possibles de ses auditeurs par le biais de la question que Jésus pose ensuite à ses disciples: “ Qui dites-vous que je suis ? ” (16:15). Ce passage en Matt. 16:13 est en relation avec celui de Marc 8: 31 (= Matt. 16:21 = Luc 9: 22), où l'on trouve exactement l'inverse du cas exposé ci-dessus. En effet, dans cette première annonce de la passion de Jésus, Marc et Luc utilisent “ le Fils de l'homme ”, mais Matthieu “ je ”¹. Voir aussi Matt. 5:1 et Luc 6:22.

(2) LE FILS DE L'HOMME TRANSCENDANT, C'EST JÉSUS.

Une fois de plus, il ne fait guère de doute que les auteurs des évangiles voulaient que Jésus soit considéré comme faisant allusion à sa propre personne, même dans ces passages plus difficiles. On pourrait comparer, par exemple, Luc 12:8 (“ Je vous le dis: quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, le Fils de l'homme aussi se déclarera pour lui devant les anges de Dieu ”) à Matt. 10:32 (“ Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, je me déclarerai moi aussi pour lui devant mon Père qui est aux cieux ”).

Un dernier exemple. En Matt. 19:28, Jésus dit à ses disciples: “ En vérité, je vous le déclare: Lors du renouvellement de toutes choses, quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous qui m'avez suivi, vous siégerez vous aussi sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israël ”. Le texte de Marc ne contient pas de verset parallèle à celui-ci, bien qu'il comporte tout ce qui précède et suit ce verset dans la version de Matthieu (faut-il attribuer cette omission à l'intérêt que Marc portait aux non-Juifs ?); et le texte de Luc place une déclaration très intéressante de Jésus dans un contexte différent: “Et moi, je dispose pour vous du Royaume comme mon Père en a disposé pour moi: ... et vous siégerez sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël ” (Luc 22:29-30). Je ne veux pas suggérer par là que le traducteur doive forcer les passages parallèles des évangiles à concorder du point de vue de leur formulation ou de leur signification (il faut permettre à chaque auteur d'exprimer ce qu'il veut dire), mais il est évident que tant Matthieu que Luc entendent par la venue du Fils de l'homme celle de nul autre que Jésus. En fait, il est hors de doute que Marc comprenait également Jésus dans cette optique (voir Marc 8. 38; 13:26; 14:62). Pour les auteurs des synoptiques, le Fils de l'homme c'est Jésus et Jésus est le Fils de l'homme; aucune autre identification n'est possible.

Dans les synoptiques (et aussi dans l'évangile de Jean), cette expression n'est utilisée que par Jésus lui-même, et comme les auteurs interprètent toujours le Fils de l'homme comme étant Jésus, cette observation a des implications immédiates et pratiques pour le traducteur. Ceci signifie que, particulièrement dans les langues où la troisième personne du discours n'est jamais (ou rarement) utilisée comme équivalent de la première personne, le traducteur doit chercher un moyen d'établir clairement pour ses lecteurs la relation (Fils de l'homme Jésus). A cet effet, la formule la plus simple sera peut-être, dans la plupart des cas: “ moi, qui suis le Fils de l'homme ”. Bien qu'il s'agisse là d'une décision fondée, il existe quelques cas où le recours à une technique de ce genre pourrait s'avérer difficile, notamment dans les passages où Jésus annonce la venue future du Fils de l'homme, alors que lui-même est encore parmi ses disciples. La plupart de ces passages ne posent pas de problèmes en ce qui concerne la perspective temporelle, mais certains le pourraient. Par exemple, Matt. 22:44, mis à la première personne, pourrait constituer une source de difficultés parce qu'au moment où Jésus parle, il n'est pas encore allé ailleurs. Toutefois, le lecteur sera probablement moins embarrassé par cela que par un discours de Jésus où celui dont il parle a l'air d'être une autre

personne que lui-même (c'est-à-dire un Fils d'homme). Serait-il erroné de traduire, dans des contextes de ce genre, “ lorsque moi, le Fils de l'homme, je reviendrai ” puisque tel est sûrement le sens ?

Les deux remarques ci-dessus permettent valablement la conclusion suivante: il n'est pas seulement possible, mais nécessaire de traduire cette expression en y introduisant la première personne du discours si le traducteur veut que le lecteur moyen comprenne que Jésus se désigne lui-même et non un autre. Il est possible, ici, d'établir une analogie entre les utilisations de “ Fils de l'homme ” et la nature des référents nominaux et pronominaux dans la structure hébraïque du discours. Quiconque s'est déjà efforcé de traduire la littérature prophétique ou poétique de l'Ancien Testament a été frappé du fait que, dans une même déclaration, le Seigneur peut parler en disant “ je ” ou à la troisième personne en disant, par exemple, “ le Seigneur ” ou “ le Seigneur tout-puissant ”. Il arrive, en outre, que les prophètes ou les rois aient recours, dans un passage donné, au même genre d'alternance, se désignant dans une ligne comme “ je ” et dans la ligne suivante comme “ votre serviteur ” ou “ le roi ”. Ceci nous révèle une caractéristique de la langue hébraïque dont le traducteur doit tenir compte (ces conclusions s'appliquent également au grec du Nouveau Testament, parce qu'il s'agit de grec sémitisé, c'est-à-dire d'expressions grecques qui ont souvent des significations hébraïques et sont structurées selon les formes de la pensée juive plutôt que grecque). Ainsi, dans un même discours, un orateur peut se désigner lui-même soit à la première personne (je), soit à la troisième personne en recourant à une périphrase décrivant son état ou sa position. Des changements similaires de personne dans un même discours se retrouvent dans les narrations de l'Ancien Testament, et apparaissent même dans les évangiles. Les spécialistes ont fait observer depuis longtemps que l'expression araméenne *bar nasha* (lit. “ fils d'homme ”) était utilisée de cette façon comme équivalent de “ je ” et même les biblistes les plus radicaux admettent généralement qu'à l'occasion, Jésus se désignait lui-même en utilisant le titre “ Fils de l'homme ”. En fait, ce titre était manifestement synonyme, pour lui, de “ je ”, comme les passages déjà étudiés le font apparaître.

Le problème de la traduction réside toutefois dans le fait que de nombreuses langues dans lesquelles “ le Fils de l'homme ” est restitué, ne comprennent pas cette expression comme l'équivalent d'une première personne du discours, et le lecteur moyen s'égare complètement si ce passage est traduit sans qu'aucune référence à la première personne y soit attachée. Il n'est pas douteux que de nombreux lecteurs de langue française ne se rendent pas compte de ce que “ Fils de l'homme ” est une première personne du discours, même si le français emploie parfois une troisième personne comme équivalent de la première personne. Mais pensez aux confusions que cela peut entraîner pour des lecteurs dont la langue ne recourt pas à ce procédé, du moins pas aussi fréquemment que le Nouveau Testament. L'équivalent le plus proche et le plus naturel de “ Fils de l'homme ” dans la plupart des langues serait une première personne du discours; une technique de ce genre n'est pas seulement légitime mais impérative pour que la signification soit effectivement communiquée.

III. Le “ Fils de l'homme ” n'est pas seulement l'équivalent d'une première personne du discours, mais est aussi un titre ayant une signification propre.

Traditionnellement, la signification de ce titre a été recherchée soit dans la spéculation sur ce qu'il devait avoir signifié dans l'esprit du Seigneur. Il existe un troisième procédé, qui est plus réaliste: une analyse de la signification de “ Fils de l'homme ” basée sur la fonction et le rôle de cette expression dans les divers contextes où elle apparaît dans les évangiles. La logique de cette démarche réside dans la thèse selon laquelle les auteurs des évangiles ont sûrement choisi les paroles de Jésus qui, à leurs yeux, permettaient de comprendre correctement la personne et la fonction du “ Fils de l'homme ”; et le fait même que les auteurs présentent si

uniformément le Fils de l'homme renforce cette thèse. Il est vrai que chacun des auteurs synoptiques souligne un aspect légèrement différent, et que la terminologie utilisée dans l'évangile de Jean est suffisamment différente pour justifier un traitement distinct, mais les attributs de base du Fils de l'homme tels que les voient les quatre évangélistes sont essentiellement les mêmes.

(1) Le Fils de l'homme parle et agit avec une autorité divine.

Il a l'autorité de pardonner les péchés (Marc 2: 10 Matt. 9:6 = Luc 5:24); il est “ maître du sabbat ” (Marc 2:28 = Matt. 12:8 Luc 6:5); et par la puissance de l'Esprit de Dieu, il chasse les démons (Marc 3:20-30) = Matt. 12:22-32 = Luc 11:14-23). Sa présence même est un témoignage divin accordé aux hommes de sa propre génération (Matt. 12:40 = Luc 11:30); et son autorité s'étend à tous les hommes (voir § 5 ci-dessous).

(2) Le Fils de l'homme obéit entièrement à Dieu.

Il ressort clairement de chaque référence au Fils de l'homme que son rejet par les hommes, sa mort, sa résurrection et sa glorification résultent de son absolue obéissance à Dieu.

(3) Le Fils de l'homme accepte les limites inhérentes à la condition humaine.

Non seulement il souffre et meurt, comme tous les autres hommes, mais durant toute sa vie il accepte les limites de l'existence humaine (Matt. 8:20 = Luc 9:58).

(4) Le Fils de l'homme est venu racheter les hommes

(Marc 10:45 = Matt. 20:28).

(5) Le Fils de l'homme est celui que Dieu a désigné pour être le juge de tous les hommes.

La façon dont les hommes agissent envers lui déterminera la façon dont Dieu les recevra ou les rejettera (Marc 8:38 = Matt. 16:27 = Luc 9:26); et bien qu'actuellement il puisse être jugé par des tribunaux humains, il reviendra, fort de l'autorité divine, pour juger tous les hommes (Marc 14:62 = Matt. 26:64 = Luc 22:69).

Comme nous l'avons déjà fait remarquer ci-dessus, les caractéristiques essentielles du Fils de l'homme sont les mêmes dans l'évangile de Jean que dans les synoptiques, bien qu'une terminologie différente y soit utilisée. Son autorité divine se reconnaît en ce qu'il vient du ciel et y retourne (3:13; 6:62). Tout ce qu'il fait est fait dans la soumission à Dieu, et par sa mort il atteste de la réalité de son humanité. Il est le médiateur entre le ciel et la terre, et il donne la vie éternelle à l'humanité (1:5 1; 6:27). Les hommes le mettent à mort, mais sa mort est en même temps sa glorification et le jugement de ceux qui l'ont tué (3:14).

Il ressort des observations réunies dans le présent article que l'on est fondé à conclure ce qui suit pour la traduction de “ Fils de l'homme ”.

(1) Le traducteur doit traduire cette expression de façon telle qu'il apparaisse immédiatement aux lecteurs que Jésus se désigne lui-même, et non une autre personne. Autrement dit, il importe de recourir, dans la langue d'arrivée, à un procédé littéraire qui indique que dans le contexte d'origine, le “ Fils de l'homme ” équivalait à une première personne du discours. Le procédé le plus simple dans la plupart des cas consisterait sans doute à préciser “ moi, qui suis le Fils de l'homme ”.

(2) Une restitution littérale de l'expression “Fils de l'homme ” constitue au mieux une traduction de sens zéro dans la plupart des langues, et au pire implique exactement ce qu'il ne faudrait pas. Par exemple, dans certaines langues l'expression “ Fils de l'homme ” équivaut à “ fils d'un homme ”, c'est-à-dire qui a un père humain, ce qui nie la naissance virgine.

Le traducteur doit rechercher dans la langue d'arrivée une expression descriptive qui mette en relief le fait que le Fils de l'homme est celui qui parle et agit avec une autorité divine, parce que telle semble la composante centrale de sa signification, et celle qui la distingue le plus clairement de la signification d'autres titres appliqués à Jésus dans le Nouveau Testament. En outre, les autres composantes de ce terme sont très clairement marquées dans les différents passages où le Fils de l'homme est mentionné, et la plupart d'entre elles proviennent de celle-ci. Des expressions telles que “ celui qui est devenu homme ” ou “ l'homme envoyé de la part de Dieu ” ont été utilisées dans un certain nombre de langues, parce que toutes deux mettent en relief tant son origine divine que la réalité de son humanité, concepts qui sont réunis dans la signification de cette expression telle qu'elle apparaît dans le Nouveau Testament. Pour terminer, une remarque: il se peut que Jésus ait utilisé ce titre d'une façon voilée et énigmatique au cours de sa vie. Il semble en effet avoir choisi une expression qui soit immédiatement comprise comme une première personne du discours, mais qui oblige ses auditeurs à prendre une décision sur son identité. Mais les auteurs des évangiles font ressortir clairement qu'ils comprennent que le Fils de l'homme est Jésus. Pour le traducteur, cela implique qu'il doit traduire cette expression par un concept qui communique la signification du terme plutôt que par une expression qui tente de ressembler à un titre énigmatique. Le contexte fera comprendre que les disciples de Jésus n'ont pas saisi toutes les implications de cette expression au début (et ses adversaires, jamais), mais il incombe au traducteur de veiller à ce que ses lecteurs ne manquent pas de se rendre clairement compte de ce que Jésus est le Fils de l'homme, et de ce qu'il parle et agit avec l'autorité de Dieu !

Rudolf Kassühlke

ESSAI DE TRADUCTION A EQUIVALENCE DYNAMIQUE DE "BASILEIA TOU THEOU "

Le Dr Rudolf Kassühlke es(conseiller en traduction de l'ABU à Stuttgart. - Son article a paru en anglais dans TBT (Vol. 25, n ' 2, avril 19 74, p. 236-238).

Traduction Monique Freiberg.

Basileia tou theou, qui se traduit normalement par “ Reich Gottes ” (le Royaume de Dieu) ou “ Herrschaft Gottes ”(le règne de Dieu) est sans nul doute l'un des concepts les plus importants du Nouveau Testament. Mais si cette traduction paraît évidente à première vue, elle ne va plus du tout de soi dès que l'on se demande ce que le lecteur y percevra. En préparant la nouvelle traduction en allemand du Nouveau Testament, Die Gute Nachricht, nous avons été confrontés à un problème: le mot “ Reich ”, en allemand, désigne une zone précisément déterminée ! La traduction littérale du mot “ Himmelreich ” (Royaume des cieux) dans l'évangile de Matthieu prêle dangereusement à confusion, parce que le lecteur risque de penser qu'il s'agit d'un endroit déterminé dans le ciel. En fait, basileia tou theou signifie le règne de Dieu comme événement, et donc la sphère dans laquelle ce règne devient réalité ainsi que tout ce que l'homme s'attend à trouver en corollaire de ce règne. Le terme “ Herrschaft ” (le règne), la seconde traduction possible en allemand, ne fournit pas non plus une solution acceptable parce que les jeunes lecteurs, en particulier, considèrent ce mot comme autoritaire. A cause de ses connotations négatives, il est impossible d'utiliser ce terme pour faire passer des idées extrêmement positives.

Pour un Juif de l'époque de Jésus, l'expression basileia tou theou évoquait tout le bien qu'il espérait recevoir de Dieu. Voilà pourquoi la question, pour le traducteur, ne devrait pas

seulement être: comment traduire cette expression ? Il ne peut y répondre de façon satisfaisante qu'en se demandant simultanément: comment faire ressortir les aspects positifs de cette tournure ? Le lecteur percevra-t-il l'espérance joyeuse et pleine de confiance que recouvrent ces mots ?

Comme nous ne trouvions pas, en allemand, d'équivalent court et satisfaisant, nous avons dû approfondir nos recherches. Nous avons ainsi découvert que le point de départ de l'expression grecque est, en hébreu, *malkut Jahveh*, qui ne s'emploie sous cette forme que dans la littérature rabbinique, et non pas dans l'Ancien Testament. L'Ancien Testament comporte en quelques rares passages des expressions pronominales qui sont habituellement traduites par “*sein Reich*” (son empire), “*dein Königtum*” (ta royauté) ou des termes équivalents. Le point de départ de l'expression rabbinique est une proclamation de l'Ancien Testament, qui apparaît avec une fréquence particulière dans la deuxième partie du livre d'Ésaïe, “*Jahveh est devenu Roi*”.

A la suite de cette découverte, nous nous sommes demandés s'il ne faudrait pas faire le contraire, et traduire l'expression grecque par une proclamation. De cette façon, il serait certainement plus facile de faire ressortir les connotations positives. Mais que fallait-il proclamer ? “*Jahveh est devenu Roi*” ne convient pas dans le contexte du Nouveau Testament.

Voilà pourquoi nous avons dû déterminer ce que *basileia tou theou* signifie dans chaque contexte. Notre investigation s'est avérée plus fructueuse que prévu. Voici les sens qui se sont dégagés:

- 1 . Dieu établit son règne
2. Dieu détruit ses ennemis
3. Dieu élimine le péché, la maladie, la souffrance et la mort
4. Dieu achève son oeuvre (en tant que créateur et rédempteur)
5. Dieu appelle les hommes à la communion avec lui
6. Dieu renouvelle le monde
7. Les hommes se soumettent à la loi de Dieu
8. Les hommes sont totalement en communion avec Dieu
9. Les hommes vivent dans un monde renouvelé

Nous n'avons pas voulu d'une traduction concordante qui utiliserait partout les mêmes termes mais n'exprimerait jamais rien de concret. Toutefois, neuf traductions différentes nous ont paru un nombre beaucoup trop élevé. En approfondissant encore nos recherches, nous avons constaté que certaines des significations énumérées ci-dessus étaient implicites dans d'autres. Le sens 1 contient le 2 et le 3; le 3 et le 5 sont contenus en 4; et le 5 pourrait également être contenu dans le 7. Quant aux sens 7, 8 et 9, ils sont, tout compte fait, la réponse des hommes à 1, 4 et 6. Les sens 1 et 6 sont donc fondamentaux pour le traducteur.

La traduction allemande est basée sur les principes suivants: dans les contextes où l'accent est mis sur quelque chose qui se passe au moment même, on a recours à la proposition “*Dieu veut établir son règne maintenant*”. Dans cette proclamation, le mot *Herrschaft* (règne) ne comporte plus de connotations négatives. Dans les contextes où l'accomplissement de l'événement est considéré comme à venir, même s'il a déjà commencé avec Jésus, les mots “*Lorsque Dieu aura achevé son oeuvre alors...*” sont utilisés. Dans les passages où il est question de voir la *basileia* ou d'entrer dans la *basileia*, nous avons traduit par “*le nouveau monde de Dieu*”. Dans chaque cas, il a fallu s'assurer avec soin de l'adéquation de la tournure choisie avec la structure du discours du passage en question.

Les versets suivants (traduits de Die Gute Nachricht) serviront d'illustration:

Matthieu 4:17 : Dès ce moment, Jésus se mit à annoncer son message: “ Changez de comportement ! Dieu veut établir son règne maintenant et achever son oeuvre ! ” (Ces deux sens sont explicités parce qu'il s'agit ici d'une déclaration générale au début du ministère de Jésus).

23b Il enseignait dans les synagogues et proclamait la Bonne Nouvelle: Dieu allait à présent établir son règne et achever son oeuvre.

Matthieu 5: 3b ... parce qu'ils vivront avec lui (Dieu) dans le monde nouveau.

10b ... parce qu'ils vivront avec lui (Dieu) dans le monde nouveau.

20 C'est pourquoi je vous le dis: vous n'entrerez jamais dans le nouveau monde de Dieu si vous n'accomplissez pas mieux sa volonté que les maîtres de la loi et les Pharisiens.

Matthieu 6: 10a :Viens établir ton règne !

33 Veillez avant tout à vous soumettre à son règne et à faire ce qu'il demande; alors il vous fournira tout le reste.

Matthieu 13:19a Il y a des gens qui ont entendu la Bonne Nouvelle, que Dieu veut établir son règne; mais ils ne la comprennent pas.

24 Il en est du nouveau monde de Dieu comme d'un homme qui avait semé du bon grain dans son champ.

44a Il en est du monde nouveau, auquel Dieu appelle les humains, comme d'un trésor enfoui dans un champ.

47 Quand Dieu établit son règne, c'est comme quand un filet est jeté dans le lac et qu'on attrape toutes sortes de poissons.

Matthieu 25: 1 Quand Dieu achèvera son oeuvre, cela se passera comme dans l'histoire suivante: dix jeunes filles sortirent avec leurs lampes pour aller à la rencontre du marié.

Jean 3:3 Jésus répondit: “Je te l'affirme: seul celui qui est né de nouveau pourra voir le nouveau monde de Dieu.

Rachel Angogo Kanyoro

PROPOSITION DE LIGNES DIRECTRICES POUR LA RECHERCHES EN MATIÈRE DE TRADUCTION EN AFRIQUE

Le Dr Rachel Kanyoro est conseillère en traduction au Centre régional africain de l'ABU à Nairobi (Kenya). - Cet article a paru dans TBT (Vol. 34, n° 1, janvier 1983, p. 101-106). Traduction Monique Freiberg.

A la fin de 1980, le Centre régional africain de l'Alliance biblique universelle recensait 499 éditions de textes bibliques en Afrique, soit 241 livres bibliques séparés, 156 Nouveaux Testaments et 102 Bibles. Le même rapport constatait que la Bible complète n'était traduite que dans six pour cent des 1.600 langues parlées en Afrique (voir l' " UBS Bulletin ", numéro 122-123). Plus déconcertant encore est le fait que 75 à 90 % de tous les textes bibliques édités constituent des " traductions difficiles à comprendre, inexactes ou peu claires de la parole de Dieu " (rapport annuel présenté par le Coordinateur général des Traductions au Comité régional africain en sa session de mars 1981). Ce pourcentage élevé de traductions insatisfaisantes laisse supposer que bon nombre de traductions sont inutilisables, inutilisées, utilisées partiellement ou utilisées sans être entièrement comprises.

A la Conférence triennale de l'ABU sur la Traduction réunie en Crète en 1981, la discussion a fait apparaître que cette situation résulte entre autres du trop petit nombre de traducteurs et de spécialistes de l'exégèse ainsi que de moyens financiers trop restreints. Les problèmes que l'Afrique doit chercher à résoudre peuvent se résumer comme suit:

LES LANGUES

1. Multiplicité des langues et des dialectes, et notre connaissance insuffisante de leurs classifications et de leurs rôles, ou
2. Connaissances linguistiques, mais connaissance sociologique insuffisante des situations locales.
3. Modifications constantes (pour des raisons souvent politiques) du rôle que les langues jouent au plan national.
4. Absence de critères simples pour l'identification des types de langues à choisir et des démarches à suivre, surtout pour le choix des langues dans lesquelles la Bible doit être traduite ou celui des dialectes standard à utiliser pour les matériaux écrits.
- 5 Les décisions prises à l'échelle locale quant à la réalisation d'une traduction dans une langue déterminée sont souvent inspirées par des sentiments patriotiques subjectifs de défense d'une langue plutôt que par le désir de mettre sur le marché des textes bibliques rédigés dans une langue simple et courante.
6. Petit nombre d'orthographe stabilisées et modifications fréquentes de ces orthographe, ici encore découlant souvent de décisions politiques.

LES TRADUCTIONS

Vu le peu de ressources disponibles et la diversité des lecteurs, le seul objectif réaliste est celui de la traduction en langue courante. Il reste cependant des problèmes dans les domaines suivants:

- 1 . Recours persistant à la traduction littérale de versions anglaises et françaises calquées sur le grec et l'hébreu, sans que la pratique de l'idiome local soit suffisamment prise en considération.
2. Persistance de l'utilisation de formes archaïques de la langue cible, sous prétexte que les jeunes " gâtent " la langue, qu'ils ne connaissent pas la vraie langue ou que, de cette façon, la vraie langue peut être défendue.
3. Opposition conservatrice aux nouvelles méthodes de traduction qui attachent plus d'importance à la signification du message qu'à la forme dans laquelle ce dernier a été primitivement transmis.
Acceptation inconditionnelle, surtout de la part des responsables des Eglises, des traductions anciennes, inexactes, due au respect qu'ils ont acquis à leur égard au fil des ans.
5. Dans certains cas, les autorités ecclésiastiques insistent encore pour obtenir des traductions séparées (par exemple, protestantes ou catholiques), ce qui nuit au partage des ressources.

6. Manque d'intérêt et d'initiative des Eglises pour la traduction en général et en particulier pour les traductions nouvelles.

LES LECTEURS

Le public que chaque traduction doit atteindre est trop vaste et trop diversifié. Dans presque tous les cas, la traduction est censée convenir à tous les groupes d'âge, à tous les niveaux d'instruction, et aux nouveaux convertis autant qu'aux chrétiens plus avancés. Il est même des cas où des Portions (publications d'un livre biblique) sont utilisées pour un public non-chrétien (par exemple, musulman) autant que pour des chrétiens. La multiplicité des cultures dont les lecteurs sont issus n'est pas prise en considération lors de la traduction des Portions; et enfin, les besoins des nouveaux lecteurs ne sont pas identifiés, si bien que les séries de l'ABU pour nouveaux lecteurs sont parfois traduites de façon routinière à partir du français, de l'anglais, du portugais ou de l'espagnol.

LES NORMES

On constate que l'Afrique manque d'une manière générale de traductions de haute qualité, parlantes et exactes. Les normes sont peu élevées à cause de tous les autres problèmes cités dans le présent article, dont les plus importants sont les suivants:

1. Le manque de traducteurs disposant d'un solide bagage, surtout pour ce qui est du grec et de l'hébreu, et de connaissances suffisantes de l'anglais et du français.
2. Le manque d'exégètes dans les équipes de traduction.
3. L'insuffisance du temps et de l'attention que le conseiller peut consacrer à l'équipe de traduction à cause du manque de personnel à ce niveau.
4. Un trop grand nombre de projets mis en oeuvre simultanément, ce qui aboutit à une trop grande dispersion des capacités.
5. Le choix arbitraire des traducteurs pour l'ensemble du travail. Les traducteurs s'expriment parfois dans les dialectes différents, ce qui aboutit à la réalisation de versions multi-dialectales dites "unifiées" (en anglais, les "Union versions" dans de nouvelles langues qui sont inacceptables pour les publics visés.

LES TRADUCTEURS

Les problèmes que pose la recherche de bons traducteurs de la Bible sont très nombreux. Ils résultent souvent du peu de considération attaché à ce travail, que ce soit par les candidats traducteurs eux-mêmes ou par les organismes à qui il incombe de les libérer pour la traduction. Voici quelques-uns des problèmes qui se sont posés dans ce domaine:

1. Il existe dans une langue un nombre si restreint de locuteurs instruits que le gouvernement, l'Eglise et d'autres employeurs sont en concurrence pour s'attacher leurs services. La plupart du temps, le candidat place la tâche de traduction de la Bible au bas de sa liste personnelle. Il se peut que cela tienne à des raisons financières (par exemple, le gouvernement offre un salaire plus élevé), mais c'est souvent une question de prestige. La fonction de chef de district, par exemple, est beaucoup plus estimée que celle de traducteur de la Bible.
2. Lorsque les Eglises sont pressenties pour fournir un traducteur, elles opèrent souvent un choix parmi les personnes chargées de peu de responsabilités, même si ces dernières sont moins compétentes. En Afrique, la traduction de la Bible ne figure pas encore parmi les tâches prioritaires du programme des Eglises.
3. Les responsables ecclésiastiques considèrent souvent que pour un traducteur, l'âge constitue le facteur majeur de qualification; ils délèguent donc leurs membres les plus âgés. Deux raisons sont invoquées à l'appui de cette position. Tout d'abord, "le vieil homme connaît bien la langue". Ici la langue source, que ce soit l'hébreu ou le grec ou même l'anglais ou le français est reléguée au second plan. Ceci révèle une erreur d'appréciation, puisque la

traduction implique le transfert d'un message d'une langue dans une autre, et toutes deux exigent un même respect. La seconde raison citée est que certaines personnes ont atteint l'âge de la retraite, et la traduction de la Bible est vue comme une tâche simple qu'un vieil homme fatigué peut réaliser s'il lui reste un minimum d'énergie. Ni l'un ni l'autre de ces facteurs ne sont favorables à la rédaction de traductions de qualité. Un traducteur doit être choisi en fonction de ses aptitudes, qu'il soit bon styliste, bibliste, linguiste, ou réunisse toutes ces qualités. Les jeunes gens instruits qui ont acquis un bagage grâce à la formation dont ils ont bénéficié ne devraient pas être disqualifiés parce qu'ils n'ont pas une très longue pratique de leur langue locale. La meilleure solution est celle d'une équipe où tous ces talents sont représentés de façon équilibrée.

LE MESSAGE

Nous avons signalé au passage à quel point le public-cible de chaque traduction est hétérogène. L'effet du message des textes bibliques sur le public visé n'a pas encore fait l'objet de recherches jusqu'à présent. Il nous faut trouver réponse aux questions suivantes: Quels sont les textes bibliques qui permettent à nos différents publics de comprendre le message ? Les aides aux lecteurs fournies par la communauté internationale des sociétés bibliques (par exemple, les bandes dessinées) sont-elles adaptées aux besoins de l'Afrique ? Quelles sont les illustrations adéquates ? Quelles sont les Portions les plus appropriées ? Quels sont les types d'aides qui pourraient répondre aux besoins propres à l'Afrique, qu'elles soient ou non réalisées dans le cadre de notre communauté internationale ? En tant qu'Africains, comment allons-nous éviter que les textes bibliques soient utilisés plutôt comme fétiches ou pour des commémorations ? Comment faire en sorte que les textes bibliques réveillent les consciences et touchent les coeurs ?

LES OBJECTIFS DE LA DÉCENNIE 1980

Il ne suffit pas d'établir la liste des nombreux problèmes auxquels la traduction biblique est confrontée en Afrique. Il nous faut également examiner le côté pratique de ce travail. Nous devons aborder ces problèmes de façon réaliste avec les ressources dont nous disposons, autrement dit, nous couper un morceau d'igname que nous puissions avaler sans nous étrangler.

LES PRIORITÉS

Traduire les textes bibliques dans les quelque 1 600 langues qui existent en Afrique est tout à fait irréaliste. Aussi, pour fournir aux populations du continent, dans une langue qu'elles comprennent, des traductions fidèles et faciles à lire, nous devons établir des priorités. Nous proposons de créer trois catégories de langues selon leur importance dans le cadre du système de priorités existant dans le pays. Quel que soit le pays, le premier objectif doit être de réaliser des traductions de haute qualité, en langue courante, selon les principes de l'équivalence dynamique, et ce, dans les langues nationales et les principales langues vernaculaires.

(a) Les “ langues de Chiang Mai ”, langues nationales et officielles

La session 1981 du Conseil de l'ABU de Chiang Mai, en Thaïlande, a résolu que l'un des objectifs de l'ABU pour la décennie 1980 serait de réaliser des traductions de qualité, premièrement pour les langues comptant au moins un million d'alphabétisés, et deuxièmement, pour celles parlées au moins par un million de personnes. Le Centre de Traduction de la Région africaine de l'ABU vient d'établir une liste de ces langues. Pour bon nombre d'entre elles, on organise actuellement le travail en vue d'une traduction nouvelle pour autant qu'il ne soit pas déjà en cours. Toutefois, le concept de “ langues de Chiang Mai ” est très restrictif pour certains groupes de langues en Afrique. A la lumière de certains exemples

locaux, la Région Afrique de l'ABU a décidé d'accorder une attention égale à toutes les langues nationales ou officielles. Au Zaïre, par exemple, le français est la langue officielle, mais il existe quatre langues nationales différentes: le kituba, le lingala, le swahili et le tshiluba. Elles entrent toutes dans le cadre des "langues de Chiang Mai", mais si tel n'était pas le cas, il importerait d'y être également attentif du fait qu'elles ont été déclarées langues nationales au Zaïre. Ce critère supplémentaire permettra de tenir compte des petits pays qui n'ont pas de "langues de Chiang Mai" mais qui attachent beaucoup d'importance aux langues qu'ils ont déclarées être langues nationales. Notre objectif doit être de réaliser une Bible dans toutes ces langues au cours de la présente décennie.

(b) Les langues secondaires importantes

Ici encore, les langues de cette catégorie ne doivent être identifiées qu'en examinant la façon dont chaque pays classe ses propres langues. En Côte d'Ivoire, par exemple, le dioula entrerait dans la catégorie des langues secondaires importantes, de même que le runyoro-rutoro en Ouganda, le mandinka et le séréré au Sénégal. Au cours des années 1980, l'effort devrait porter pour un petit nombre de langues de cette catégorie sur un Nouveau Testament et quelques livres de l'Ancien Testament en version courante. Le nombre total de langues de cette catégorie est probablement très élevé. Il importe d'examiner chaque situation individuellement mais sans oublier que la traduction du Nouveau Testament et de Portions de l'Ancien Testament dans ces langues fait partie de nos priorités.

(c) Les langues minoritaires

Pour les petites langues où il n'existe pas de traductions, et où le besoin est attesté par la croissance de l'Eglise dans la région, il faut réaliser des Portions courtes. Nous ne serons en mesure d'établir si les textes bibliques suscitent assez d'intérêt qu'en réalisant et en diffusant quelque chose dans ces langues. Si, dans une certaine langue, on constate que l'intérêt de l'Eglise persiste, les travaux de traduction doivent se poursuivre en vue d'un Nouveau Testament.

COMBIEN DE PROGRAMMES ?

Pour décider du nombre des programmes que l'ABU peut entreprendre dans chacune des trois catégories, il importe de tenir compte des facteurs suivants

Le personnel

1. Il est nécessaire qu'une équipe qualifiée composée de deux ou trois traducteurs soit disponible à plein temps pendant une période raisonnable.
2. Chacun des conseillers en traduction responsables d'une région particulière doit avoir la possibilité de se ménager le temps de rencontrer les traducteurs pour les former et vérifier la traduction suffisamment en détail.

La langue

Dans les cas où la langue n'a pas fait l'objet d'une étude assez approfondie, notamment pour ce qui est des questions de dialectes et d'orthographe, les travaux de l'ABU doivent d'abord porter sur la solution des problèmes existant avant que soit entreprise la traduction proprement dite.

L'Eglise

1. Il importe que cet effort soit pleinement soutenu, tant moralement que financièrement, par la ou les Eglise(s).

2. Si l'Eglise n'est pas certaine de l'utilité d'une nouvelle traduction, l'ABU doit s'attacher à la clarification de ce point. Si le problème réside dans la crainte que suscite une nouvelle traduction, les représentants de l'ABU doivent agir dans la région pour démontrer les avantages d'une traduction en langue courante.

Quelle part de la Bible faut-il traduire ?

Tous les projets ne doivent pas avoir pour objectif un Nouveau Testament ou un Ancien Testament complets. Il faudrait prévoir la possibilité, dans certaines langues, de ne traduire qu'une partie du Nouveau Testament dans un délai déterminé; ou des Portions du Nouveau Testament et de l'Ancien Testament; ou un Nouveau Testament complet et des Portions de l'Ancien Testament, ou même cinquante pour cent de l'Ancien Testament. Pour opérer un choix entre ces différentes options, il convient de procéder à une enquête approfondie sur le statut local de chaque langue et les besoins des Eglises en textes bibliques dans ces langues.

Le contrôle de la qualité

Les responsables des traductions doivent constamment s'efforcer d'améliorer les techniques de vérification des traductions et l'efficacité des contrôles de qualité. Ceci requiert des visites plus fréquentes du conseiller aux équipes de traduction, mais ne peut être réalisé que si le nombre des conseillers augmente de façon substantielle. Si le contrôle de qualité ne peut être effectué par le personnel d'encadrement actuel, le nombre des programmes doit être réduit. Pour les années 1980, nous devons rechercher la qualité plus que la quantité.

La question des moyens de transport pour les déplacements des conseillers est devenue un problème majeur à cause de l'insuffisance des fonds disponibles. Si un conseiller ne peut se déplacer aisément pour rencontrer les traducteurs, il s'ensuit des pertes de temps qui réduisent l'efficacité du contrôle de la qualité.

POUR SOUTENIR LA RECHERCHE

(a) Les enquêtes linguistiques

La Société internationale de linguistique ("SIL") a entrepris des enquêtes sur les langues dans plusieurs pays d'Afrique, tandis que l'ABU a eu tendance à ne pas disposer des ressources nécessaires pour s'engager dans des programmes suffisants dans ce domaine. L'importance des enquêtes sur les langues ne doit pas être minimisée. Nous ne serons pas à même de prendre des mesures à long terme sans commencer par combler les lacunes de notre connaissance des langues dans lesquelles nous travaillons. Les statistiques sur les nombres de locuteurs, les nombres d'alphabétisés et les nombres de chrétiens devront être plus réalistes au cours des années 1980 qu'elles ne l'ont été jusqu'à présent.

Actuellement, la plupart de ces informations se fondent sur des estimations raisonnables. Il importe de déterminer les réactions des locuteurs à l'égard de la traduction des textes bibliques dans leurs propres langues. Il est plus important encore d'établir les réactions de ceux qui, par nécessité, doivent lire les textes bibliques dans une autre langue ou un autre dialecte que les leurs.

La recherche sur l'intelligibilité mutuelle des groupes linguistiques restreints ainsi que sur la prédominance de langues commerciales est de toute première importance.

(b) Les enquêtes sur le personnel

En mettant au point les plans d'une nouvelle traduction, les responsables doivent se renseigner sur la disponibilité de personnes compétentes à qui la responsabilité du travail de traduction pourrait être confiée.

Afin de déterminer objectivement les aptitudes des candidats, il faudrait mettre au point les épreuves d'un examen et les communiquer aux responsables des Eglises au cours de la période

de recherche. Cet examen pourrait porter sur des matières telles que la formation biblique ou la compréhension de la Bible; la connaissance des langues bibliques; la connaissance de grandes langues telles que le français et l'anglais; les aptitudes dans la langue maternelle; la créativité dans l'usage de la langue; les aptitudes stylistiques et les réalisations académiques. Il serait nécessaire de soupeser l'importance relative de ces facteurs afin de les classer selon une certaine hiérarchie.

(c) Les enquêtes sur le public

Elles devraient porter tant sur l'impact du message que sur la valeur, sur le marché, du produit en question. Jusqu'à présent la traduction, l'édition et la diffusion en Afrique n'ont pas entre elles plus de rapports que des cousins éloignés, et il conviendrait d'améliorer leur coordination.

Glenda Giles

ET QUAND ON EXCLUT LE SENS EXACT ?

Miss Glenda Giles traduit en duna, une langue des hauts-plateaux méridionaux de Papouasie Nouvelle-Guinée. -L'original anglais de cet article a paru dans la revue *The Bible Translator* (Vol. 25 n°1 2, avril 1974, p. 238-239).

Traduction Monique Freiberg.

En vérifiant nos traductions, nous prenons soin d'éliminer tout ce qui pourrait induire en erreur. Nous passons habituellement au crible les mots et les expressions clés qui risquent d'introduire des ambiguïtés, afin de nous assurer que leur champ sémantique ne comporte pas d'éléments indésirables.

Il existe toutefois une éventualité à laquelle nous pensons moins souvent: une traduction apparemment fidèle peut exclure la signification exacte. J'ai remarqué que ce phénomène apparaît dans deux types de situations:

(a) Dans le cas où une information du type "en plus de" risque de ne pas être perçue par le lecteur.

(b) Dans certains cas de traduction littérale ou d'omission de pronoms.

En voici des exemples, tirés de la traduction en langue duna:

(a) Information implicite non perçue

En Luc 13.15, le Seigneur déclare. "Chacun de vous, pendant le sabbat, ne détache-t-il pas de la crèche son boeuf ou son âne pour le mener boire ?" (Seg. rév.). Cette phrase signifie que les Juifs faisaient boire leurs animaux tous les jours, y compris le jour du sabbat. J'ai constaté qu'en traduisant littéralement ce verset en langue duna, j'éliminais le sens exact. En effet, tous mes assistants comprenaient dans ma traduction que les animaux ne recevaient à boire que le jour du sabbat. Pour éviter d'exclure de la sorte le sens exact j'ai dû étoffer ma traduction comme suit: "Tout comme les jours de travail, le jour du sabbat vous détachez vos boeufs et vos ânes et les menez boire."

De même, en vérifiant 1 Timothée 3.7, où il est dit "Il faut qu'il (un "évêque") reçoive un bon témoignage de ceux du dehors ..." (Seg. rév.), j'ai constaté que mes assistants comprenaient par là qu'il n'était pas nécessaire que "l'évêque" soit également bien considéré par les chrétiens. Voilà pourquoi ma traduction est maintenant la suivante: "Il vous faut désigner un

homme qui reçoive un bon témoignage non seulement des chrétiens, mais aussi des gens du dehors ...”

Galates 3.8 se lit: “Aussi l'Ecriture, prévoyant que Dieu justifierait les païens par la foi, a d'avance annoncé cette bonne nouvelle à Abraham: ...”. Ici encore, la traduction littérale exclut, dans l'esprit d'un Duna, l'intention de Dieu de justifier par la foi tant les païens que les juifs. Ce piège peut être évité par une traduction du type: “Aussi l'Ecriture, prévoyant qu'outre les juifs, Dieu justifierait les païens par la foi ...”

(b) Traduction littérale ou omission de pronoms

Il arrive que le sens exact soit éliminé lorsque des pronoms sont traduits littéralement, ou lorsque le possesseur d'une chose n'est pas explicitement désigné. Pour éviter cet écueil, il est souvent nécessaire de faire passer à la première personne des pronoms de la troisième personne, ou à la première personne du pluriel des pronoms de la seconde personne du pluriel, et d'ajouter des pronoms possessifs.

Apocalypse 2.1

se lit: “Voici ce que dit celui qui tient les sept étoiles dans sa main droite, celui qui marche au milieu des sept chandeliers d'or” (Seg. rév.). Les commentaires s'accordent à considérer que celui qui parle ici, c'est le Christ, qui se désigne lui-même comme celui qui tient les étoiles et marche au milieu des chandeliers d'or. Si les pronoms de ce verset sont laissés à la troisième personne (c'est-à-dire, “celui qui” et “sa”), la traduction semble fidèle. Cependant, comme en duna on ne parle pas de soi-même à la troisième personne, le sens exact disparaît complètement dans une traduction littérale. Pour que soit perçu le vrai message, la traduction doit se lire: “Moi, celui qui tiens les sept étoiles dans ma main droite, et qui marche au milieu des sept chandeliers d'or, voici mes paroles.”

Ephésiens 2.5

se lit: “C'est par grâce que vous êtes sauvés”. Parce que le pronom “vous” de ce verset apparaît dans une suite de pronoms “nous”, il serait compris dans un sens exclusif par les lecteurs duna s'il était littéralement traduit par “vous” (pluriel). Dans les paroles de Paul, ils percevraient: “C'est par grâce que vous (mais pas moi) êtes sauvés”, alors que le sens exact est que Paul ainsi que ses auditeurs sont sauvés par la grâce. Pour éviter d'éliminer le sens exact dans ce contexte, le pronom de la seconde personne du pluriel doit passer à la première personne du pluriel: “C'est par la grâce que nous sommes sauvés”, et des modifications similaires doivent être apportées au verset 8. (Le Dr David Lithgow a signalé dans son article intitulé: “Impersonal pronoun in some Melanesian languages ...” (TBT juillet 1970) qu'un ajustement de ce type était nécessaire dans certaines langues mélanésiennes.)

Philippiens 4.5

se lit: “Quand j'ai quitté la Macédoine, aucune Eglise, si ce n'est la vôtre, n'entra en compte avec moi pour ce qu'elle donnait et recevait” (Seg. rév.). Les Philippiens vivaient dans la province de Macédoine. Cependant, si ce verset est traduit en duna sans pronom possessif modifiant “Macédoine”, on élimine dans l'esprit des lecteurs duna la possibilité que la Macédoine soit l'endroit où vivaient les Philippiens. Pour éviter d'exclure ainsi le sens exact, il est indispensable de traduire comme suit: “Lorsque j'ai quitté votre région, la Macédoine, aucune Eglise, si ce n'est la vôtre, n'entra en compte avec moi pour ce qu'elle donnait et recevait”.

Récemment certains traducteurs ont, à juste titre, préféré donner la priorité au transfert de sens fondé sur la recherche des structures dites “de noyau” plutôt que de transposer directement la structure de surface. Toutefois, le type de problème soulevé ici risque de passer inaperçu,

même au niveau du noyau. Ce n'est qu'en questionnant les lecteurs et en étudiant les textes à traduire que l'on peut discerner les cas où ce genre d'adaptations est nécessaire.

J'ai constaté que depuis que j'ai pris conscience du risque qui existe en duna d'éliminer de telle façon le sens exact, je suis en mesure de traduire plus fidèlement le sens de l'original, même si je modifie davantage sa forme.

CAHIERS DE TRADUCTION BIBLIQUE N°4

La parole est aux lecteurs

Abbé Resplandis (81390 Briatexte - France)

A propos des articles de

J.M. Babut et de M. Bulcke

parus dans les numéros 1 et 2 des Cahiers de traduction biblique

Traduire la Bible en français courant

Traduire l'imagerie biblique

Consulté dès 1978 par P. Sandevour et J.Cl. Margot, je leur avais adressé mes remarques sur leur première rédaction de quelques pages de l'Ancien Testament en français courant. Leur texte définitif est quelque peu différent; mais ce que je leur disais alors reste valable dans l'ensemble.

Tout en reconnaissant le réel mérite de l'œuvre accomplie, qui contient même çà et là de véritables trouvailles, je ne crois pas cependant qu'on doive la présenter comme un modèle.

Et puis c'est le principe même d'une telle entreprise qui me paraît hasardeux.

En effet, se proposer d'offrir à un très large public une traduction dans un langage à sa portée est certes une intention des plus louables. Mais c'est une tâche difficile, délicate, pour ne pas dire une gageure. A vouloir trop banaliser le texte sacré ne risque-t-on pas de l'édulcorer, de lui faire perdre toute son originalité, de paraphraser, je ne sais si de cela la BFC est « parfois accusée à tort » (N° 1 des CTB, au fond de la page 7), mais ce que je sais c'est que plus d'une fois et avec raison ce reproche est mérité; nous en verrons des exemples. Sans parler de pas mal d'erreurs d'interprétation; mais ceci est une autre affaire.

Au demeurant, quoi qu'on fasse, aucune traduction, pour être comprise du grand nombre, ne pourra se passer totalement de notes explicatives. C'est si vrai que la BFC elle-même a dû y recourir et qu'elle n'a pu faire l'économie de son « glossaire ». Or, malgré cela, elle renferme encore beaucoup de mots ou d'expressions inintelligibles pour des lecteurs insuffisamment avertis.

Ainsi comment comprendra-t-on « déchirer ses vêtements » (vg Mt 26.65) ou « façonner le ciel » (Ps 96.5) ? Et que pourront bien évoquer « l'éphod » du grand prêtre (Ex 25.7) et même les « chérubins » sur l'arche d'alliance (Ex 25.18) ou encore les « portes de la ville » (Dt 6.9) aujourd'hui que nos cités n'ont plus ni remparts ni portes ? Et ces commandements qu'il est recommandé « d'attacher (sic) sur son bras et sur son front » (Dt 6.8) « pour ne pas les oublier », ajoute-t-on au texte (ce qui est une paraphrase) ? Et ces « colonnes »

sur lesquelles « le Seigneur a posé la terre » (Ps 2.8), qu'il a « fixée au-dessus des mers » et « maintient au-dessus des flots » (Ps 24.2) ou qu'il a « fixée sur ses bases » (Ps 104.5) où elle « tient bien en place » (Ps 119.90) ? Il n'est pas jusqu'à ces « idoles », dont il est souvent

question (vg Ex 20.4), et que certains risquent de confondre avec quelque vedette du sport ou de la chanson.

Et l'on pourrait continuer. Mais on n'en finirait pas de relever tous les passages où il y aurait à redire. Qu'il nous suffise d'examiner les exemples cités dans l'article même de J.M. Babut (N° 1 des CTB).

Et tout d'abord les exemples extra-bibliques.

Celui de la phrase anglaise (pages 4 et 5) est particulièrement bien choisi pour montrer que dans certains cas aucune traduction ne sera parfaitement adéquate, car il y a des tournures propres à chaque langue qu'il n'est absolument pas possible de rendre telles quelles dans une autre. Alors, que l'on dise : « J'ai marché vers le bas de la rue » ou bien « J'ai descendu la rue à pied », ce n'est pas exactement « I walked down the street ». Par conséquent on peut en effet préférer la deuxième manière, plus conforme au français.

Je pense aussi à un proverbe en patois vauréen : « Pittiou méw qué tant bal », littéralement : « petit mien que tant vaut ». C'est-à-dire : un bien vaut d'autant plus qu'il est mien, qu'il m'appartient, même s'il est tout petit et donc de peu de valeur en lui-même. On dit en français : il vaut mieux petit chez soi que grand chez les autres. Mais ce n'est pas là une traduction, c'est une équivalence.

Dans le cas de la BFC il s'agit donc de savoir si l'on fait une traduction ou une adaptation. Certes il est permis, et même souhaitable, d'exprimer une même idée d'une autre façon, afin qu'elle soit mieux comprise du lecteur, mais alors ayons l'honnêteté de ne pas appeler cela une traduction. C'est ce que faisaient les « Histoire Sainte » de mon enfance, à commencer par la fameuse Bible d'une grand-mère de la comtesse de Ségur.

L'exemple cité page 9, b, est aussi très juste. Le mot « devise » prête évidemment à confusion. Mais on ne nous dit pas par quoi le remplacer. Toutefois le contexte devrait ici suffire à éclairer le lecteur moyen. Et puis, si l'on consulte un dictionnaire, « illustré » ou pas, on verra bien les sens divers que peut avoir ce mot.

Pour en venir maintenant aux exemples bibliques, est-il si sûr que les « cours du temple » (Ps 96.8) seront mieux comprises que les « parvis » ? Encore faudrait-il savoir que ce temple-là avait des cours, car nos temples actuels n'en ont généralement pas. Et ne pensera-t-on pas plutôt à des cours comme ceux de l'université ou, que sais-je, aux cours des changes ? Au contraire, tous les bons parisiens (et d'autres) connaissent le parvis de Notre-Dame. Et, en désespoir de cause, on pourrait recourir au dictionnaire, comme pour la devise américaine.

Quant à « se courber jusqu'à terre », on le fait aussi pour ramasser un objet qu'on a laissé tomber. Et « exulter » n'est pas nécessairement « être en fête », mais simplement « éprouver de la joie » ; ou alors il faut dire « être à la fête » et non pas « être en fête », ce qui n'est pas la même chose. Le français courant ne doit pas être du mauvais français.

La traduction proposée pour Gn 2.23 (page 6) ne me paraît pas du tout satisfaisante. « Os de mes os et chair de ma chair » n'exprime pas « le lien étroit qui les unit ». Cela sera plutôt le fait du verset suivant : « C'est pourquoi... ils deviendront un seul être ». « Os de mes os, etc. » signifie seulement que la femme est comme un « morceau » de l'homme et, par suite, de même nature que lui, un morceau étant toujours de même nature que le tout d'où il est tiré.

« Voici un autre moi-même », l'homme pourrait le dire à la rigueur d'un fils ou d'un autre homme qui lui ressemblerait physiquement ou par son caractère, mais non pas de quelqu'un de sexe différent comme l'est la femme.

Enfin « tient de moi par toutes les fibres de son corps », ça ne veut rien dire, ça ressemble au « sabre » de Monsieur Prudhomme qui était « le plus beau jour de sa vie » ! C'est même une incorrection : on dit « tenir à ... par » (au sens de « être attaché à ») mais non pas « tenir de ... par » (au sens de « participer de la nature de quelqu'un ». Et puis les fibres ne sont pas tout le corps tandis que les os et la chair le sont.

Comme quoi il y a des cas où l'on ferait mieux de garder les traductions traditionnelles, plus littérales, quitte à donner en note les explications voulues. Le lecteur, si « moyen » soit-il, saura bien lire ces notes tout autant que le texte principal.

Jr 28.8 (page 7). Ici la BFC vaut la TOB, sauf qu'il s'agit de pays « nombreux » et non pas « grands ». Détail insignifiant mais caractéristique des à-peu-près dont on se contente trop souvent.

Quant à la TOB, elle n'est pas toujours un modèle. Il est permis de lui préférer Osty ou la BJ, ou même la BAC (Bible « à la Colombe » qui est généralement excellente et dont le seul défaut serait d'avoir choisi de dire « l'Eternel » plutôt que « le Seigneur » pour traduire YHWH.

Jr 27.14 (page 7). Cette fois c'est plus grave : la BFC fait un contresens flagrant. Et les contresens n'ont jamais été considérés comme de bonnes traductions. En l'occurrence, en effet, il n'est question ni de « prétendre », ni de « prédire » et ce qui est « faux » c'est le conseil (et non la prédiction) que donnent les prophètes adversaires de Jérémie. Celui-ci préconisait la soumission à Babylone (la « collaboration » à l'encontre de ses rivaux qui prêchaient la révolte (la « résistance »).

Si l'on veut renverser le déroulement de la phrase (ce qui est légitime) il faut dire par exemple : « Il y a des prophètes qui vous disent de ne pas vous soumettre au roi de Babylone; ils vous trompent, ne les écoutez pas ». Et, au verset suivant : « Car ce n'est pas moi (YHWH) qui les ai envoyés (mandatés); ils mentent en prétendant parler en mon nom ». La BFC a oublié que « prophétiser » voulait dire « parler au nom de YHWH » (et non pas « de sa part ») et non pas nécessairement « prédire l'avenir ».

Mais qu'on me permette ici de mentionner la suite de ce verset 15 qui illustre bien le fond de ma pensée, à savoir que si l'on veut absolument renoncer à des notes explicatives on est condamné à user de paraphrases sous peine autrement de voir le texte mal compris. Qu'on en juge.

La BFC fait dire à YHWH : « Si vous les écoutez (c'est déjà une addition) je vous chasserai d'ici et vous périrez ... » Ce qui sera inévitablement compris ainsi : Dieu agira de la sorte pour les punir d'avoir écouté les faux prophètes. Or le sens n'est pas du tout celui-là. Le texte veut nous dire que la politique prônée par les prophètes opposés à Jérémie aura pour conséquence une nouvelle déportation et de nouveaux massacres de population, à quoi Dieu lui-même ne saurait s'opposer. Comment expliquer tout ça uniquement par la manière de traduire la phrase ? C'est absolument impossible.

Les traductions proposées pour les citations de la page 8 peuvent se soutenir. Pour Ps 96.4, la BFC est peut-être même préférable à la BAC.

Pour Jb 14.22 et surtout pour Ps 55.22 (page 10), on comprend qu'il soit difficile de trouver une traduction valable, tout comme pour les exemples cités dans l'article de M. Bulcke (N° 2 des CTB, pages 3 à 6).

Il n'est que trop vrai que certaines images ou métaphores sont complètement étrangères à nos contemporains, liées qu'elles sont à une culture, à une époque, à un milieu, qui ne sont plus les nôtres. Alors je veux bien que l'on en cherche d'autres mais, de grâce, qu'on ne les présente pas comme des traductions ! Remplacer une image par une autre c'est traduire la pensée, les idées, ce n'est pas traduire le texte. Si donc on fait une adaptation qu'on le dise franchement, qu'on ne l'appelle pas une traduction.

La Fontaine, avec ses fables, ne les a pas données comme une traduction de celles d'Esopé ou de Phèdre. Et, en effet, elles n'en étaient pas une traduction mais une transposition adaptée à la société française du dix-septième siècle. Et, quand aujourd'hui on les met entre les mains de nos collégiens, on ne les transcrit pas dans leur jargon de potaches, on leur en explique les tournures ou les expressions maintenant démodées et qui font pour eux difficulté. A plus forte raison devrait-il en aller de même en ce qui concerne l'Écriture Sainte.

C'est bien d'ailleurs pour cela que la pratique constante de l'Église, et déjà de la Synagogue, a été d'expliquer aux fidèles les textes sacrés que l'on venait de leur lire. Car l'Écriture n'est pas spécialement destinée à être lue en particulier, pour que chacun l'interprète à sa façon (contre quoi nous met en garde 2 Pi 1.20). Elle est faite pour être lue et commentée en Église.

Donc comprenons-nous bien. Personne ne demande que l'on s'en tienne à une traduction tellement littérale qu'elle ne serait plus que du charabia. Mais il y a des limites à respecter.

Si nous prenons, par exemple, la parabole du Bon Samaritain, il n'y a pas lieu de rendre le « semivivus » de la Vulgate (Le 10.30) par « à demi-vivant », puisque la même chose se dit en français « à demi-mort » (comme d'ailleurs en grec : « hêmithanès »). Mais ensuite n'allons pas nous permettre de remplacer la route de Jérusalem à Jéricho par celle de Paris à Orléans, ni le prêtre par un curé ou un pasteur, le lévite par un catéchiste ou un sacristain, le samaritain par un noir ou un maghrébin, sa monture par sa voiture, l'auberge par une clinique, et ainsi de suite.

Or n'est-ce pas exactement ce que l'on fait quand on traduit les stades par des kilomètres (Le 24.13), les mesures par des litres (Jn 2.6), César par l'empereur (Le 20.24,25), etc. ? Sans parler des exemples cités dans leurs articles par MM. Babut et Bulcke.

Tout cela, certes, pourrait se faire très légitimement et très opportunément dans une homélie ou une séance de catéchèse, mais pas comme traduction. Chaque chose à sa place.

J'estime qu'il s'agit ici d'un fait extrêmement grave. Et je m'étonne que les autorités ecclésiastiques laissent faire sans rien dire. Bien sûr les derniers exemples ci-dessus ne constituent que des détails sans importance. Mais, si l'on s'engage dans cette voie, jusqu'où n'ira-t-on pas ? Ne voit-on pas que c'est la porte ouverte à toutes les déviations et aux pires altérations du texte sacré ? On n'a vraiment pas besoin de ça. Les erreurs du passé devraient nous servir de leçon.

Charles Resplandis

J.M. Babut

Réponse à l'Abbe Charles RESPLANDIS

Malgré les compliments d'usage décernés au début de son article, l'Abbé Ch. Resplandis n'aime pas la Bible en français courant. C'est un droit que je ne lui conteste pas. De toute façon, BFC n'a pas été faite pour lui, mais pour ceux précisément qui ne lisent pas l'hébreu ou le grec bibliques. Pour ces lecteurs-là, le décalque os de mes os, chair de ma chair, c'est de l'hébreu ! Les mots sont français, mais la tournure est hébraïque et, il faut bien s'en rendre compte, inintelligible sous cette forme à des non-hébraïsants. Vouloir garder dans le texte les « traductions littérales », « quitte à donner en note les explications voulues », c'est abdiquer, c'est renoncer à dire en français ce que l'hébreu dit en hébreu, c'est sous-entendre, en fin de compte, que le message biblique ne peut pas être exprimé en français et qu'il est donc incommunicable dans cette langue. Par ailleurs, si le lecteur « moyen » lit les notes - ce qui reste à prouver - qu'en sera-t-il de l'auditeur ?

Reste le problème de la traduction proprement dite. A en croire Charles Resplandis, le français serait incorrect. Pourtant le « petit Robert » (p. 1763 b, § 111/3°) définit ainsi l'expression tenir de : « avoir des rapports de filiation, de parenté, d'analogie, qui amènent une ressemblance ». En quoi le français interdit-il de préciser ensuite par quel élément ce rapport a été établi ? Pour les expressions être en fête ou être à la fête, nous renvoyons aussi au « petit Robert » (p. 699 a, § 2), qui montre que la première est employée à bon escient par BFC pour Ps 96.12, mais que l'emploi de la seconde y introduirait un contresens.

Concordance verbale ou traduction ?

Jér 29.8 : à BFC (de grands pays et d'importants royaumes) est opposée TOB (de nombreux pays et de grands royaumes). L'adjectif hébreu utilisé (rab) peut s'employer dans le registre de la quantité (nombreux) ou dans celui de la qualité (grand, puissant, comme dans l'expression tehôm rabbah : le grand Abîme = les eaux souterraines). Quelle valeur a-t-il ici ? - Le parallélisme avec l'adjectif gadôl (grand, important) montre qu'en notre passage le signification ne peut pas être « nombreux » mais seulement « grand, important, considérable ».

L'Abbé Resplandis défend implicitement ici une conception par trop purement verbale de la traduction. Selon cette conception de la traduction biblique, à un mot hébreu ou grec devrait toujours correspondre un mot français, et réciproquement. C'est ainsi que basar devrait être toujours « chair », même quand il désigne les créatures, les êtres (Gen 6.13), ou le corps (Eccl 12.12) ou un proche parent (Gen 37.27). De même rab est condamné à être toujours rendu par « nombreux », même quand le contexte recommande « grand ».

Une telle conception de la traduction biblique oublie que, contrairement à l'opinion la plus courante, un mot n'est rien en lui-même et qu'il reçoit du contexte une partie non négligeable de sa signification.

Ainsi le mot tête, pris isolément, ne veut rien dire, précisément parce qu'il peut trop dire. Voyez, en effet, les 23 acceptions possibles de ce mot inventoriées par le « petit Robert ». Par contre la signification de tête devient tout à fait claire dans la phrase « il n'a pas de tête ». Ici, il est évident que le mot tête ne désigne pas la partie supérieure du corps humain (il ne s'agit pas d'un homme décapité), mais par métonymie, le siège de la pensée, de la mémoire.

En réalité, chaque langue a son système propre de répartition du vocabulaire, de syntaxe, d'expressions idiomatiques, de métaphores. Rien de tout cela n'est directement transposable. Si « traduire, c'est faire que ce qui était énoncé dans une langue le soit dans une autre, en tendant à l'équivalence sémantique et expressive des deux énoncés », selon l'excellente définition du « petit Robert », il n'est pas possible d'opposer traduction à équivalence. Puisque la traduction s'effectue non au niveau superficiel des mots et des relations syntaxiques mais au niveau de la signification, il n'y a pas de traduction véritable sans équivalence.

Adaptations et anachronismes

Trouver les équivalences indispensables à une vraie traduction fait courir au traducteur le risque d'introduire subrepticement des anachronismes.

Le cas des unités de poids et mesures en est un bon exemple : une distance exprimée en stades, une longueur en coudées, un poids en talents ou en sicles, un volume en éphas, rien de cela n'évoque grand-chose pour un lecteur moderne. Inversement des kilomètres, des centimètres, des kilogrammes ou des litres sonnent étrangement dans un milieu biblique encore si éloigné de l'esprit du système métrique. Ne pourrait-on pas chercher d'autres équivalents ? Par exemple des heures de marche pour des distances ? Ou conserver les mesures bibliques tout en indiquant entre parenthèses l'équivalent en mesures modernes ? C'était déjà ce que faisait l'évangéliste Marc lorsqu'il devait citer un mot araméen inconnu de ses lecteurs (voir Marc 5.41; 7.11, 34; 10.46 etc.).

La difficulté évoquée ici est particulièrement délicate dans les cas où les nombres indiqués dans le texte biblique ont une valeur manifestement symbolique, comme dans les textes apocalyptiques. Dans de tels passages, en effet, la valeur symbolique des nombres prime leur valeur arithmétique; c'est elle qu'il faut conserver en priorité.

Où est le contresens ?

Parmi les autres reproches adressés à BFC, celui de traduction inexacte, par exemple en Jér 27.14, à propos duquel le terme de contresens est même employé. Piqué au vif, le traducteur de Jérémie a tenu à vérifier. Le verbe -amar, rendu habituellement par dire, est traduit ici en BFC par prétendre; selon Charles Resplandis, il faudrait comprendre conseiller, puisque Jérémie recommande la collaboration avec Babylone, contre les faux prophètes qui excitent à la résistance. Pourtant,

1 ° la grammaire ne permet pas de considérer la phrase des faux prophètes citée par Jérémie comme une injonction; elle exprime plutôt un futur.

2° le contexte général (v. 9) énumère toutes sortes de spécialistes de la divination dont le rôle habituel n'est pas d'enjoindre mais de prédire.

3" Si Jérémie avait voulu dire que ces faux prophètes trompent leurs auditeurs, comme le suggère la contre-traduction de Charles Resplandis, il aurait employé la forme causative du verbe nacha' et non le substantif chèqèr (mensonge) que le texte hébreu rapporte clairement à la phrase « Vous ne serez pas soumis au roi de Babylone ».

Contresens ? Il n'est pas là où on le dit. Le lecteur pourra d'ailleurs en juger lui-même s'il compare BFC aux grandes versions traditionnelles : TOB, Bible à la Colombe, Bible de Jérusalem; il verra que BFC n'est pas en si mauvaise compagnie.

Paraphrase ?

BFC ajoute-t-elle au texte biblique des éléments qui n'y figurent pas ?

Reprenons un des cas cités : Deut 6.8, où « pour ne pas les oublier » ajouterait au texte. Il est paradoxal qu'en ce verset BFC soit accusée de paraphraser, alors qu'on pourrait précisément lui reprocher d'avoir, à l'inverse, un peu trop condensé le texte. Celui-ci détaille, en effet . « Tu les (les commandements) attacheras en signe sur ton bras, et ils seront des marques sur ton front ». Ainsi « Pour ne pas les oublier » traduit en une seule expression les deux mots parallèles signe et marques, en dégageant la fonction de ces signe et marques : rappeler les commandements. Le contexte lui-même oriente cette explicitation dans le sens adopté par BFC : le v. 6 précise l'objectif visé : que les commandements soient « sur le coeur » (= dans la mémoire) d'Israël. Donc BFC n'ajoute pas au texte; elle ne fait qu'explicitier ce qui est déjà implicite dans le texte.

L'Abbé Resplandis semble considérer que la traduction doit rendre essentiellement les mots du texte biblique. En revanche, BFC s'efforce de rendre la signification de ce texte. On se trouve donc face à deux conceptions opposées de la traduction. Mais ce conflit est presque aussi ancien que la traduction de la Bible : au deuxième siècle après Jésus-Christ, Aquila, considérant sans doute que la version grecque traditionnelle de l'Ancien Testament (la Septante) manquait de rigueur, proposait une version beaucoup plus littérale. Peu après, Symmaque proposait de son côté une version nouvelle visant à rendre dans le meilleur grec possible la signification du texte hébreu. Aujourd'hui, la jeune science du langage qu'on appelle la linguistique donne raison à Symmaque plutôt qu'à Aquila.

J.M.B.

Rectification

Dans le n° 2 des CTB, nous avons publié un article de D. Clark, intitulé « Notre Père qui es aux cieux ». Une malheureuse erreur de traduction s'est glissée dans la conclusion de cet article, 12e et 1 le lignes depuis le bas de la page 2 1. En effet, au lieu de la phrase « Il évitera également l'emploi d'une expression propre à l'évangile de Matthieu », il fallait comprendre « Il permettra, en même temps, de garder quelque chose d'une expression propre à Matthieu. » Nous prions l'auteur de cet article, qui nous a signalé l'erreur, ainsi que nos lecteurs, d'accepter nos excuses pour ce malheureux contresens. (Réd.)

Robert Bratcher

Les termes bibliques décrivant l'homme souffle, vie, esprit

Le Dr. Robert Bratcher, qui demeure aux Etats-Unis, est au service de l' ABU en qualité d'adjoint à la recherche en traduction. - Son article a paru en anglais dans TBT (Vol. 34, n' 2, avril 1983, p. 201-209).

Traduction Monique Freiberg.

En Gn 2.7, le récit de la création décrit comment Dieu façonna une statue d'argile en forme d'homme et insuffla le « souffle de vie » dans ses narines. C'est ainsi que fut créé le premier être humain. L'homme est composé de matière et d'esprit. La matière est chair, provenant de la poussière du sol ; l'esprit est le souffle de Dieu qui lui donne vie. A la mort, le corps retourne à la terre et l'esprit retourne à Dieu qui l'avait donné (Ec 12. 7 ; voir aussi Jb 34. 14-15).

Les auteurs bibliques, en général, considèrent l'homme comme un tout, une unité qui ne peut être divisée en différents fragments dont chacun aurait une existence propre. Ceci vaut particulièrement pour les livres de l'Ancien Testament. L'homme ne représente pas simplement la somme du physique (la chair, le corps), du spirituel (l'esprit, l'âme), de l'intellectuel et de l'émotionnel (intelligence, cœur). Il peut être désigné par chacune de ces caractéristiques, mais cela n'implique pas que les autres constituent des entités séparées. Et dans un contexte donné, la volonté, ou l'intelligence, ou l'instinct, ou le désir, ou la passion, ou toute autre émotion d'une personne peuvent être décrits comme se situant dans le cœur, ou les intestins, la rate, les organes génitaux, l'esprit ou l'âme.

Les problèmes que tout ceci pose au traducteur sont évidents. La tâche la moins difficile consiste à classer les termes hébreux et grecs et à déterminer ce qu'ils signifient dans un contexte donné. La tâche la plus difficile consiste à veiller à ce que le terme ou l'expression choisis dans la langue de la traduction restituent correctement le sens biblique sans y ajouter de connotations que le terme biblique ne comporte pas. Pour ne prendre qu'un exemple : le lecteur moyen de la traduction Segond révisée du Ps 23. 3, « il restaure mon âme », se méprend sur le sens du texte du psalmiste parce que, dans ce contexte, le terme français « âme » ne traduit pas correctement le terme hébreu *nephesh*.

Le vocabulaire biblique de base utilisé pour dépeindre l'être humain comprend les termes suivants : chair (hébreu *básár*, grec *sarx*), être, âme (hébreu *nephesh*, grec *psuché*), souffle, esprit (hébreu *neshámáh* et *ruach*, grec *pnoè* et *pneuma*). Il existe encore d'autres termes, mais ceux-ci sont probablement les plus importants. Nous verrons qu'il faut éviter d'établir des distinctions précises là où les auteurs bibliques n'en voyaient pas. C'est avec beaucoup de liberté qu'ils utilisaient les mots de façon interchangeable. En poésie surtout, « souffle » et « esprit », « cœur » et « âme » sont utilisés en paires parallèles de termes porteurs de sens sensiblement identiques.

Dans le présent article nous nous concentrerons sur les termes désignant le souffle, la vie et l'esprit. Deux termes hébreux (*neshámáh* et *ruach*) et deux termes grecs (*pnoè* et *pneuma*) interviennent. Nous examinerons chacun d'eux séparément et nous tenterons d'inventorier et de classer les différentes nuances de chacun.

Nous avons déjà remarqué que dans le récit de la création, en Gn 2. 7, Dieu insuffle le souffle vital dans les narines de la statue d'argile ; en Gn 6. 17, les êtres vivants (les animaux et les humains) sont décrits comme « chair qui a souffle de vie ». En Gn 2. 7, le terme hébreu est *neshámáh* : en 6. 17, c'est *ruach*. Il est évident que ces deux termes hébreux signifient la même chose.

Neshámáh, « souffle »

Le premier terme (neshámáh) n'apparaît que 27 fois dans FAT. Il est utilisé dans plusieurs sens.

1. Le souffle de Dieu, qui donne vie aux hommes et aux animaux : Gn 2.7. En Jb 33.4, le « souffle du Tout-Puissant » est parallèle à « l'Esprit de Dieu »

de même en Jb 34.14.

2. Ce souffle devient le souffle vital propre à l'homme. En Es 42.5, « souffle » et « esprit » sont parallèles, et signifient la même chose ; ceci vaut également pour Jb 27.3 (voir également Es 2.22). En 1 R 17.17, la mort du fils de la veuve de Sarepta est constatée par la phrase « il ne restait plus en lui de souffle ». Pourtant, en Dan 10.17, la même expression ne signifie pas la mort, mais la perte de souffle causée par la stupeur et la crainte . « aucune force ne subsiste en moi, le souffle me manque ».

3. Le « souffle » est donc la vie en tant que telle, ou le principe de vie dans tous les êtres vivants, humains ou animaux : voir Gn 7.22 « tout ce qui était animé d'un souffle de vie dans les narines » (comme en Gn 2.7). En Es 57.16, Dieu promet de se montrer miséricordieux à l'égard des siens et de ne pas les tuer, parce qu'il leur a donné l'esprit et le souffle. Il est question ici de la vie physique, mortelle, et il importe que la traduction reflète ce sens-là.

4. Ce terme peut désigner un être vivant en tant que tel, et non pas seulement le principe de vie. Ainsi donc en Jos 10.40, « tout souffle » signifie « tout être vivant » (voir aussi Jos 11. 11, 14; Dt 20.16; 1 R. 15.29; Ps 150.6).

5. Dans certains passages, neshámáh n'est pas la vie physique en tant que telle, mais la faculté de ressentir et de connaître, l'activité émotionnelle et intellectuelle. Ainsi en Jb 32.8, « dans un homme, c'est l'esprit, le souffle du Tout Puissant » qui permet de connaître, de comprendre. En Jb 26.4, Job répond aux platitudes pieuses de Bildad par la question sarcastique suivante : « Qui t'a aidé à dire cela, et de qui le souffle t'est-il venu ? » A la lumière de la première ligne, la seconde ligne semble signifier : « De qui t'inspires-tu pour parler de la sorte ? » En Prov 20.27, il est dit : « La lampe du Seigneur est la neshámáh de l'homme ». Le sens précis de ce verset n'est pas établi. Le meilleur commentaire succinct à ce sujet est sans doute celui de la note de la traduction TOB : « Le sens du verset n'est pas clair. Il semble que l'auteur interprète 'le souffle vital' donné par Dieu à l'homme selon Gn 2.7, comme une présence divine qui serait la lumière de la conscience. » L'expression « la lampe du Seigneur » peut être comprise comme « la lampe que le Seigneur utilise ». Mais elle peut aussi signifier « la lampe que le Seigneur donne (à l'homme) », et c'est sur cette interprétation que se fonde la traduction en anglais courant : « Le Seigneur nous a donné l'intelligence et la conscience

nous ne pouvons pas nous cacher à nous-même ».

Le terme hébreu neshámáh signifie donc « souffle » dans son sens littéral d'air exhalé. C'est ce souffle de Dieu qui donne vie aux hommes et aux animaux et qui devient la force qui soutient la vie en eux. Lorsque Dieu retire ce souffle, la personne meurt. Dans plusieurs passages, neshámáh a le même sens que ruach, « esprit » et signifie « esprit » plutôt que « respiration ». Par extension, ce terme désigne également un être vivant. Et dans trois passages, ce terme désigne l'émotion, la volonté et l'intelligence.

Pnoé, « souffle »

Le terme grec pnoé n'intervient que deux fois dans le NT, et il ne signifie qu'une fois « souffle vital » : en Actes 17.25, Paul, s'adressant aux Athéniens, déclare que Dieu « donne à tous la vie, le souffle et toutes choses ».

Ruach, « vent, souffle, esprit »

Le terme hébreu de ruach intervient 378 fois dans l'Ancien Testament et est utilisé de façons très diverses. Il peut signifier « vent » (Ps 104.4; Ex 10.13; 14.21; Ps 1.4; Jb 21.18), « souffle » (Jb 4.9; 9.18), « force vitale » (Ps 146.4) ou « esprit » (Za 12. 1). Cette diversité est démontrée en Ez 3 7. 1 - 10, où la restauration d'Israël est dépeinte comme la transformation de squelettes en êtres vivants grâce à l'action du ruach qu'Ezéchiel appelle sur ordre de Dieu (voir la note sur le verset 9, dans la Bible en français courant).

Ce terme peut être utilisé dans des sens presque diamétralement opposés. Par exemple, en Es 31.3, le prophète fait la comparaison entre Dieu et les soldats égyptiens : ce ne sont que des hommes et leurs chevaux sont chair, tandis que Dieu est ruach. Pourtant en Jb 7.7, Job se plaint de n'être que ruach, un simple souffle qui va bientôt disparaître (voir aussi Ps 78.39, où le souffle qui s'en va est mis en parallèle avec la chair mortelle).

1. Ce terme peut signifier le souffle de Dieu, qui donne vie aux hommes et aux animaux. Es 57.16 constate que Dieu envoie l'esprit ; il a créé le souffle vital (voir aussi Es 42.5; Za 12. 1). En Nb 16.22; 27.16, Yahweh est décrit comme le Dieu des ruachs de « toute chair ». Le sens est ici soit que Yahweh est le maître de toute vie humaine, ou, plus probablement, que c'est lui qui donne vie à tous les hommes. En Jb 27.3 « l'esprit de Dieu dans mes narines » à la première ligne est parallèle à « mon souffle en moi » à la seconde ligne. En Gn 6.3, Dieu déclare que son esprit ne demeurera pas éternellement en l'homme, parce que ce dernier est chair, c'est-à-dire un être mortel. Les opinions divergent quant au sens du verbe hébreu, qui n'apparaît dans FAT que dans ce passage. Si l'on s'en tient à la majorité des traductions, le texte pourrait être traduit par « Je ne laisserai pas mon souffle vital (ou ma force vitale) demeurer à jamais dans les être humains. »

2. Ce terme peut également signifier souffle humain. En Jb 9.18, Job se plaint de ce que Dieu ne lui laisse pas reprendre son souffle, c'est-à-dire que Dieu ne lui laisse pas de répit. En 19.17, Job parle de sa mauvaise haleine. En Jér 10. 14; 51.17, il est dit que les idoles n'ont pas en elles de souffle (ou de vie) : elles sont des représentations inertes.

3. Ruach est donc la vie, le principe vital qui anime tous les êtres vivants. En Gn 7. 22, tous les êtres vivants sont décrits comme ceux qui ont « le souffle de l'esprit » dans les narines. Cette périphrase n'intervient qu'ici et peut être traduite par « tous les êtres vivants » ou, comme dans la Bible en français courant, « tout ce qui possédait un souffle de vie ». Jb 12.10 constate que « Dieu tient dans sa main l'âme de tout ce qui vit, le souffle de toute chair d'homme ». Cela signifie que Dieu est le maître de toute vie, il a sur tous les vivants le pouvoir de vie et de mort. En Jb 10.12, Job fait état du soin que Dieu prend sur lui : « Tes soins m'ont conservé le souffle ». Si Dieu devait reprendre le souffle qu'il a donné à l'espèce humaine, chacun mourrait et retournerait dans la poussière dont il provient (Jb 34.14-15). Il en va de même pour la vie des animaux : si Dieu leur retirait le souffle, ils mourraient tous et retourneraient en poussière (Ps 104.29).

4. Ce terme est également utilisé pour désigner l'être intérieur, la volonté, l'intelligence, les émotions. En Jg 15.19, la phrase « son esprit revint (ou revécut) » signifie simplement « il recouvra sa force » ; voir aussi 1 S30.12. En Gn 45.27, toutefois, l'expression similaire « son esprit vécut » utilisée pour Jacob lorsqu'il eut des nouvelles de Joseph signifie qu'il se remit du premier choc (comparer le verset 26) en apprenant que Joseph était vivant. Voir aussi Es 57.15, où Dieu promet de « ranimer les esprits humiliés et les cœurs opprimés ». A l'opposé, « mon âme refuse d'être consolée » (Ps 77.3) dépeint la détresse et le découragement. En Es 19.3, c'est le même sentiment de détresse et de peur qui est exprimé par « l'esprit de l'Egypte disparaîtra du milieu d'elle » (GNB : « Je vais... les démoraliser »). (Voir aussi Jb 17.1; 1 R 10.5; 2 Ch 9.4).

Les émotions et les impulsions suivantes sont décrites comme centrées sur le ruach humain, ou s'y manifestant : la colère (Jg 8.3; Jb 15.13; Ec 10.4; 2 Ch 21.16; Es 25.4; Pr 29.11); la détresse (Gn 41.8; Dn 2.3); l'amertume (Gn 26.3 5; 1 R 21.5); l'enthousiasme (Esdras 1. 5; Aggée 1. 14); l'orgueil et l'humilité (Pr 16.18-19); le désir (Es 26.9); la jalousie (Nb 5.14); la mauvaise foi (Ps 32.2); le courage (Jos 2. 11; 5. 1).

Dans certains cas, ce terme exprime les dispositions d'une personne

Ec 7.8,9; Ez 11.19; 18.31; 36.26 (ces trois passages d'Ezéchiel parlent d'un « nouvel esprit »); Nb 14.24. En Dt 2.30, il est dit que « Dieu rendit inflexible l'esprit du roi Sihon et endurcit son cœur » (Seg. rév.). En Ez 13.3, ce terme signifie opinion ou désir : les prophètes insensés suivent leur propre esprit.

En Ps 51.12, un « esprit bien disposé » signifie la volonté d'obéir à Dieu. En 1 Ch 28.9 et en Ps 77.7, le terme est utilisé pour désigner l'entendement. En Pr 16.32, il signifie la volonté : « Et celui qui domine son esprit vaut mieux que celui qui prend une ville ». Toute la vie intérieure semble être contenue dans ce qui est exprimé en Jb 6.4 : « Mon esprit absorbe le poison des flèches de Dieu ». Et « leur esprit n'était pas fidèle à Dieu », dans le Ps 78.8, signifie simplement qu'ils n'étaient pas fidèles à Dieu. En 2 Ch 36.22, il est dit que Yahweh « réveilla l'esprit de Cyrus », c'est-à-dire qu'il poussa Cyrus à l'action (voir aussi Jr 51.11; 1 Ch 5.26). L'idée de motif ou d'intention semble être contenue en Pr. 16.2: « Yahweh pèse l'esprit d'une personne », c'est-à-dire qu'il juge les intentions d'une personne (voir aussi Es 29.24).

5. Dans certains passages, ce terme est utilisé dans le sens le plus précis de qualités ou facultés données par Dieu. Es 11.2 cite l'intelligence, la connaissance et la sagesse comme étant accordées au roi messianique par l'esprit de Yahweh ; voir aussi Dt 34.9 (Josué) et Ex 31.3 (Bessalel). En Nb 27.18, Yahweh dit de Josué : « Il a en lui un esprit », ce qui semble désigner la compétence, la faculté, l'habileté. En Osée 9.7, il est dit que le prophète est un « homme d'esprit », ce qui semble signifier un homme guidé par l'Esprit de Dieu. On retrouve un sens comparable en 2 R 2.9, où Elisée demande à Elie une double part de son Esprit; 2.15 rapporte que l'esprit d'Elie repose sur Elisée.

Quelques passages difficiles

Certains passages sont difficiles à comprendre, et il peut être bon de les examiner en dehors de toute classification. En Ps 31.6, le psalmiste s'exclame devant Dieu : « Entre tes mains je remets mon esprit ». L'utilisation de ce passage par Jésus, au moment de sa mort (Lc 23.46) risque de porter le traducteur à voir le même sens ici. Mais le psalmiste n'est pas un mourant qui confie son esprit à Dieu. Il est dans la détresse (verset 10 à 14), mais il attend avec

confiance que le Seigneur le sauve (verset 15 à 19) et il loue Dieu de venir à son secours (verset 20 à 23). La traduction pourrait donc être ici «je m'en remets à tes soins». La Bible en français courant traduit: «Je me remets entre tes mains, Seigneur», et en allemand courant «Je me remets totalement entre tes mains».

La seconde ligne du Ps 51.14 est traduite dans la RSV par « et soutiens-moi par un esprit bien disposé ». Selon les règles normales de l'usage anglais, « un esprit bien disposé » est ici une disposition de Dieu, et non du psalmiste. C'est ainsi que le traduit la Bible en français courant : « Soutiens-moi par ton Esprit généreux. »

La plupart des traductions considèrent cependant que « l'esprit bien disposé » est la disposition du psalmiste, et traduisent « et accorde-moi un esprit bien disposé pour me soutenir » (NEB), ou une phrase similaire. La Bible en allemand courant traduit : « Donne-moi un cœur obéissant » On peut aussi avoir recours à une phrase du type « et accorde-moi la volonté de t'obéir » (voir la GNB : « et rends-moi désireux de t'obéir »).

En Pr 1.23, la Sagesse dit : « Je répandrai sur vous mon esprit », ce qui est parallèle au « je vous instruirai » qui suit. Cela signifie probablement « je vous ferai profiter de ma sagesse (ou de mon intelligence) ».

En Mal 2.15, le terme ruach intervient deux fois. Dans le premier cas, le texte massorétique hébreu semble devoir se lire comme une constatation : « et on ne fait pas (ou pas un ne fait) et reste d'esprit à lui ». Le terme hébreu « (et) reste », par une correction de voyelle devient « (et) chair », ce qui est la solution adoptée par plusieurs traductions (BJ, NEB, NIV, NAB, GNB). Cette correction adoptée, le texte est traduit de diverses façons : NEB : « Et le Dieu unique ne l'a-t-il pas faite, à la fois chair et esprit ? » La nouvelle version judaïque tente de clarifier le texte massorétique : « L'Unique ne les a-t-il pas (tous) créés afin que tout souffle restant soit sien ? » Dans ces diverses traductions, le terme ruach est pris dans le sens de « esprit (ou souffle) vital ». Le terme apparaît une seconde fois dans l'ordre « et vous (au pluriel), prenez soin de votre esprit » (la même chose au verset 16). Dans ce contexte, « esprit » signifie probablement la personne ; c'est pourquoi la RSV traduit « Prenez garde à vous ».

Pneuma « vent, souffle, esprit »

Le terme pneuma intervient quelque 220 fois dans le NT, avec la même diversité de sens que ruach dans l'AT. Le double sens d'« esprit » et de « vent » apparaît en Jean 3.5-8 (voir la note sur le v. 8 dans BFC). Ce terme peut signifier l'Esprit de Dieu ou l'esprit d'une personne (I Cor 2. 10-11), un mauvais esprit (Mt 8.16), le Démon (Ep 2.2), un fantôme (Le 24.37. 39) ou un esprit qui n'est pas mauvais (Ac 23.9).

1 . Ce terme signifie souffle en Ap 11. 11, le souffle vital de Dieu qui est entré dans les deux témoins morts et les a ramenés à la vie.

2. Ce terme signifie esprit, la partie immatérielle, invisible de l'être humain qui survit à la mort. L'homme se compose du corps (de la chair) et de l'esprit

les deux définissent la personne complète (2 Cor 7. 1; 1 Cor 7.34).

En Rom 8. 10, Paul écrit : « Et si le Christ est en vous, le corps, il est vrai, est mort à cause du péché, mais l'esprit est vie à cause de la justice » (voir RSV). La mention du « corps » (c'est-

à-dire « vos corps ») semble indiquer que « l'esprit » signifie ici « vos esprits », et c'est ainsi que le comprennent la plupart des traductions. Il se peut cependant que dans ce passage, « esprit » signifie le Saint-Esprit, comme l'a compris la GNB : « l'Esprit est la vie pour vous ». Sans esprit, le corps est mort (Je 2.26). A la mort, l'esprit s'en va : Mt 27.50, Jésus renvoya son esprit ; Jn 19.30, Jésus rendit son esprit. (Le verbe correspondant, « expirer », « exhaler son dernier soupir » est utilisé en Mc 15.37,39 et Le 23.46). Au moment de mourir, Jésus prie (voir Ps 31.6) : « Père, entre tes mains je remets mon esprit » (Le 23.46), et en mourant, Etienne prie : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit » (Ac 7.59).

En 1 P 3.18, le texte dit que « le Christ a été mis à mort physiquement (« dans la chair »), mais rendu vivant spirituellement (« dans l'esprit »). Pour décrire le retour à la vie de la fille de Jaïrus, le texte rapporte que « son esprit revint » (Le 8.55).

3. Le terme peut signifier toute la personne, comme dans la prière finale

« Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit, mes frères » (Ga 6.18 : voir aussi Ph 4.23, 2 Tm 4.22; Phm 25).

4. Ce terme désigne aussi le centre de la conscience et des sentiments humains l'émotion, l'éveil spirituel, la conscience, la volonté. En 1 Co 2.11, Paul compare l'esprit humain, la faculté de se connaître soi-même, à l'Esprit de Dieu, qui connaît les pensées et la volonté de Dieu. C'est ce même esprit dans le croyant que l'Esprit de Dieu rejoint en certifiant que les croyants sont les enfants de Dieu. (Rom 8.16).

En Mc 2.8, l'expression « Jésus savait en son esprit » signifie pratiquement ce que nous exprimerions par « il savait instinctivement », c'est-à-dire, sans qu'on le lui ait dit. L'adage cité par Jésus « l'esprit est bien disposé, mais la chair est faible » (Mt 26.41; Me 14.38) signifie que la volonté, ou l'intention, d'une personne est plus forte que sa capacité de la mettre en œuvre. (Ceci est semblable à ce que Paul dit, en Rm 7.18, de son propre désir de faire ce qui est bon).

Tout comme ruach dans FAT, pneuma dans le NT est utilisé pour désigner un certain nombre d'émotions : la joie (Le 1.47), l'irritation ou l'impatience : c'est ce que semble signifier « Jésus soupira profondément en son esprit » (Mc 8.12); l'appréhension, la détresse : Jn 13.21 « Jésus fut troublé en son esprit » (GNB : « profondément troublé ») ; la détresse ou la répulsion : Ac 17.16 rapporte que l'esprit de Paul fut en émoi à la vue des idoles à Athènes. Les traducteurs recourent à diverses expressions pour ce versets : indignation, exaspération, détresse, répulsion, colère. Dans ce contexte, une expression du type « il fut bouleversé » ou « troublé » pourrait constituer la meilleure solution.

En Jn 11.33, l'expression « Jésus... fut profondément ému en son esprit (RSV) est étrange dans ce contexte, parce que le verbe grec signifie habituellement « être en colère ». Mais dans ce contexte-ci, rien n'explique la colère. L'émotion ressentie semble être la détresse ou l'inquiétude. Certaines traductions ont opté pour « profondément attristé », « profondément et visiblement ému », « grandement « troublé ».

Ce terme est utilisé pour la volonté, l'intention, la décision. En Ac 19.21, « Paul mit dans son esprit » signifie « Paul décida (ou résolut) » ; l'expression moderne serait « Paul prit le parti de ». Certaines traductions, comme la RSV, considèrent que « dans l'esprit » signifie ici « par le Saint-Esprit », c'est-à-dire, sous la conduite du Saint-Esprit. En Ph 1.27, « vous demeurez

fermes dans un même esprit » signifie avoir le même objectif, la même résolution, une détermination commune.

La douceur est exprimée en 1 Co 4.2 1; Ga 6. 1; 1 P 3.4. L'insensibilité, la stupeur, voilà ce qui est suggéré par « un esprit d'assoupissement » en Rom 11.8 (voir Es 29.10). Il s'agit de la pesanteur spirituelle, d'une incapacité de voir les actions de Dieu ou d'entendre la parole de Dieu. « Donner repos à l'esprit » signifie apporter du réconfort, stimuler, encourager (I Co 16.18; 2 Co 7.13); à l'opposé, « pas de repos pour mon esprit » (2 Co 2.13) signifie sans réconfort, sans allègement de tourment. En Ep 4.23, l'ordre « soyez renouvelés dans l'esprit de votre intelligence » est inhabituel ; la plupart des traductions, et notamment la GNB, considèrent qu'il s'agit là d'un renouvellement spirituel et intellectuel réalisé par Dieu. En 2 Tm 1.7, « ce n'est pas un esprit de timidité que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de maîtrise de soi », ce terme acquiert une nuance nettement religieuse. La GNB considère que ce terme désigne spécifiquement le Saint Esprit. Mais il est peut-être préférable d'y voir un don spirituel. Quand Paul, en Rom 1.9, déclare « Je sers Dieu en mon esprit », cela peut signifier « j'offre à Dieu mon service spirituel », ou encore, dans un sens plus général, « je sers Dieu de tout mon cœur » (GNB, ainsi que NIV, Barclay). Dans son commentaire sur le don spirituel du parler en langues (I Co 14.13-19), Paul dit que prier ou chanter ou louer Dieu « en langue » ne fait pas appel à l'intelligence mais à l'esprit. Ce qui est dit dans ces circonstances n'est pas le produit de l'intelligence, mais provient d'une expérience spirituelle intense qui s'exprime par des sons extatiques qui ne sont pas compris s'ils ne sont pas interprétés (verset 13). Dans ce passage, donc, prier en esprit, chanter en esprit (verset 15) et louer Dieu en esprit (verset 16) sont des manifestations du don spirituel du parler en langues étranges (versets 13,18-19). La plupart des traductions se lisent, aux versets 15 et 16, « je prierai avec mon esprit... je chanterai avec mon esprit... vous louez Dieu avec votre esprit ». (En 14.2, « par l'esprit il dit des vérités secrètes » peut signifier « par la force de l'Esprit », comme le traduit la GNB ; mais cela pourrait signifier « il dit des choses mystérieuses avec son esprit »). En 14.32, lorsque Paul écrit « les esprits des prophètes (chrétiens) doivent être soumis aux prophètes », il fait allusion au don spirituel de prophétie, c'est-à-dire, de proclamer le message de Dieu (verset 29-31). Ainsi l'expression «les esprits des prophètes» doit-elle se traduire par «les dons de prophétie» ou «le don de proclamer le message de Dieu». L'utilisation de l'expression «l'esprit de prophétie» d'Ap 19. 10 appartient au même ordre d'idées. L'expression «le témoignage de Jésus» (RSV) se réfère au contenu du «témoignage» de Jésus, c'est-à-dire au message annoncé par Jésus ou, comme le traduit la GNB, «la vérité que Jésus a révélée». La phrase finale de ce verset signifie donc «parce que le message de Jésus (ou la vérité que Jésus a révélée) est ce qui inspire les prophètes (chrétiens). » Et en Ap 22.6, l'expression «le Dieu des esprits des prophètes» signifie probablement «le Dieu qui inspire les prophètes (chrétiens)» ou «le Dieu qui donne son Esprit aux prophètes» (voir GNB). C'est le même sens de dons spirituels qu'exprime 1 Th 5.19 «N'éteignez pas l'Esprit», en particulier le don spirituel de prophétie (verset 20). En Lc 1.80, le texte rapporte que Jean le Baptiste «grandissait et se fortifiait en esprit». La plupart des traductions y voient la description de la croissance physique et spirituelle de Jean. En Lc 1. 17, l'ange déclare à Zacharie que Jean, le fils de ce dernier, marchera devant le Seigneur «avec l'esprit de la puissance d'Elie». Ce passage ne doit pas être traduit de façon à sous-entendre que Jean était la réincarnation d'Elie. L'expression pourrait être rendue ici par «avec la même puissance spirituelle qu'Elie», ou «avec la même détermination (ou résolution) et la même force qu'Elie». Certains pensent qu'ici «esprit» signifie l'Esprit de Dieu, mais cela ne paraît pas très probable.

Quelques passages difficiles

Il existe ici aussi des passages difficiles qu'il est préférable de traiter en dehors de toute classification.

En Ac 18.25, Appolos est décrit comme étant « fervent en l'esprit ». Il s'agit, semble-t-il ici, d'une façon de faire comprendre qu'il était enthousiaste, avait beaucoup de ferveur (voir NIV, Barclay). La même expression (au pluriel) se trouve également en Rm 12.11, sous forme d'ordre : « soyez fervents en esprit ». Elle pourrait signifier la même chose qu'en Ac 18.25, et c'est bien ainsi que la traduisent la GNB et Barclay. D'autres y voient un ton plus religieux

« entretenez votre ferveur spirituelle » ou « soyez ardents en esprit »

En Ep 1. 17, la prière demande à Dieu d'accorder aux lecteurs « un esprit de sagesse et de révélation qui vous le fasse connaître » (RSV). Il peut s'agir d'une qualité humaine, comme le traduit la NEB « les forces spirituelles de sagesse et de clairvoyance ». La Bible en espagnol courant traduit « sagesse spirituelle pour comprendre sa révélation et mieux le connaître ». D'autres attribuent ici à ce terme le sens de Saint-Esprit. Barclay traduit « l'Esprit qui vous rend sages en matière de choses divines, et qui vous révèle la pleine connaissance de lui-même » (voir aussi GNB). En 1 Tm 3.16 est citée une profession de foi qui exprime la foi chrétienne au sujet du Christ. Les deux premières lignes sont : « Il a été manifesté dans la chair, justifié dans l'esprit ». Certains, comme la GNB, considèrent « esprit » comme l'Esprit de Dieu : « Il a été révélé juste par l'Esprit-Saint » (aussi BJ, NIV). Mais le parallélisme avec « dans la chair » à la première ligne semble indiquer que le sens est ici (comme dans le passage similaire « chair... esprit » en 1 P 3.18) « il a été révélé juste dans son existence spirituelle ».

Ainsi la Bible en espagnol courant traduit-elle : « Il triompha dans sa condition en tant qu'esprit ».

Le passage cité comme scripturaire en Jc 4.5 est difficile à comprendre. La forme du grec est telle que « l'esprit » peut être soit le sujet, soit l'objet du verbe « désire ». La plupart des traductions considèrent « l'esprit » comme l'objet du verbe, avec Dieu pour sujet : « Dieu désire jalousement (ou aime ardemment) l'esprit qu'il a placé en nous » (voir RSV). Malheureusement, cela n'a pas beaucoup de sens dans ce contexte. En tout cas, la plupart des traductions comprennent « esprit » comme l'esprit humain ; quelques-unes seulement considèrent qu'il s'agit du Saint-Esprit.

En 1 P 4.6, l'auteur dit que l'évangile a été annoncé aux morts de sorte qu'ils « puissent être jugés selon les hommes dans la chair, mais vivre selon Dieu dans l'esprit ». Il est clair que « dans la chair » signifie l'existence physique, et « dans l'esprit » l'existence spirituelle (comme en 1 Tm 3.16 ci-dessus). Mais tant les pendants « selon les hommes... selon Dieu » que les propositions parallèles « peuvent être jugés... peuvent vivre » sont extrêmement difficiles à comprendre. La plupart des traductions prennent la première proposition dans un sens subordonné, signifiant « bien qu'ayant été jugés, comme le sont tous les hommes, dans leur existence physique » (ou « après avoir été jugés... ») et considèrent la seconde proposition comme la principale : « ils peuvent, dans leur existence spirituelle, vivre comme vit Dieu (ou comme Dieu veut qu'ils vivent) ».

Daniel Arichea

TRADUIRE SOUFFLE ET ESPRIT

Le Dr Daniel Arichea, conseiller en traduction de l'ABU travaille à la Société biblique indonésienne. - Son article a paru en anglais dans TBT (Vol. 34, n' 2, avril 1983, p. 209-213). Traduction Monique Freiberg.

Dans le présent numéro de cette revue, l'article rédigé par le Dr Bratcher présente une étude complète et très utile de la manière dont les termes neshámáh (« souffle ») et ruach (« esprit ») sont utilisés dans la Bible.

L'article que voici se propose d'analyser les diverses façons dont ces deux termes sont traités dans certaines traductions récentes de la Bible en indonésien et en tagalog (Philippines). Les versions utilisées à cet effet sont (1) le Terjemahan Baru (TB), qui est la traduction indonésienne rédigée selon les règles de correspondance formelle, publiée en 1974, (2) la Bahasa Indonesian Sehari-hari (BIS), qui est la traduction en indonésien courant (le Nouveau Testament a été publié en 1978 et la Bible complète doit sortir de presse en 1983) et (3) la version populaire en tagalog (« Tagalog Popular Version », TPV), publiée en 1980. Le présent article se terminera en suggérant quelques traductions de ces termes.

Neshámáh, « souffle »

Il semble que les expressions bibliques dans lesquelles neshámáh intervient ne puissent être traduites littéralement que dans les cas suivants :

1. Lorsque neshámáh signifie « souffle » dans le sens littéral du terme. Ainsi en Gn 2.7, traduire la phrase « Dieu souffla dans les narines de la statue d'homme en argile » ne présente pas de difficulté.
2. Lorsque neshámáh exprime la fatigue, la stupéfaction ou la crainte. Par exemple, en Daniel 10.7, « mon souffle m'a quitté » est traduit naturellement dans la TPV par « halos hindi aku makahinga » (je suis presque incapable de respirer).
3. Lorsque neshámáh exprime la mort ou la perte de vie. En 1 R 17.17, tant la BIS que la TPV traduisent par « il mourut » mais il serait naturel de retenir ici l'expression biblique, comme par exemple en tagalog « wala na siyang hininga » (il n'y a déjà plus de souffle en lui), ou en indonésien « Sudah habis (ou hilang) nagnasnya » (son souffle est fini/parti). Il faut noter que ces expressions ne sont naturelles que si la personne en question vient de mourir.

Dans d'autres cas, traduire neshámáh par « souffle » ne serait tout simplement pas naturel. En voici deux exemples seulement :

4. Lorsque neshámáh signifie Dieu donnant la vie. Des expressions telles que « il donne souffle » ou « il donne le souffle de vie » ne sont tout simplement pas naturelles dans les deux langues qui nous occupent. Il est beaucoup plus naturel de rendre clairement le sens que de retenir les expressions bibliques. Par exemple,

Esaïe 57.16 « il donne la vie » (TPV) « il les fait vivre » (BIS)

Job 27.3 « Habang ako'y may buhay » (Tant que j'ai la vie) (TPV)

Dans ce dernier exemple, la BIS traduit « Selama Allah masih memberi nafas kepadaku » (tant que Dieu me prête souffle), qui n'est pas aussi naturel que « tant que Dieu me prête vie ».

5. Lorsque neshámáh ne signifie pas la vie physique, mais la faculté de sentir et de connaître. Tant en tagalog qu'en indonésien, le mot « souffle » ne peut exprimer cette fonction. Dans ces cas, il existe deux possibilités : (a) traduire directement le sens du passage, et (b) traduire neshámáh par la partie du corps qui désigne l'activité émotive et intellectuelle, comme par exemple, en indonésien hati (physiquement, « le foie », au figuré, « le cœur »). Nous y reviendrons dans l'examen de ruach que nous abordons à présent.

Ruach, « esprit »

Comme neshámáh, lorsque ruach signifie littéralement « souffle », il peut se traduire aussi par « souffle ». Quelques exemples :

Job 9.18 « Il ne me permit même pas de reprendre mon souffle » (BIS).
(Il faut remarquer que la TPV comprend le verset différemment en traduisant « il me coupa presque le souffle »).

2 Th 2.8 « le souffle de sa bouche » (TB, BIS)
« son souffle » (TPV).

Pourtant en Jr 10.14 et 51.17, il n'est pas naturel de traduire ruach par « souffle » parce qu'en fait, les idoles n'ont pas de souffle. Il n'est naturel de dire qu'il n'y a pas de souffle en quelqu'un ou quelque chose que si quelqu'un ou ce quelque chose a commencé par avoir du souffle.

Les expressions où ruach a les sens de souffle vital doivent être restructurées parce que leur traduction littérale aboutirait à des expressions manquant de naturel. Voici quelques exemples :

Esaïe 57.16 « il les fit vivre » (BIS)
« il leur donna la vie » (TPV)

Nb 16.22 « il donna vie à tous » (TPV)
« il donna vie à tout ce qui est vivant » (BIS)

Job 27.3 « tant qu'il y a de la vie dans mon corps » (BIS)
« tant que j'ai la vie » (TPV. Dans cette traduction, les deux lignes sont combinées en une seule).

Gn 6.3 « Je ne permettrai pas aux gens de vivre longtemps » (TPV)
« Je ne permettrai pas aux gens de vivre pour toujours » (BIS).

Lorsque ruach désigne la partie immatérielle, invisible, de l'être humain qui survit à la mort, ce terme est habituellement traduit littéralement, donc par roh (en indonésien) et espiritu (en tagalog). Il faut reconnaître qu'il ne s'agit pas là

de la meilleure solution, parce qu'elle donne l'impression non biblique qu'une personne peut être divisée en fragments distinctement identifiables (corps, âme, esprit). Toutefois, comme il n'existe pas de meilleure option, lorsque le terme ruach a cette signification, il continuera à être traduit littéralement.

Ce sujet appelle encore quelques commentaires supplémentaires.

(a) Lorsque ruach est utilisé conjointement avec d'autres termes, dont la somme représente l'être entier, on peut recourir à d'autres expressions, comme par exemple,

1 Cor 7.34 « l'ensemble intelligence-corps » (BIS. Cette expression signifie la personne totale. (Voir ci-dessous).

(b) Plusieurs expressions sont très difficiles à traduire parce qu'elles n'ont pas d'équivalents dans ces deux langues; 1 Cor 5.3-4 et Col 2.5 en fournissent des exemples. Affirmer que l'on peut être présent « en esprit » n'a tout simplement pas de sens. Une des façons d'éviter le problème est peut-être une restructuration du type « Vous devez agir comme si j'étais présent parmi vous » ou « Vous devriez me considérer comme présent, même si je ne le suis pas » ou « Bien que je ne sois pas vraiment avec vous, je veux que vous pensiez et agissiez comme si j'étais réellement au milieu de vous ».

(c) Lorsque ruach est utilisé dans le contexte d'un mourant, on peut lui substituer un autre terme, par exemple :

Jean 19.30 « Son souffle fut coupé » (BIS)

« Il remit sa vie » (TPV)

Luc 23.46 « ma vie » (TB)

« mon moi » (BIS)

Lorsque ruach désigne l'être intérieur, la volonté, l'intellect ou les émotions, il est traité de plusieurs façons.

(a) Il peut être traduit par n'importe quel terme qui, dans cette langue, désigne le siège des émotions ou de l'activité intellectuelle ou les deux. Par exemple

Ps 77,14 « mon esprit faiblit »

« mon cœur faiblit » (BIS)

Gn 41.8 « son cœur était dans la confusion » (TB) Gn 26.35 « mon cœur est amer » (TB)

Ps 32.2 « son esprit (ou sa vie) est celle d'un tricheur » (TB) Ec 7.9 « fâché dans son cœur » (TB)

Ac 17.16 « son être intérieur devint brûlant » (TPV) 1 P 3.4 « un caractère doux » (BIS, TPV)

Il est intéressant de noter que la TB, qui est généralement une traduction formelle et littérale du texte source, traduit pourtant ruach par hati dans de nombreux passages où ruach désigne l'émotion ou l'activité intellectuelle.

(b) Dans d'autres cas, ruach se traduit par la personne elle-même, et l'émotion appropriée est alors explicitée dans la traduction. Quelques exemples

- 1 R 10.5 « Tout cela étonna et impressionna la reine » (BIS)
« La reine était vraiment impressionnée » (TPV)
Job 15.13 « Vous êtes en colère contre le Seigneur » (BIS)
Jos 2.11 « Nous avons été saisis d'une grande crainte » (BIS)
1 Co 4.21 « avec douceur » (BIS)
Ph 1.27 « gardez ensemble un seul objectif » (TPV)
Jn 12.33 « il éprouva une grande pitié » (TB)

Tel est également le cas des passages où ruach est utilisé pour désigner des facultés ou des qualités données par Dieu. Des expressions telles que « remplis de l'esprit » ou « remplis de l'esprit de sagesse » ne sont pas communément utilisées dans ces deux langues, sauf à l'intérieur de l'Église, et ce, à la suite de l'influence de traductions traditionnelles de la Bible. En outre, une connotation négative peut parfois s'attacher à une expression telle que « rempli de l'esprit », parce qu'elle sert à désigner une personne se trouvant sous le pouvoir ou l'influence d'esprit mauvais. Pour cette raison, il est beaucoup plus approprié de déterminer la signification réelle de l'expression biblique et de la faire clairement transparaître dans la traduction. Par exemple :

Dt 34.9 « Le Seigneur combla Josué de sagesse » (BIS) Nb 27.18 « C'est une personne intelligente » (BIS)

2 R 2.15 « La force d'Elie est déjà passée à Elisée ! » (BIS)

Quelques traductions possibles des termes bibliques désignant une personne

1. Tout d'abord, il nous faut connaître les façons dont la langue dans laquelle nous traduisons décrit une personne. Ceci implique la connaissance des termes utilisés à cet effet et les fonctions de ces termes. En indonésien, par exemple, certains des termes utilisés pour décrire une personne sont les suivants

hati (littéralement, « foie », au figuré, « cœur »)
- le siège du sentiment ou de l'émotion ou de l'entendement
- la personne elle-même.

Il est intéressant de noter qu'un Indonésien ne pense pas à hati en tant que « foie » lorsque ce terme est utilisé au figuré, mais il traduit habituellement hati par « cœur ». Toutefois, le terme littéral pour « cœur » (jantung) n'est pas utilisé au figuré, sauf s'il est combiné avec hati dans jantung-hati (cœur-foie), signifiant « mon aimé(e) » (anglais « sweetheart »).

jiwa (« âme », « vie », « intelligence »)

- la partie invisible, immatérielle d'une personne
- l'intelligence ou l'émotion, comme dans sakit-jiwa (« malade d'esprit » ou « dément »)
- les personnes : « combien y a-t-il de jivas ici ? »

- la vie.

nyawa

- le principe de vie, celui qui fait vivre quelqu'un ou quelque chose. Exemple « Il n'a plus de nyawa » (« il est mort »)

- la vie

- l'esprit, l'âme. Exemple : « Le nyawa s'est séparé du corps »

- l'énergie, l'enthousiasme

2. Nous ne devons pas nous attendre à ce qu'un terme unique de notre langue soit l'équivalent exact d'un terme biblique. Par exemple, l'analyse ci-dessus fait apparaître que ruach a un champ sémantique plus large que le terme indonésien roh. Il nous faut donc éviter la tentation de faire de roh l'équivalent de ruach.

Un autre exemple. La culture indonésienne est similaire à la culture biblique dans ce sens que l'on ne parle pas d'une personne comme si elle était divisée en différents fragments. Il est beaucoup plus naturel de parler de la personne toute entière que de parties d'une personne. Cela a des implications importantes pour la traduction, comme par exemple en Lc 10.27 : « tout votre cœur » ... « toute votre âme » ... « toute votre force » ... « tout votre esprit ».

Une traduction littérale de ce passage serait très peu naturelle parce qu'elle diviserait une personne en plusieurs fragments; elle serait en outre très redondante parce qu'au moins deux de ces termes peuvent désigner la personne toute entière. Il est donc beaucoup plus naturel de traduire le sens de ce verset, qui est qu'une personne doit aimer Dieu de tout son être, complètement, et qu'un tel amour se manifeste dans la façon dont elle vit, dans la façon dont elle agit et dans la façon dont elle pense. C'est pourquoi il est possible, en indonésien, de traduire les deux premières expressions par une seule, en l'occurrence, jiwa-raga (littéralement « vie-corps »). Cette expression désigne tout ce qu'est une personne, tant physiquement que spirituellement.

3. Les expressions bibliques ne doivent pas être introduites dans une langue si elles n'y sont, pas naturelles ni d'usage courant, par exemple, « rempli de l'esprit », etc..

4. Nous ne devons pas nous efforcer de créer de nouvelles expressions dans la langue lorsque les termes existants sont déjà suffisants pour traduire le sens des termes bibliques. Par exemple, en Indonésie, le terme hati a un champ sémantique tellement large qu'il recoupe ruach de nombreuses façons. Lorsque la traduction littérale de ruach (c'est-à-dire roh) ne suffit pas à couvrir un sens particulier de ruach, il importe d'éviter la tentation de chercher une nouvelle terminologie, surtout si une analyse poussée fait découvrir que ce sens particulier de ruach peut être convenablement rendu par hati.

CAHIERS DE TRADUCTION BIBLIQUE N°4

La parole est aux lecteurs

Abbé Resplandis (81390 Briatexte - France)

A propos des articles de

J.M. Babut et de M. Bulcke

parus dans les numéros 1 et 2 des Cahiers de traduction biblique

Traduire la Bible en français courant

Traduire l'imagerie biblique

Consulté dès 1978 par P. Sandevour et J.Cl. Margot, je leur avais adressé mes remarques sur leur première rédaction de quelques pages de l'Ancien Testament en français courant. Leur texte définitif est quelque peu différent; mais ce que je leur disais alors reste valable dans l'ensemble.

Tout en reconnaissant le réel mérite de l'œuvre accomplie, qui contient même çà et là de véritables trouvailles, je ne crois pas cependant qu'on doive la présenter comme un modèle.

Et puis c'est le principe même d'une telle entreprise qui me paraît hasardeux.

En effet, se proposer d'offrir à un très large public une traduction dans un langage à sa portée est certes une intention des plus louables. Mais c'est une tâche difficile, délicate, pour ne pas dire une gageure. A vouloir trop banaliser le texte sacré ne risque-t-on pas de l'édulcorer, de lui faire perdre toute son originalité, de paraphraser, je ne sais si de cela la BFC est « parfois accusée à tort » (N° 1 des CTB, au fond de la page 7), mais ce que je sais c'est que plus d'une fois et avec raison ce reproche est mérité; nous en verrons des exemples. Sans parler de pas mal d'erreurs d'interprétation; mais ceci est une autre affaire.

Au demeurant, quoi qu'on fasse, aucune traduction, pour être comprise du grand nombre, ne pourra se passer totalement de notes explicatives. C'est si vrai que la BFC elle-même a dû y recourir et qu'elle n'a pu faire l'économie de son « glossaire ». Or, malgré cela, elle renferme encore beaucoup de mots ou d'expressions inintelligibles pour des lecteurs insuffisamment avertis.

Ainsi comment comprendra-t-on « déchirer ses vêtements » (vg Mt 26.65) ou « façonner le ciel » (Ps 96.5) ? Et que pourront bien évoquer « l'éphod » du grand prêtre (Ex 25.7) et même les « chérubins » sur l'arche d'alliance (Ex 25.18) ou encore les « portes de la ville » (Dt 6.9) aujourd'hui que nos cités n'ont plus ni remparts ni portes ? Et ces commandements qu'il est recommandé « d'attacher (sic) sur son bras et sur son front » (Dt 6.8) « pour ne pas les oublier », ajoute-t-on au texte (ce qui est une paraphrase) ? Et ces « colonnes »

sur lesquelles « le Seigneur a posé la terre » (Ps 2.8), qu'il a « fixée au-dessus des mers » et « maintient au-dessus des flots » (Ps 24.2) ou qu'il a « fixée sur ses bases » (Ps 104.5) où elle « tient bien en place » (Ps 119.90) ? Il n'est pas jusqu'à ces « idoles », dont il est souvent

question (vg Ex 20.4), et que certains risquent de confondre avec quelque vedette du sport ou de la chanson.

Et l'on pourrait continuer. Mais on n'en finirait pas de relever tous les passages où il y aurait à redire. Qu'il nous suffise d'examiner les exemples cités dans l'article même de J.M. Babut (N° 1 des CTB).

Et tout d'abord les exemples extra-bibliques.

Celui de la phrase anglaise (pages 4 et 5) est particulièrement bien choisi pour montrer que dans certains cas aucune traduction ne sera parfaitement adéquate, car il y a des tournures propres à chaque langue qu'il n'est absolument pas possible de rendre telles quelles dans une autre. Alors, que l'on dise : « J'ai marché vers le bas de la rue » ou bien « J'ai descendu la rue à pied », ce n'est pas exactement « I walked down the street ». Par conséquent on peut en effet préférer la deuxième manière, plus conforme au français.

Je pense aussi à un proverbe en patois vauréen : « Pittiou méw qué tant bal », littéralement : « petit mien que tant vaut ». C'est-à-dire : un bien vaut d'autant plus qu'il est mien, qu'il m'appartient, même s'il est tout petit et donc de peu de valeur en lui-même. On dit en français : il vaut mieux petit chez soi que grand chez les autres. Mais ce n'est pas là une traduction, c'est une équivalence.

Dans le cas de la BFC il s'agit donc de savoir si l'on fait une traduction ou une adaptation. Certes il est permis, et même souhaitable, d'exprimer une même idée d'une autre façon, afin qu'elle soit mieux comprise du lecteur, mais alors ayons l'honnêteté de ne pas appeler cela une traduction. C'est ce que faisaient les « Histoire Sainte » de mon enfance, à commencer par la fameuse Bible d'une grand-mère de la comtesse de Ségur.

L'exemple cité page 9, b, est aussi très juste. Le mot « devise » prête évidemment à confusion. Mais on ne nous dit pas par quoi le remplacer. Toutefois le contexte devrait ici suffire à éclairer le lecteur moyen. Et puis, si l'on consulte un dictionnaire, « illustré » ou pas, on verra bien les sens divers que peut avoir ce mot.

Pour en venir maintenant aux exemples bibliques, est-il si sûr que les « cours du temple » (Ps 96.8) seront mieux comprises que les « parvis » ? Encore faudrait-il savoir que ce temple-là avait des cours, car nos temples actuels n'en ont généralement pas. Et ne pensera-t-on pas plutôt à des cours comme ceux de l'université ou, que sais-je, aux cours des changes ? Au contraire, tous les bons parisiens (et d'autres) connaissent le parvis de Notre-Dame. Et, en désespoir de cause, on pourrait recourir au dictionnaire, comme pour la devise américaine.

Quant à « se courber jusqu'à terre », on le fait aussi pour ramasser un objet qu'on a laissé tomber. Et « exulter » n'est pas nécessairement « être en fête », mais simplement « éprouver de la joie » ; ou alors il faut dire « être à la fête » et non pas « être en fête », ce qui n'est pas la même chose. Le français courant ne doit pas être du mauvais français.

La traduction proposée pour Gn 2.23 (page 6) ne me paraît pas du tout satisfaisante. « Os de mes os et chair de ma chair » n'exprime pas « le lien étroit qui les unit ». Cela sera plutôt le fait du verset suivant : « C'est pourquoi... ils deviendront un seul être ». « Os de mes os, etc. » signifie seulement que la femme est comme un « morceau » de l'homme et, par suite, de même nature que lui, un morceau étant toujours de même nature que le tout d'où il est tiré.

« Voici un autre moi-même », l'homme pourrait le dire à la rigueur d'un fils ou d'un autre homme qui lui ressemblerait physiquement ou par son caractère, mais non pas de quelqu'un de sexe différent comme l'est la femme.

Enfin « tient de moi par toutes les fibres de son corps », ça ne veut rien dire, ça ressemble au « sabre » de Monsieur Prudhomme qui était « le plus beau jour de sa vie » ! C'est même une incorrection : on dit « tenir à ... par » (au sens de « être attaché à ») mais non pas « tenir de ... par » (au sens de « participer de la nature de quelqu'un ». Et puis les fibres ne sont pas tout le corps tandis que les os et la chair le sont.

Comme quoi il y a des cas où l'on ferait mieux de garder les traductions traditionnelles, plus littérales, quitte à donner en note les explications voulues. Le lecteur, si « moyen » soit-il, saura bien lire ces notes tout autant que le texte principal.

Jr 28.8 (page 7). Ici la BFC vaut la TOB, sauf qu'il s'agit de pays « nombreux » et non pas « grands ». Détail insignifiant mais caractéristique des à-peu-près dont on se contente trop souvent.

Quant à la TOB, elle n'est pas toujours un modèle. Il est permis de lui préférer Osty ou la BJ, ou même la BAC (Bible « à la Colombe » qui est généralement excellente et dont le seul défaut serait d'avoir choisi de dire « l'Eternel » plutôt que « le Seigneur » pour traduire YHWH.

Jr 27.14 (page 7). Cette fois c'est plus grave : la BFC fait un contresens flagrant. Et les contresens n'ont jamais été considérés comme de bonnes traductions. En l'occurrence, en effet, il n'est question ni de « prétendre », ni de « prédire » et ce qui est « faux » c'est le conseil (et non la prédiction) que donnent les prophètes adversaires de Jérémie. Celui-ci préconisait la soumission à Babylone (la « collaboration » à l'encontre de ses rivaux qui prêchaient la révolte (la « résistance »).

Si l'on veut renverser le déroulement de la phrase (ce qui est légitime) il faut dire par exemple : « Il y a des prophètes qui vous disent de ne pas vous soumettre au roi de Babylone; ils vous trompent, ne les écoutez pas ». Et, au verset suivant : « Car ce n'est pas moi (YHWH) qui les ai envoyés (mandatés); ils mentent en prétendant parler en mon nom ». La BFC a oublié que « prophétiser » voulait dire « parler au nom de YHWH » (et non pas « de sa part ») et non pas nécessairement « prédire l'avenir ».

Mais qu'on me permette ici de mentionner la suite de ce verset 15 qui illustre bien le fond de ma pensée, à savoir que si l'on veut absolument renoncer à des notes explicatives on est condamné à user de paraphrases sous peine autrement de voir le texte mal compris. Qu'on en juge.

La BFC fait dire à YHWH : « Si vous les écoutez (c'est déjà une addition) je vous chasserai d'ici et vous périrez ... » Ce qui sera inévitablement compris ainsi : Dieu agira de la sorte pour les punir d'avoir écouté les faux prophètes. Or le sens n'est pas du tout celui-là. Le texte veut nous dire que la politique prônée par les prophètes opposés à Jérémie aura pour conséquence une nouvelle déportation et de nouveaux massacres de population, à quoi Dieu lui-même ne saurait s'opposer. Comment expliquer tout ça uniquement par la manière de traduire la phrase ? C'est absolument impossible.

Les traductions proposées pour les citations de la page 8 peuvent se soutenir. Pour Ps 96.4, la BFC est peut-être même préférable à la BAC.

Pour Jb 14.22 et surtout pour Ps 55.22 (page 10), on comprend qu'il soit difficile de trouver une traduction valable, tout comme pour les exemples cités dans l'article de M. Bulcke (N° 2 des CTB, pages 3 à 6).

Il n'est que trop vrai que certaines images ou métaphores sont complètement étrangères à nos contemporains, liées qu'elles sont à une culture, à une époque, à un milieu, qui ne sont plus les nôtres. Alors je veux bien que l'on en cherche d'autres mais, de grâce, qu'on ne les présente pas comme des traductions ! Remplacer une image par une autre c'est traduire la pensée, les idées, ce n'est pas traduire le texte. Si donc on fait une adaptation qu'on le dise franchement, qu'on ne l'appelle pas une traduction.

La Fontaine, avec ses fables, ne les a pas données comme une traduction de celles d'Esopé ou de Phèdre. Et, en effet, elles n'en étaient pas une traduction mais une transposition adaptée à la société française du dix-septième siècle. Et, quand aujourd'hui on les met entre les mains de nos collégiens, on ne les transcrit pas dans leur jargon de potaches, on leur en explique les tournures ou les expressions maintenant démodées et qui font pour eux difficulté. A plus forte raison devrait-il en aller de même en ce qui concerne l'Écriture Sainte.

C'est bien d'ailleurs pour cela que la pratique constante de l'Église, et déjà de la Synagogue, a été d'expliquer aux fidèles les textes sacrés que l'on venait de leur lire. Car l'Écriture n'est pas spécialement destinée à être lue en particulier, pour que chacun l'interprète à sa façon (contre quoi nous met en garde 2 Pi 1.20). Elle est faite pour être lue et commentée en Église.

Donc comprenons-nous bien. Personne ne demande que l'on s'en tienne à une traduction tellement littérale qu'elle ne serait plus que du charabia. Mais il y a des limites à respecter.

Si nous prenons, par exemple, la parabole du Bon Samaritain, il n'y a pas lieu de rendre le « semivivus » de la Vulgate (Le 10.30) par « à demi-vivant », puisque la même chose se dit en français « à demi-mort » (comme d'ailleurs en grec : « hêmithanès »). Mais ensuite n'allons pas nous permettre de remplacer la route de Jérusalem à Jéricho par celle de Paris à Orléans, ni le prêtre par un curé ou un pasteur, le lévite par un catéchiste ou un sacristain, le samaritain par un noir ou un maghrébin, sa monture par sa voiture, l'auberge par une clinique, et ainsi de suite.

Or n'est-ce pas exactement ce que l'on fait quand on traduit les stades par des kilomètres (Le 24.13), les mesures par des litres (Jn 2.6), César par l'empereur (Le 20.24,25), etc. ? Sans parler des exemples cités dans leurs articles par MM. Babut et Bulcke.

Tout cela, certes, pourrait se faire très légitimement et très opportunément dans une homélie ou une séance de catéchèse, mais pas comme traduction. Chaque chose à sa place.

J'estime qu'il s'agit ici d'un fait extrêmement grave. Et je m'étonne que les autorités ecclésiastiques laissent faire sans rien dire. Bien sûr les derniers exemples ci-dessus ne constituent que des détails sans importance. Mais, si l'on s'engage dans cette voie, jusqu'où n'ira-t-on pas ? Ne voit-on pas que c'est la porte ouverte à toutes les déviations et aux pires altérations du texte sacré ? On n'a vraiment pas besoin de ça. Les erreurs du passé devraient nous servir de leçon.

Charles Resplandis

J.M. Babut

Réponse à l'Abbe Charles RESPLANDIS

Malgré les compliments d'usage décernés au début de son article, l'Abbé Ch. Resplandis n'aime pas la Bible en français courant. C'est un droit que je ne lui conteste pas. De toute façon, BFC n'a pas été faite pour lui, mais pour ceux précisément qui ne lisent pas l'hébreu ou le grec bibliques. Pour ces lecteurs-là, le décalque os de mes os, chair de ma chair, c'est de l'hébreu ! Les mots sont français, mais la tournure est hébraïque et, il faut bien s'en rendre compte, inintelligible sous cette forme à des non-hébraïsants. Vouloir garder dans le texte les « traductions littérales », « quitte à donner en note les explications voulues », c'est abdiquer, c'est renoncer à dire en français ce que l'hébreu dit en hébreu, c'est sous-entendre, en fin de compte, que le message biblique ne peut pas être exprimé en français et qu'il est donc incommunicable dans cette langue. Par ailleurs, si le lecteur « moyen » lit les notes - ce qui reste à prouver - qu'en sera-t-il de l'auditeur ?

Reste le problème de la traduction proprement dite. A en croire Charles Resplandis, le français serait incorrect. Pourtant le « petit Robert » (p. 1763 b, § 111/3°) définit ainsi l'expression tenir de : « avoir des rapports de filiation, de parenté, d'analogie, qui amènent une ressemblance ». En quoi le français interdit-il de préciser ensuite par quel élément ce rapport a été établi ? Pour les expressions être en fête ou être à la fête, nous renvoyons aussi au « petit Robert » (p. 699 a, § 2), qui montre que la première est employée à bon escient par BFC pour Ps 96.12, mais que l'emploi de la seconde y introduirait un contresens.

Concordance verbale ou traduction ?

Jér 29.8 : à BFC (de grands pays et d'importants royaumes) est opposée TOB (de nombreux pays et de grands royaumes). L'adjectif hébreu utilisé (rab) peut s'employer dans le registre de la quantité (nombreux) ou dans celui de la qualité (grand, puissant, comme dans l'expression tehôm rabbah : le grand Abîme = les eaux souterraines). Quelle valeur a-t-il ici ? - Le parallélisme avec l'adjectif gadôl (grand, important) montre qu'en notre passage le signification ne peut pas être « nombreux » mais seulement « grand, important, considérable ».

L'Abbé Resplandis défend implicitement ici une conception par trop purement verbale de la traduction. Selon cette conception de la traduction biblique, à un mot hébreu ou grec devrait toujours correspondre un mot français, et réciproquement. C'est ainsi que basar devrait être toujours « chair », même quand il désigne les créatures, les êtres (Gen 6.13), ou le corps (Eccl 12.12) ou un proche parent (Gen 37.27). De même rab est condamné à être toujours rendu par « nombreux », même quand le contexte recommande « grand ».

Une telle conception de la traduction biblique oublie que, contrairement à l'opinion la plus courante, un mot n'est rien en lui-même et qu'il reçoit du contexte une partie non négligeable de sa signification.

Ainsi le mot tête, pris isolément, ne veut rien dire, précisément parce qu'il peut trop dire. Voyez, en effet, les 23 acceptions possibles de ce mot inventoriées par le « petit Robert ». Par contre la signification de tête devient tout à fait claire dans la phrase « il n'a pas de tête ». Ici, il est évident que le mot tête ne désigne pas la partie supérieure du corps humain (il ne s'agit pas d'un homme décapité), mais par métonymie, le siège de la pensée, de la mémoire.

En réalité, chaque langue a son système propre de répartition du vocabulaire, de syntaxe, d'expressions idiomatiques, de métaphores. Rien de tout cela n'est directement transposable. Si « traduire, c'est faire que ce qui était énoncé dans une langue le soit dans une autre, en tendant à l'équivalence sémantique et expressive des deux énoncés », selon l'excellente définition du « petit Robert », il n'est pas possible d'opposer traduction à équivalence. Puisque la traduction s'effectue non au niveau superficiel des mots et des relations syntaxiques mais au niveau de la signification, il n'y a pas de traduction véritable sans équivalence.

Adaptations et anachronismes

Trouver les équivalences indispensables à une vraie traduction fait courir au traducteur le risque d'introduire subrepticement des anachronismes.

Le cas des unités de poids et mesures en est un bon exemple : une distance exprimée en stades, une longueur en coudées, un poids en talents ou en sicles, un volume en éphas, rien de cela n'évoque grand-chose pour un lecteur moderne. Inversement des kilomètres, des centimètres, des kilogrammes ou des litres sonnent étrangement dans un milieu biblique encore si éloigné de l'esprit du système métrique. Ne pourrait-on pas chercher d'autres équivalents ? Par exemple des heures de marche pour des distances ? Ou conserver les mesures bibliques tout en indiquant entre parenthèses l'équivalent en mesures modernes ? C'était déjà ce que faisait l'évangéliste Marc lorsqu'il devait citer un mot araméen inconnu de ses lecteurs (voir Marc 5.41; 7.11, 34; 10.46 etc.).

La difficulté évoquée ici est particulièrement délicate dans les cas où les nombres indiqués dans le texte biblique ont une valeur manifestement symbolique, comme dans les textes apocalyptiques. Dans de tels passages, en effet, la valeur symbolique des nombres prime leur valeur arithmétique; c'est elle qu'il faut conserver en priorité.

Où est le contresens ?

Parmi les autres reproches adressés à BFC, celui de traduction inexacte, par exemple en Jér 27.14, à propos duquel le terme de contresens est même employé. Piqué au vif, le traducteur de Jérémie a tenu à vérifier. Le verbe -amar, rendu habituellement par dire, est traduit ici en BFC par prétendre; selon Charles Resplandis, il faudrait comprendre conseiller, puisque Jérémie recommande la collaboration avec Babylone, contre les faux prophètes qui excitent à la résistance. Pourtant,

1 ° la grammaire ne permet pas de considérer la phrase des faux prophètes citée par Jérémie comme une injonction; elle exprime plutôt un futur.

2° le contexte général (v. 9) énumère toutes sortes de spécialistes de la divination dont le rôle habituel n'est pas d'enjoindre mais de prédire.

3" Si Jérémie avait voulu dire que ces faux prophètes trompent leurs auditeurs, comme le suggère la contre-traduction de Charles Resplandis, il aurait employé la forme causative du verbe nacha' et non le substantif chèqèr (mensonge) que le texte hébreu rapporte clairement à la phrase « Vous ne serez pas soumis au roi de Babylone ».

Contresens ? Il n'est pas là où on le dit. Le lecteur pourra d'ailleurs en juger lui-même s'il compare BFC aux grandes versions traditionnelles : TOB, Bible à la Colombe, Bible de Jérusalem; il verra que BFC n'est pas en si mauvaise compagnie.

Paraphrase ?

BFC ajoute-t-elle au texte biblique des éléments qui n'y figurent pas ?

Reprenons un des cas cités : Deut 6.8, où « pour ne pas les oublier » ajouterait au texte. Il est paradoxal qu'en ce verset BFC soit accusée de paraphraser, alors qu'on pourrait précisément lui reprocher d'avoir, à l'inverse, un peu trop condensé le texte. Celui-ci détaille, en effet . « Tu les (les commandements) attacheras en signe sur ton bras, et ils seront des marques sur ton front ». Ainsi « Pour ne pas les oublier » traduit en une seule expression les deux mots parallèles signe et marques, en dégageant la fonction de ces signe et marques : rappeler les commandements. Le contexte lui-même oriente cette explicitation dans le sens adopté par BFC : le v. 6 précise l'objectif visé : que les commandements soient « sur le coeur » (= dans la mémoire) d'Israël. Donc BFC n'ajoute pas au texte; elle ne fait qu'explicitier ce qui est déjà implicite dans le texte.

L'Abbé Resplandis semble considérer que la traduction doit rendre essentiellement les mots du texte biblique. En revanche, BFC s'efforce de rendre la signification de ce texte. On se trouve donc face à deux conceptions opposées de la traduction. Mais ce conflit est presque aussi ancien que la traduction de la Bible : au deuxième siècle après Jésus-Christ, Aquila, considérant sans doute que la version grecque traditionnelle de l'Ancien Testament (la Septante) manquait de rigueur, proposait une version beaucoup plus littérale. Peu après, Symmaque proposait de son côté une version nouvelle visant à rendre dans le meilleur grec possible la signification du texte hébreu. Aujourd'hui, la jeune science du langage qu'on appelle la linguistique donne raison à Symmaque plutôt qu'à Aquila.

J.M.B.

Rectification

Dans le n° 2 des CTB, nous avons publié un article de D. Clark, intitulé « Notre Père qui es aux cieux ». Une malheureuse erreur de traduction s'est glissée dans la conclusion de cet article, 12e et 1 le lignes depuis le bas de la page 2 1. En effet, au lieu de la phrase « Il évitera également l'emploi d'une expression propre à l'évangile de Matthieu », il fallait comprendre « Il permettra, en même temps, de garder quelque chose d'une expression propre à Matthieu. » Nous prions l'auteur de cet article, qui nous a signalé l'erreur, ainsi que nos lecteurs, d'accepter nos excuses pour ce malheureux contresens. (Réd.)

Robert Bratcher

Les termes bibliques décrivant l'homme souffle, vie, esprit

Le Dr. Robert Bratcher, qui demeure aux Etats-Unis, est au service de l' ABU en qualité d'adjoint à la recherche en traduction. - Son article a paru en anglais dans TBT (Vol. 34, n' 2, avril 1983, p. 201-209).

Traduction Monique Freiberg.

En Gn 2.7, le récit de la création décrit comment Dieu façonna une statue d'argile en forme d'homme et insuffla le « souffle de vie » dans ses narines. C'est ainsi que fut créé le premier être humain. L'homme est composé de matière et d'esprit. La matière est chair, provenant de la poussière du sol ; l'esprit est le souffle de Dieu qui lui donne vie. A la mort, le corps retourne à la terre et l'esprit retourne à Dieu qui l'avait donné (Ec 12. 7 ; voir aussi Jb 34. 14-15).

Les auteurs bibliques, en général, considèrent l'homme comme un tout, une unité qui ne peut être divisée en différents fragments dont chacun aurait une existence propre. Ceci vaut particulièrement pour les livres de l'Ancien Testament. L'homme ne représente pas simplement la somme du physique (la chair, le corps), du spirituel (l'esprit, l'âme), de l'intellectuel et de l'émotionnel (intelligence, cœur). Il peut être désigné par chacune de ces caractéristiques, mais cela n'implique pas que les autres constituent des entités séparées. Et dans un contexte donné, la volonté, ou l'intelligence, ou l'instinct, ou le désir, ou la passion, ou toute autre émotion d'une personne peuvent être décrits comme se situant dans le cœur, ou les intestins, la rate, les organes génitaux, l'esprit ou l'âme.

Les problèmes que tout ceci pose au traducteur sont évidents. La tâche la moins difficile consiste à classer les termes hébreux et grecs et à déterminer ce qu'ils signifient dans un contexte donné. La tâche la plus difficile consiste à veiller à ce que le terme ou l'expression choisis dans la langue de la traduction restituent correctement le sens biblique sans y ajouter de connotations que le terme biblique ne comporte pas. Pour ne prendre qu'un exemple : le lecteur moyen de la traduction Segond révisée du Ps 23. 3, « il restaure mon âme », se méprend sur le sens du texte du psalmiste parce que, dans ce contexte, le terme français « âme » ne traduit pas correctement le terme hébreu *nephesh*.

Le vocabulaire biblique de base utilisé pour dépeindre l'être humain comprend les termes suivants : chair (hébreu *básár*, grec *sarx*), être, âme (hébreu *nephesh*, grec *psuché*), souffle, esprit (hébreu *neshámáh* et *ruach*, grec *pnoè* et *pneuma*). Il existe encore d'autres termes, mais ceux-ci sont probablement les plus importants. Nous verrons qu'il faut éviter d'établir des distinctions précises là où les auteurs bibliques n'en voyaient pas. C'est avec beaucoup de liberté qu'ils utilisaient les mots de façon interchangeable. En poésie surtout, « souffle » et « esprit », « cœur » et « âme » sont utilisés en paires parallèles de termes porteurs de sens sensiblement identiques.

Dans le présent article nous nous concentrerons sur les termes désignant le souffle, la vie et l'esprit. Deux termes hébreux (*neshámáh* et *ruach*) et deux termes grecs (*pnoè* et *pneuma*) interviennent. Nous examinerons chacun d'eux séparément et nous tenterons d'inventorier et de classer les différentes nuances de chacun.

Nous avons déjà remarqué que dans le récit de la création, en Gn 2. 7, Dieu insuffle le souffle vital dans les narines de la statue d'argile ; en Gn 6. 17, les êtres vivants (les animaux et les humains) sont décrits comme « chair qui a souffle de vie ». En Gn 2. 7, le terme hébreu est *neshámáh* : en 6. 17, c'est *ruach*. Il est évident que ces deux termes hébreux signifient la même chose.

Neshámáh, « souffle »

Le premier terme (neshámáh) n'apparaît que 27 fois dans FAT. Il est utilisé dans plusieurs sens.

1. Le souffle de Dieu, qui donne vie aux hommes et aux animaux : Gn 2.7. En Jb 33.4, le « souffle du Tout-Puissant » est parallèle à « l'Esprit de Dieu »

de même en Jb 34.14.

2. Ce souffle devient le souffle vital propre à l'homme. En Es 42.5, « souffle » et « esprit » sont parallèles, et signifient la même chose ; ceci vaut également pour Jb 27.3 (voir également Es 2.22). En 1 R 17.17, la mort du fils de la veuve de Sarepta est constatée par la phrase « il ne restait plus en lui de souffle ». Pourtant, en Dan 10.17, la même expression ne signifie pas la mort, mais la perte de souffle causée par la stupeur et la crainte . « aucune force ne subsiste en moi, le souffle me manque ».

3. Le « souffle » est donc la vie en tant que telle, ou le principe de vie dans tous les êtres vivants, humains ou animaux : voir Gn 7.22 « tout ce qui était animé d'un souffle de vie dans les narines » (comme en Gn 2.7). En Es 57.16, Dieu promet de se montrer miséricordieux à l'égard des siens et de ne pas les tuer, parce qu'il leur a donné l'esprit et le souffle. Il est question ici de la vie physique, mortelle, et il importe que la traduction reflète ce sens-là.

4. Ce terme peut désigner un être vivant en tant que tel, et non pas seulement le principe de vie. Ainsi donc en Jos 10.40, « tout souffle » signifie « tout être vivant » (voir aussi Jos 11. 11, 14; Dt 20.16; 1 R. 15.29; Ps 150.6).

5. Dans certains passages, neshámáh n'est pas la vie physique en tant que telle, mais la faculté de ressentir et de connaître, l'activité émotionnelle et intellectuelle. Ainsi en Jb 32.8, « dans un homme, c'est l'esprit, le souffle du Tout Puissant » qui permet de connaître, de comprendre. En Jb 26.4, Job répond aux platitudes pieuses de Bildad par la question sarcastique suivante : « Qui t'a aidé à dire cela, et de qui le souffle t'est-il venu ? » A la lumière de la première ligne, la seconde ligne semble signifier : « De qui t'inspires-tu pour parler de la sorte ? » En Prov 20.27, il est dit : « La lampe du Seigneur est la neshámáh de l'homme ». Le sens précis de ce verset n'est pas établi. Le meilleur commentaire succinct à ce sujet est sans doute celui de la note de la traduction TOB : « Le sens du verset n'est pas clair. Il semble que l'auteur interprète 'le souffle vital' donné par Dieu à l'homme selon Gn 2.7, comme une présence divine qui serait la lumière de la conscience. » L'expression « la lampe du Seigneur » peut être comprise comme « la lampe que le Seigneur utilise ». Mais elle peut aussi signifier « la lampe que le Seigneur donne (à l'homme) », et c'est sur cette interprétation que se fonde la traduction en anglais courant : « Le Seigneur nous a donné l'intelligence et la conscience

nous ne pouvons pas nous cacher à nous-même ».

Le terme hébreu neshámáh signifie donc « souffle » dans son sens littéral d'air exhalé. C'est ce souffle de Dieu qui donne vie aux hommes et aux animaux et qui devient la force qui soutient la vie en eux. Lorsque Dieu retire ce souffle, la personne meurt. Dans plusieurs passages, neshámáh a le même sens que ruach, « esprit » et signifie « esprit » plutôt que « respiration ». Par extension, ce terme désigne également un être vivant. Et dans trois passages, ce terme désigne l'émotion, la volonté et l'intelligence.

Pnoé, « souffle »

Le terme grec pnoé n'intervient que deux fois dans le NT, et il ne signifie qu'une fois « souffle vital » : en Actes 17.25, Paul, s'adressant aux Athéniens, déclare que Dieu « donne à tous la vie, le souffle et toutes choses ».

Ruach, « vent, souffle, esprit »

Le terme hébreu de ruach intervient 378 fois dans l'Ancien Testament et est utilisé de façons très diverses. Il peut signifier « vent » (Ps 104.4; Ex 10.13; 14.21; Ps 1.4; Jb 21.18), « souffle » (Jb 4.9; 9.18), « force vitale » (Ps 146.4) ou « esprit » (Za 12. 1). Cette diversité est démontrée en Ez 3 7. 1 - 10, où la restauration d'Israël est dépeinte comme la transformation de squelettes en êtres vivants grâce à l'action du ruach qu'Ezéchiel appelle sur ordre de Dieu (voir la note sur le verset 9, dans la Bible en français courant).

Ce terme peut être utilisé dans des sens presque diamétralement opposés. Par exemple, en Es 31.3, le prophète fait la comparaison entre Dieu et les soldats égyptiens : ce ne sont que des hommes et leurs chevaux sont chair, tandis que Dieu est ruach. Pourtant en Jb 7.7, Job se plaint de n'être que ruach, un simple souffle qui va bientôt disparaître (voir aussi Ps 78.39, où le souffle qui s'en va est mis en parallèle avec la chair mortelle).

1. Ce terme peut signifier le souffle de Dieu, qui donne vie aux hommes et aux animaux. Es 57.16 constate que Dieu envoie l'esprit ; il a créé le souffle vital (voir aussi Es 42.5; Za 12. 1). En Nb 16.22; 27.16, Yahweh est décrit comme le Dieu des ruachs de « toute chair ». Le sens est ici soit que Yahweh est le maître de toute vie humaine, ou, plus probablement, que c'est lui qui donne vie à tous les hommes. En Jb 27.3 « l'esprit de Dieu dans mes narines » à la première ligne est parallèle à « mon souffle en moi » à la seconde ligne. En Gn 6.3, Dieu déclare que son esprit ne demeurera pas éternellement en l'homme, parce que ce dernier est chair, c'est-à-dire un être mortel. Les opinions divergent quant au sens du verbe hébreu, qui n'apparaît dans FAT que dans ce passage. Si l'on s'en tient à la majorité des traductions, le texte pourrait être traduit par « Je ne laisserai pas mon souffle vital (ou ma force vitale) demeurer à jamais dans les être humains. »

2. Ce terme peut également signifier souffle humain. En Jb 9.18, Job se plaint de ce que Dieu ne lui laisse pas reprendre son souffle, c'est-à-dire que Dieu ne lui laisse pas de répit. En 19.17, Job parle de sa mauvaise haleine. En Jér 10. 14; 51.17, il est dit que les idoles n'ont pas en elles de souffle (ou de vie) : elles sont des représentations inertes.

3. Ruach est donc la vie, le principe vital qui anime tous les êtres vivants. En Gn 7. 22, tous les êtres vivants sont décrits comme ceux qui ont « le souffle de l'esprit » dans les narines. Cette périphrase n'intervient qu'ici et peut être traduite par « tous les êtres vivants » ou, comme dans la Bible en français courant, « tout ce qui possédait un souffle de vie ». Jb 12.10 constate que « Dieu tient dans sa main l'âme de tout ce qui vit, le souffle de toute chair d'homme ». Cela signifie que Dieu est le maître de toute vie, il a sur tout les vivants le pouvoir de vie et de mort. En Jb 10.12, Job fait état du soin que Dieu prend sur lui : « Tes soins m'ont conservé le souffle ». Si Dieu devait reprendre le souffle qu'il a donné à l'espèce humaine, chacun mourrait et retournerait dans la poussière dont il provient (Jb 34.14-15). Il en va de même pour la vie des animaux : si Dieu leur retirait le souffle, ils mourraient tous et retourneraient en poussière (Ps 104.29).

4. Ce terme est également utilisé pour désigner l'être intérieur, la volonté, l'intelligence, les émotions. En Jg 15.19, la phrase « son esprit revint (ou revécut) » signifie simplement « il recouvra sa force » ; voir aussi 1 S30.12. En Gn 45.27, toutefois, l'expression similaire « son esprit vécut » utilisée pour Jacob lorsqu'il eut des nouvelles de Joseph signifie qu'il se remit du premier choc (comparer le verset 26) en apprenant que Joseph était vivant. Voir aussi Es 57.15, où Dieu promet de « ranimer les esprits humiliés et les cœurs opprimés ». A l'opposé, « mon âme refuse d'être consolée » (Ps 77.3) dépeint la détresse et le découragement. En Es 19.3, c'est le même sentiment de détresse et de peur qui est exprimé par « l'esprit de l'Egypte disparaîtra du milieu d'elle » (GNB : « Je vais... les démoraliser »). (Voir aussi Jb 17.1; 1 R 10.5; 2 Ch 9.4).

Les émotions et les impulsions suivantes sont décrites comme centrées sur le ruach humain, ou s'y manifestant : la colère (Jg 8.3; Jb 15.13; Ec 10.4; 2 Ch 21.16; Es 25.4; Pr 29.11); la détresse (Gn 41.8; Dn 2.3); l'amertume (Gn 26.3 5; 1 R 21.5); l'enthousiasme (Esdras 1. 5; Aggée 1. 14); l'orgueil et l'humilité (Pr 16.18-19); le désir (Es 26.9); la jalousie (Nb 5.14); la mauvaise foi (Ps 32.2); le courage (Jos 2. 11; 5. 1).

Dans certains cas, ce terme exprime les dispositions d'une personne

Ec 7.8,9; Ez 11.19; 18.31; 36.26 (ces trois passages d'Ezéchiel parlent d'un « nouvel esprit »); Nb 14.24. En Dt 2.30, il est dit que « Dieu rendit inflexible l'esprit du roi Sihon et endurcit son cœur » (Seg. rév.). En Ez 13.3, ce terme signifie opinion ou désir : les prophètes insensés suivent leur propre esprit.

En Ps 51.12, un « esprit bien disposé » signifie la volonté d'obéir à Dieu. En 1 Ch 28.9 et en Ps 77.7, le terme est utilisé pour désigner l'entendement. En Pr 16.32, il signifie la volonté : « Et celui qui domine son esprit vaut mieux que celui qui prend une ville ». Toute la vie intérieure semble être contenue dans ce qui est exprimé en Jb 6.4 : « Mon esprit absorbe le poison des flèches de Dieu ». Et « leur esprit n'était pas fidèle à Dieu », dans le Ps 78.8, signifie simplement qu'ils n'étaient pas fidèles à Dieu. En 2 Ch 36.22, il est dit que Yahweh « réveilla l'esprit de Cyrus », c'est-à-dire qu'il poussa Cyrus à l'action (voir aussi Jr 51.11; 1 Ch 5.26). L'idée de motif ou d'intention semble être contenue en Pr. 16.2: « Yahweh pèse l'esprit d'une personne », c'est-à-dire qu'il juge les intentions d'une personne (voir aussi Es 29.24).

5. Dans certains passages, ce terme est utilisé dans le sens le plus précis de qualités ou facultés données par Dieu. Es 11.2 cite l'intelligence, la connaissance et la sagesse comme étant accordées au roi messianique par l'esprit de Yahweh ; voir aussi Dt 34.9 (Josué) et Ex 31.3 (Bessalel). En Nb 27.18, Yahweh dit de Josué : « Il a en lui un esprit », ce qui semble désigner la compétence, la faculté, l'habileté. En Osée 9.7, il est dit que le prophète est un « homme d'esprit », ce qui semble signifier un homme guidé par l'Esprit de Dieu. On retrouve un sens comparable en 2 R 2.9, où Elisée demande à Elie une double part de son Esprit; 2.15 rapporte que l'esprit d'Elie repose sur Elisée.

Quelques passages difficiles

Certains passages sont difficiles à comprendre, et il peut être bon de les examiner en dehors de toute classification. En Ps 31.6, le psalmiste s'exclame devant Dieu : « Entre tes mains je remets mon esprit ». L'utilisation de ce passage par Jésus, au moment de sa mort (Lc 23.46) risque de porter le traducteur à voir le même sens ici. Mais le psalmiste n'est pas un mourant qui confie son esprit à Dieu. Il est dans la détresse (verset 10 à 14), mais il attend avec

confiance que le Seigneur le sauve (verset 15 à 19) et il loue Dieu de venir à son secours (verset 20 à 23). La traduction pourrait donc être ici «je m'en remets à tes soins». La Bible en français courant traduit: «Je me remets entre tes mains, Seigneur», et en allemand courant «Je me remets totalement entre tes mains».

La seconde ligne du Ps 51.14 est traduite dans la RSV par « et soutiens-moi par un esprit bien disposé ». Selon les règles normales de l'usage anglais, « un esprit bien disposé » est ici une disposition de Dieu, et non du psalmiste. C'est ainsi que le traduit la Bible en français courant : « Soutiens-moi par ton Esprit généreux. »

La plupart des traductions considèrent cependant que « l'esprit bien disposé » est la disposition du psalmiste, et traduisent « et accorde-moi un esprit bien disposé pour me soutenir » (NEB), ou une phrase similaire. La Bible en allemand courant traduit : « Donne-moi un cœur obéissant » On peut aussi avoir recours à une phrase du type « et accorde-moi la volonté de t'obéir » (voir la GNB : « et rends-moi désireux de t'obéir »).

En Pr 1.23, la Sagesse dit : « Je répandrai sur vous mon esprit », ce qui est parallèle au « je vous instruirai » qui suit. Cela signifie probablement « je vous ferai profiter de ma sagesse (ou de mon intelligence) ».

En Mal 2.15, le terme ruach intervient deux fois. Dans le premier cas, le texte massorétique hébreu semble devoir se lire comme une constatation : « et on ne fait pas (ou pas un ne fait) et reste d'esprit à lui ». Le terme hébreu « (et) reste », par une correction de voyelle devient « (et) chair », ce qui est la solution adoptée par plusieurs traductions (BJ, NEB, NIV, NAB, GNB). Cette correction adoptée, le texte est traduit de diverses façons : NEB : « Et le Dieu unique ne l'a-t-il pas faite, à la fois chair et esprit ? » La nouvelle version judaïque tente de clarifier le texte massorétique : « L'Unique ne les a-t-il pas (tous) créés afin que tout souffle restant soit sien ? » Dans ces diverses traductions, le terme ruach est pris dans le sens de « esprit (ou souffle) vital ». Le terme apparaît une seconde fois dans l'ordre « et vous (au pluriel), prenez soin de votre esprit » (la même chose au verset 16). Dans ce contexte, « esprit » signifie probablement la personne ; c'est pourquoi la RSV traduit « Prenez garde à vous ».

Pneuma « vent, souffle, esprit »

Le terme pneuma intervient quelque 220 fois dans le NT, avec la même diversité de sens que ruach dans l'AT. Le double sens d'« esprit » et de « vent » apparaît en Jean 3.5-8 (voir la note sur le v. 8 dans BFC). Ce terme peut signifier l'Esprit de Dieu ou l'esprit d'une personne (I Cor 2. 10-11), un mauvais esprit (Mt 8.16), le Démon (Ep 2.2), un fantôme (Le 24.37. 39) ou un esprit qui n'est pas mauvais (Ac 23.9).

1 . Ce terme signifie souffle en Ap 11. 11, le souffle vital de Dieu qui est entré dans les deux témoins morts et les a ramenés à la vie.

2. Ce terme signifie esprit, la partie immatérielle, invisible de l'être humain qui survit à la mort. L'homme se compose du corps (de la chair) et de l'esprit

les deux définissent la personne complète (2 Cor 7. 1; 1 Cor 7.34).

En Rom 8. 10, Paul écrit : « Et si le Christ est en vous, le corps, il est vrai, est mort à cause du péché, mais l'esprit est vie à cause de la justice » (voir RSV). La mention du « corps » (c'est-

à-dire « vos corps ») semble indiquer que « l'esprit » signifie ici « vos esprits », et c'est ainsi que le comprennent la plupart des traductions. Il se peut cependant que dans ce passage, « esprit » signifie le Saint-Esprit, comme l'a compris la GNB : « l'Esprit est la vie pour vous ». Sans esprit, le corps est mort (Je 2.26). A la mort, l'esprit s'en va : Mt 27.50, Jésus renvoya son esprit ; Jn 19.30, Jésus rendit son esprit. (Le verbe correspondant, « expirer », « exhaler son dernier soupir » est utilisé en Mc 15.37,39 et Le 23.46). Au moment de mourir, Jésus prie (voir Ps 31.6) : « Père, entre tes mains je remets mon esprit » (Le 23.46), et en mourant, Etienne prie : « Seigneur Jésus, reçois mon esprit » (Ac 7.59).

En 1 P 3.18, le texte dit que « le Christ a été mis à mort physiquement (« dans la chair »), mais rendu vivant spirituellement (« dans l'esprit »). Pour décrire le retour à la vie de la fille de Jaïrus, le texte rapporte que « son esprit revint » (Le 8.55).

3. Le terme peut signifier toute la personne, comme dans la prière finale

« Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit, mes frères » (Ga 6.18 : voir aussi Ph 4.23, 2 Tm 4.22; Phm 25).

4. Ce terme désigne aussi le centre de la conscience et des sentiments humains l'émotion, l'éveil spirituel, la conscience, la volonté. En 1 Co 2.11, Paul compare l'esprit humain, la faculté de se connaître soi-même, à l'Esprit de Dieu, qui connaît les pensées et la volonté de Dieu. C'est ce même esprit dans le croyant que l'Esprit de Dieu rejoint en certifiant que les croyants sont les enfants de Dieu. (Rom 8.16).

En Mc 2.8, l'expression « Jésus savait en son esprit » signifie pratiquement ce que nous exprimerions par « il savait instinctivement », c'est-à-dire, sans qu'on le lui ait dit. L'adage cité par Jésus « l'esprit est bien disposé, mais la chair est faible » (Mt 26.41; Me 14.38) signifie que la volonté, ou l'intention, d'une personne est plus forte que sa capacité de la mettre en œuvre. (Ceci est semblable à ce que Paul dit, en Rm 7.18, de son propre désir de faire ce qui est bon).

Tout comme ruach dans FAT, pneuma dans le NT est utilisé pour désigner un certain nombre d'émotions : la joie (Le 1.47), l'irritation ou l'impatience : c'est ce que semble signifier « Jésus soupira profondément en son esprit » (Mc 8.12); l'appréhension, la détresse : Jn 13.21 « Jésus fut troublé en son esprit » (GNB : « profondément troublé ») ; la détresse ou la répulsion : Ac 17.16 rapporte que l'esprit de Paul fut en émoi à la vue des idoles à Athènes. Les traducteurs recourent à diverses expressions pour ce versets : indignation, exaspération, détresse, répulsion, colère. Dans ce contexte, une expression du type « il fut bouleversé » ou « troublé » pourrait constituer la meilleure solution.

En Jn 11.33, l'expression « Jésus... fut profondément ému en son esprit (RSV) est étrange dans ce contexte, parce que le verbe grec signifie habituellement « être en colère ». Mais dans ce contexte-ci, rien n'explique la colère. L'émotion ressentie semble être la détresse ou l'inquiétude. Certaines traductions ont opté pour « profondément attristé », « profondément et visiblement ému », « grandement « troublé ».

Ce terme est utilisé pour la volonté, l'intention, la décision. En Ac 19.21, « Paul mit dans son esprit » signifie « Paul décida (ou résolut) » ; l'expression moderne serait « Paul prit le parti de ». Certaines traductions, comme la RSV, considèrent que « dans l'esprit » signifie ici « par le Saint-Esprit », c'est-à-dire, sous la conduite du Saint-Esprit. En Ph 1.27, « vous demeurez

fermes dans un même esprit » signifie avoir le même objectif, la même résolution, une détermination commune.

La douceur est exprimée en 1 Co 4.2 1; Ga 6. 1; 1 P 3.4. L'insensibilité, la stupeur, voilà ce qui est suggéré par « un esprit d'assoupissement » en Rom 11.8 (voir Es 29.10). Il s'agit de la pesanteur spirituelle, d'une incapacité de voir les actions de Dieu ou d'entendre la parole de Dieu. « Donner repos à l'esprit » signifie apporter du réconfort, stimuler, encourager (1 Co 16.18; 2 Co 7.13); à l'opposé, « pas de repos pour mon esprit » (2 Co 2.13) signifie sans réconfort, sans allègement de tourment. En Ep 4.23, l'ordre « soyez renouvelés dans l'esprit de votre intelligence » est inhabituel ; la plupart des traductions, et notamment la GNB, considèrent qu'il s'agit là d'un renouvellement spirituel et intellectuel réalisé par Dieu. En 2 Tm 1.7, « ce n'est pas un esprit de timidité que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de maîtrise de soi », ce terme acquiert une nuance nettement religieuse. La GNB considère que ce terme désigne spécifiquement le Saint Esprit. Mais il est peut-être préférable d'y voir un don spirituel. Quand Paul, en Rom 1.9, déclare « Je sers Dieu en mon esprit », cela peut signifier « j'offre à Dieu mon service spirituel », ou encore, dans un sens plus général, « je sers Dieu de tout mon cœur » (GNB, ainsi que NIV, Barclay). Dans son commentaire sur le don spirituel du parler en langues (1 Co 14.13-19), Paul dit que prier ou chanter ou louer Dieu « en langue » ne fait pas appel à l'intelligence mais à l'esprit. Ce qui est dit dans ces circonstances n'est pas le produit de l'intelligence, mais provient d'une expérience spirituelle intense qui s'exprime par des sons extatiques qui ne sont pas compris s'ils ne sont pas interprétés (verset 13). Dans ce passage, donc, prier en esprit, chanter en esprit (verset 15) et louer Dieu en esprit (verset 16) sont des manifestations du don spirituel du parler en langues étranges (versets 13,18-19). La plupart des traductions se lisent, aux versets 15 et 16, « je prierai avec mon esprit... je chanterai avec mon esprit... vous louez Dieu avec votre esprit ». (En 14.2, « par l'esprit il dit des vérités secrètes » peut signifier « par la force de l'Esprit », comme le traduit la GNB ; mais cela pourrait signifier « il dit des choses mystérieuses avec son esprit »). En 14.32, lorsque Paul écrit « les esprits des prophètes (chrétiens) doivent être soumis aux prophètes », il fait allusion au don spirituel de prophétie, c'est-à-dire, de proclamer le message de Dieu (verset 29-31). Ainsi l'expression «les esprits des prophètes» doit-elle se traduire par «les dons de prophétie» ou «le don de proclamer le message de Dieu». L'utilisation de l'expression «l'esprit de prophétie» d'Ap 19. 10 appartient au même ordre d'idées. L'expression «le témoignage de Jésus» (RSV) se réfère au contenu du «témoignage» de Jésus, c'est-à-dire au message annoncé par Jésus ou, comme le traduit la GNB, «la vérité que Jésus a révélée». La phrase finale de ce verset signifie donc «parce que le message de Jésus (ou la vérité que Jésus a révélée) est ce qui inspire les prophètes (chrétiens). » Et en Ap 22.6, l'expression «le Dieu des esprits des prophètes» signifie probablement «le Dieu qui inspire les prophètes (chrétiens)» ou «le Dieu qui donne son Esprit aux prophètes» (voir GNB). C'est le même sens de dons spirituels qu'exprime 1 Th 5.19 «N'éteignez pas l'Esprit», en particulier le don spirituel de prophétie (verset 20). En Lc 1.80, le texte rapporte que Jean le Baptiste «grandissait et se fortifiait en esprit». La plupart des traductions y voient la description de la croissance physique et spirituelle de Jean. En Lc 1. 17, l'ange déclare à Zacharie que Jean, le fils de ce dernier, marchera devant le Seigneur «avec l'esprit de la puissance d'Elie». Ce passage ne doit pas être traduit de façon à sous-entendre que Jean était la réincarnation d'Elie. L'expression pourrait être rendue ici par «avec la même puissance spirituelle qu'Elie», ou «avec la même détermination (ou résolution) et la même force qu'Elie». Certains pensent qu'ici «esprit» signifie l'Esprit de Dieu, mais cela ne paraît pas très probable.

Quelques passages difficiles

Il existe ici aussi des passages difficiles qu'il est préférable de traiter en dehors de toute classification.

En Ac 18.25, Appolos est décrit comme étant « fervent en l'esprit ». Il s'agit, semble-t-il ici, d'une façon de faire comprendre qu'il était enthousiaste, avait beaucoup de ferveur (voir NIV, Barclay). La même expression (au pluriel) se trouve également en Rm 12.11, sous forme d'ordre : « soyez fervents en esprit ». Elle pourrait signifier la même chose qu'en Ac 18.25, et c'est bien ainsi que la traduisent la GNB et Barclay. D'autres y voient un ton plus religieux

« entretenez votre ferveur spirituelle » ou « soyez ardents en esprit »

En Ep 1. 17, la prière demande à Dieu d'accorder aux lecteurs « un esprit de sagesse et de révélation qui vous le fasse connaître » (RSV). Il peut s'agir d'une qualité humaine, comme le traduit la NEB « les forces spirituelles de sagesse et de clairvoyance ». La Bible en espagnol courant traduit « sagesse spirituelle pour comprendre sa révélation et mieux le connaître ». D'autres attribuent ici à ce terme le sens de Saint-Esprit. Barclay traduit « l'Esprit qui vous rend sages en matière de choses divines, et qui vous révèle la pleine connaissance de lui-même » (voir aussi GNB). En 1 Tm 3.16 est citée une profession de foi qui exprime la foi chrétienne au sujet du Christ. Les deux premières lignes sont : « Il a été manifesté dans la chair, justifié dans l'esprit ». Certains, comme la GNB, considèrent « esprit » comme l'Esprit de Dieu : « Il a été révélé juste par l'Esprit-Saint » (aussi BJ, NIV). Mais le parallélisme avec « dans la chair » à la première ligne semble indiquer que le sens est ici (comme dans le passage similaire « chair... esprit » en 1 P 3.18) « il a été révélé juste dans son existence spirituelle ».

Ainsi la Bible en espagnol courant traduit-elle : « Il triompha dans sa condition en tant qu'esprit ».

Le passage cité comme scripturaire en Jc 4.5 est difficile à comprendre. La forme du grec est telle que « l'esprit » peut être soit le sujet, soit l'objet du verbe « désire ». La plupart des traductions considèrent « l'esprit » comme l'objet du verbe, avec Dieu pour sujet : « Dieu désire jalousement (ou aime ardemment) l'esprit qu'il a placé en nous » (voir RSV). Malheureusement, cela n'a pas beaucoup de sens dans ce contexte. En tout cas, la plupart des traductions comprennent « esprit » comme l'esprit humain ; quelques-unes seulement considèrent qu'il s'agit du Saint-Esprit.

En 1 P 4.6, l'auteur dit que l'évangile a été annoncé aux morts de sorte qu'ils « puissent être jugés selon les hommes dans la chair, mais vivre selon Dieu dans l'esprit ». Il est clair que « dans la chair » signifie l'existence physique, et « dans l'esprit » l'existence spirituelle (comme en 1 Tm 3.16 ci-dessus). Mais tant les pendants « selon les hommes... selon Dieu » que les propositions parallèles « peuvent être jugés... peuvent vivre » sont extrêmement difficiles à comprendre. La plupart des traductions prennent la première proposition dans un sens subordonné, signifiant « bien qu'ayant été jugés, comme le sont tous les hommes, dans leur existence physique » (ou « après avoir été jugés... ») et considèrent la seconde proposition comme la principale : « ils peuvent, dans leur existence spirituelle, vivre comme vit Dieu (ou comme Dieu veut qu'ils vivent) ».

Daniel Arichea

TRADUIRE SOUFFLE ET ESPRIT

Le Dr Daniel Arichea, conseiller en traduction de l'ABU travaille à la Société biblique indonésienne. - Son article a paru en anglais dans TBT (Vol. 34, n' 2, avril 1983, p. 209-213). Traduction Monique Freiberg.

Dans le présent numéro de cette revue, l'article rédigé par le Dr Bratcher présente une étude complète et très utile de la manière dont les termes neshámáh (« souffle ») et ruach (« esprit ») sont utilisés dans la Bible.

L'article que voici se propose d'analyser les diverses façons dont ces deux termes sont traités dans certaines traductions récentes de la Bible en indonésien et en tagalog (Philippines). Les versions utilisées à cet effet sont (1) le Terjemahan Baru (TB), qui est la traduction indonésienne rédigée selon les règles de correspondance formelle, publiée en 1974, (2) la Bahasa Indonesian Sehari-hari (BIS), qui est la traduction en indonésien courant (le Nouveau Testament a été publié en 1978 et la Bible complète doit sortir de presse en 1983) et (3) la version populaire en tagalog (« Tagalog Popular Version », TPV), publiée en 1980. Le présent article se terminera en suggérant quelques traductions de ces termes.

Neshámáh, « souffle »

Il semble que les expressions bibliques dans lesquelles neshámáh intervient ne puissent être traduites littéralement que dans les cas suivants :

1. Lorsque neshámáh signifie « souffle » dans le sens littéral du terme. Ainsi en Gn 2.7, traduire la phrase « Dieu souffla dans les narines de la statue d'homme en argile » ne présente pas de difficulté.
2. Lorsque neshámáh exprime la fatigue, la stupéfaction ou la crainte. Par exemple, en Daniel 10.7, « mon souffle m'a quitté » est traduit naturellement dans la TPV par « halos hindi aku makahinga » (je suis presque incapable de respirer).
3. Lorsque neshámáh exprime la mort ou la perte de vie. En 1 R 17.17, tant la BIS que la TPV traduisent par « il mourut » mais il serait naturel de retenir ici l'expression biblique, comme par exemple en tagalog « wala na siyang hininga » (il n'y a déjà plus de souffle en lui), ou en indonésien « Sudah habis (ou hilang) nagnasnya » (son souffle est fini/parti). Il faut noter que ces expressions ne sont naturelles que si la personne en question vient de mourir.

Dans d'autres cas, traduire neshámáh par « souffle » ne serait tout simplement pas naturel. En voici deux exemples seulement :

4. Lorsque neshámáh signifie Dieu donnant la vie. Des expressions telles que « il donne souffle » ou « il donne le souffle de vie » ne sont tout simplement pas naturelles dans les deux langues qui nous occupent. Il est beaucoup plus naturel de rendre clairement le sens que de retenir les expressions bibliques. Par exemple,

Esaïe 57.16 « il donne la vie » (TPV) « il les fait vivre » (BIS)

Job 27.3 « Habang ako'y may buhay » (Tant que j'ai la vie) (TPV)

Dans ce dernier exemple, la BIS traduit « Selama Allah masih memberi nafas kepadaku » (tant que Dieu me prête souffle), qui n'est pas aussi naturel que « tant que Dieu me prête vie ».

5. Lorsque neshámáh ne signifie pas la vie physique, mais la faculté de sentir et de connaître. Tant en tagalog qu'en indonésien, le mot « souffle » ne peut exprimer cette fonction. Dans ces cas, il existe deux possibilités : (a) traduire directement le sens du passage, et (b) traduire neshámáh par la partie du corps qui désigne l'activité émotive et intellectuelle, comme par exemple, en indonésien hati (physiquement, « le foie », au figuré, « le cœur »). Nous y reviendrons dans l'examen de ruach que nous abordons à présent.

Ruach, « esprit »

Comme neshámáh, lorsque ruach signifie littéralement « souffle », il peut se traduire aussi par « souffle ». Quelques exemples :

Job 9.18 « Il ne me permit même pas de reprendre mon souffle » (BIS).
(Il faut remarquer que la TPV comprend le verset différemment en traduisant « il me coupa presque le souffle »).

2 Th 2.8 « le souffle de sa bouche » (TB, BIS)
« son souffle » (TPV).

Pourtant en Jr 10.14 et 51.17, il n'est pas naturel de traduire ruach par « souffle » parce qu'en fait, les idoles n'ont pas de souffle. Il n'est naturel de dire qu'il n'y a pas de souffle en quelqu'un ou quelque chose que si quelqu'un ou ce quelque chose a commencé par avoir du souffle.

Les expressions où ruach a les sens de souffle vital doivent être restructurées parce que leur traduction littérale aboutirait à des expressions manquant de naturel. Voici quelques exemples :

Esaïe 57.16 « il les fit vivre » (BIS)
« il leur donna la vie » (TPV)

Nb 16.22 « il donna vie à tous » (TPV)
« il donna vie à tout ce qui est vivant » (BIS)

Job 27.3 « tant qu'il y a de la vie dans mon corps » (BIS)
« tant que j'ai la vie » (TPV. Dans cette traduction, les deux lignes sont combinées en une seule).

Gn 6.3 « Je ne permettrai pas aux gens de vivre longtemps » (TPV)
« Je ne permettrai pas aux gens de vivre pour toujours » (BIS).

Lorsque ruach désigne la partie immatérielle, invisible, de l'être humain qui survit à la mort, ce terme est habituellement traduit littéralement, donc par roh (en indonésien) et espiritu (en tagalog). Il faut reconnaître qu'il ne s'agit pas là

de la meilleure solution, parce qu'elle donne l'impression non biblique qu'une personne peut être divisée en fragments distinctement identifiables (corps, âme, esprit). Toutefois, comme il n'existe pas de meilleure option, lorsque le terme ruach a cette signification, il continuera à être traduit littéralement.

Ce sujet appelle encore quelques commentaires supplémentaires.

(a) Lorsque ruach est utilisé conjointement avec d'autres termes, dont la somme représente l'être entier, on peut recourir à d'autres expressions, comme par exemple,

1 Cor 7.34 « l'ensemble intelligence-corps » (BIS. Cette expression signifie la personne totale. (Voir ci-dessous).

(b) Plusieurs expressions sont très difficiles à traduire parce qu'elles n'ont pas d'équivalents dans ces deux langues; 1 Cor 5.3-4 et Col 2.5 en fournissent des exemples. Affirmer que l'on peut être présent « en esprit » n'a tout simplement pas de sens. Une des façons d'éviter le problème est peut-être une restructuration du type « Vous devez agir comme si j'étais présent parmi vous » ou « Vous devriez me considérer comme présent, même si je ne le suis pas » ou « Bien que je ne sois pas vraiment avec vous, je veux que vous pensiez et agissiez comme si j'étais réellement au milieu de vous ».

(c) Lorsque ruach est utilisé dans le contexte d'un mourant, on peut lui substituer un autre terme, par exemple :

Jean 19.30 « Son souffle fut coupé » (BIS)

« Il remit sa vie » (TPV)

Luc 23.46 « ma vie » (TB)

« mon moi » (BIS)

Lorsque ruach désigne l'être intérieur, la volonté, l'intellect ou les émotions, il est traité de plusieurs façons.

(a) Il peut être traduit par n'importe quel terme qui, dans cette langue, désigne le siège des émotions ou de l'activité intellectuelle ou les deux. Par exemple

Psa 77,14 « mon esprit faiblit »

« mon cœur faiblit » (BIS)

Gn 41.8 « son cœur était dans la confusion » (TB) Gn 26.35 « mon cœur est amer » (TB)

Psa 32.2 « son esprit (ou sa vie) est celle d'un tricheur » (TB) Ec 7.9 « fâché dans son cœur » (TB)

Ac 17.16 « son être intérieur devint brûlant » (TPV) 1 P 3.4 « un caractère doux » (BIS, TPV)

Il est intéressant de noter que la TB, qui est généralement une traduction formelle et littérale du texte source, traduit pourtant ruach par hati dans de nombreux passages où ruach désigne l'émotion ou l'activité intellectuelle.

(b) Dans d'autres cas, ruach se traduit par la personne elle-même, et l'émotion appropriée est alors explicitée dans la traduction. Quelques exemples

- 1 R 10.5 « Tout cela étonna et impressionna la reine » (BIS)
« La reine était vraiment impressionnée » (TPV)
Job 15.13 « Vous êtes en colère contre le Seigneur » (BIS)
Jos 2.11 « Nous avons été saisis d'une grande crainte » (BIS)
1 Co 4.21 « avec douceur » (BIS)
Ph 1.27 « gardez ensemble un seul objectif » (TPV)
Jn 12.33 « il éprouva une grande pitié » (TB)

Tel est également le cas des passages où ruach est utilisé pour désigner des facultés ou des qualités données par Dieu. Des expressions telles que « remplis de l'esprit » ou « remplis de l'esprit de sagesse » ne sont pas communément utilisées dans ces deux langues, sauf à l'intérieur de l'Église, et ce, à la suite de l'influence de traductions traditionnelles de la Bible. En outre, une connotation négative peut parfois s'attacher à une expression telle que « rempli de l'esprit », parce qu'elle sert à désigner une personne se trouvant sous le pouvoir ou l'influence d'esprit mauvais. Pour cette raison, il est beaucoup plus approprié de déterminer la signification réelle de l'expression biblique et de la faire clairement transparaître dans la traduction. Par exemple :

Dt 34.9 « Le Seigneur combla Josué de sagesse » (BIS) Nb 27.18 « C'est une personne intelligente » (BIS)

2 R 2.15 « La force d'Elie est déjà passée à Elisée ! » (BIS)

Quelques traductions possibles des termes bibliques désignant une personne

1. Tout d'abord, il nous faut connaître les façons dont la langue dans laquelle nous traduisons décrit une personne. Ceci implique la connaissance des termes utilisés à cet effet et les fonctions de ces termes. En indonésien, par exemple, certains des termes utilisés pour décrire une personne sont les suivants

hati (littéralement, « foie », au figuré, « cœur »)
- le siège du sentiment ou de l'émotion ou de l'entendement
- la personne elle-même.

Il est intéressant de noter qu'un Indonésien ne pense pas à hati en tant que « foie » lorsque ce terme est utilisé au figuré, mais il traduit habituellement hati par « cœur ». Toutefois, le terme littéral pour « cœur » (jantung) n'est pas utilisé au figuré, sauf s'il est combiné avec hati dans jantung-hati (cœur-foie), signifiant « mon aimé(e) » (anglais « sweetheart »).

jiwa (« âme », « vie », « intelligence »)

- la partie invisible, immatérielle d'une personne
- l'intelligence ou l'émotion, comme dans sakit-jiwa (« malade d'esprit » ou « dément »)
- les personnes : « combien y a-t-il de jiwes ici ? »

- la vie.

nyawa

- le principe de vie, celui qui fait vivre quelqu'un ou quelque chose. Exemple « Il n'a plus de nyawa » (« il est mort »)

- la vie

- l'esprit, l'âme. Exemple : « Le nyawa s'est séparé du corps »

- l'énergie, l'enthousiasme

2. Nous ne devons pas nous attendre à ce qu'un terme unique de notre langue soit l'équivalent exact d'un terme biblique. Par exemple, l'analyse ci-dessus fait apparaître que ruach a un champ sémantique plus large que le terme indonésien roh. Il nous faut donc éviter la tentation de faire de roh l'équivalent de ruach.

Un autre exemple. La culture indonésienne est similaire à la culture biblique dans ce sens que l'on ne parle pas d'une personne comme si elle était divisée en différents fragments. Il est beaucoup plus naturel de parler de la personne toute entière que de parties d'une personne. Cela a des implications importantes pour la traduction, comme par exemple en Lc 10.27 : « tout votre cœur » ... « toute votre âme » ... « toute votre force » ... « tout votre esprit ».

Une traduction littérale de ce passage serait très peu naturelle parce qu'elle diviserait une personne en plusieurs fragments; elle serait en outre très redondante parce qu'au moins deux de ces termes peuvent désigner la personne toute entière. Il est donc beaucoup plus naturel de traduire le sens de ce verset, qui est qu'une personne doit aimer Dieu de tout son être, complètement, et qu'un tel amour se manifeste dans la façon dont elle vit, dans la façon dont elle agit et dans la façon dont elle pense. C'est pourquoi il est possible, en indonésien, de traduire les deux premières expressions par une seule, en l'occurrence, jiwa-raga (littéralement « vie-corps »). Cette expression désigne tout ce qu'est une personne, tant physiquement que spirituellement.

3. Les expressions bibliques ne doivent pas être introduites dans une langue si elles n'y sont, pas naturelles ni d'usage courant, par exemple, « rempli de l'esprit », etc..

4. Nous ne devons pas nous efforcer de créer de nouvelles expressions dans la langue lorsque les termes existants sont déjà suffisants pour traduire le sens des termes bibliques. Par exemple, en Indonésie, le terme hati a un champ sémantique tellement large qu'il recoupe ruach de nombreuses façons. Lorsque la traduction littérale de ruach (c'est-à-dire roh) ne suffit pas à couvrir un sens particulier de ruach, il importe d'éviter la tentation de chercher une nouvelle terminologie, surtout si une analyse poussée fait découvrir que ce sens particulier de ruach peut être convenablement rendu par hati.

Jacob Loewen

Air pur ou mauvaise haleine ?

Le Dr Jacob Loewen, ancien conseiller en traduction de l'ABU, réside au Canada. - Son article a paru en anglais dans TBT (Vol. 34, n° 2, avril 1983, p. 213-219).

Traduction Monique Freiberg.

Mon titre ne fait pas allusion à la pollution atmosphérique dans les grandes villes ni aux infections causées de mauvaise haleine. Il se rapporte à la question de savoir comment traduire de façon satisfaisante dans les langues africaines le concept d'esprit d'expressions bibliques telles que mauvais esprit, esprit impur et saint esprit.

Un groupe d'Africains apprenaient à identifier les composantes du champ sémantique de termes difficiles à traduire. Pour mettre en pratique leurs connaissances nouvellement acquises, ils dressaient la liste de toutes les composantes principales des termes qui, dans leur langue, faisaient partie du champ sémantique d'esprit. Cette liste comportait une dizaine de termes, dont les noms de plusieurs sortes d'esprits mauvais, l'âme/esprit humain, etc. Y figuraient également trois expressions provenant de la Bible qui existait dans leur langue : souffle mauvais, souffle sale et souffle rouge/propre, qui constituaient respectivement la traduction d'« esprit mauvais, esprit impur » et d'« Esprit-Saint ». (Dans cette langue, rouge et propre sont peut-être deux termes distincts dont la prononciation est semblable comme celle des termes français saut et sceau, ou bien ils représentent le sens littéral et le sens figuré du même terme. C'est habituellement rouge que les gens comprennent spontanément si le contexte ne les oriente pas.) Une institutrice était au tableau et dirigeait les travaux du groupe, sous la supervision du conseiller en traduction. Elle venait de dresser la liste, avec le groupe, de toutes les composantes essentielles des expressions naturelles dans leur langue; mais lorsqu'elle en arriva aux trois expressions tirées de la Bible mentionnée ci-dessus, elle se tourna vers le groupe et déclara d'un air assuré : « Ces trois termes n'ont pas de composantes sémantiques, n'est-ce pas ? » Sans hésitation, l'auditoire répondit : « Non, ils n'ont pas de composantes sémantiques. » Lorsque le conseiller en traduction intervint en disant : « Mais les termes mauvais, sale, et rouge/propre ont sûrement des composantes sémantiques », elle répondit : « Oh oui, en soi; mais dans ces expressions ils ne signifient rien ».

Ces chrétiens instruits, la plupart de la deuxième et la troisième génération, affirmaient avec insistance que les expressions utilisées dans leur Bible n'avaient pas de sens, et que par conséquent tous les passages concernant le Saint-Esprit étaient vraiment incompréhensibles.

La situation constatée dans la langue à laquelle j'ai fait allusion révèle au moins trois problèmes : (1) Comment traduire le concept de saint. (Il s'agit souvent d'un problème très épineux, mais qui dépasse l'objet du présent article. Nous nous contenterons de signaler une solution inspirée par la Bible elle-même dans la mesure où elle utilise Esprit de Dieu comme alternative dans près de la moitié des cas.) (2) La traduction d'esprit (qui est le sujet principal du présent article). (3) La tentative, dans cette traduction particulière, de trouver une correspondance formelle entre, d'une part, esprit mauvais, esprit impur et esprit saint et, d'autre part, mauvaise haleine, souffle sale et souffle rouge/propre.

Il n'est malheureusement pas rare que la traduction adoptée pour esprit saint ne signifie pas grand-chose. Tel est le cas, à des degrés divers, dans la majorité des langues africaines dont j'ai quelques notions.

De nombreuses traductions existantes ont également tenté d'imiter l'usage biblique en recourant au même terme pour esprit dans des expressions telles qu'esprit mauvais et esprit de Dieu. Habituellement ce procédé fait violence à l'usage linguistique africain parce que les langues africaines ont tendance à donner des noms particuliers aux esprits mauvais. Pour ces langues, le problème de traduction vraiment épineux est celui d'esprit dans esprit saint/esprit de Dieu.

Dans le présent article je me propose d'aborder un certain nombre de points : (1) sonder la signification d'esprit dans les expressions esprit saint ou esprit de Dieu telles qu'elles apparaissent en hébreu et en grec; (2) étudier la façon dont les traducteurs africains ont traité ce problème de traduction; (3) proposer une autre solution fondée sur l'usage biblique (un peu comme la solution esprit saint/esprit de Dieu mentionnée ci-dessus); (4) appliquer cette solution à certains passages pour faire ressortir ses limites et ses défauts; (5) décrire la quête d'une solution dans une langue particulière.

Que signifient les termes hébreux et grecs ?

Le terme hébreu ruach et le terme grec pneuma ont en commun deux significations littérales, « souffle » et « vent ». En grec, il semble exister une distinction supplémentaire entre pneuma, qui serait « le souffle puissant », et un autre terme, psuche, qui serait « le souffle doux ». Cependant, c'est le troisième sens de ruach et pneuma, c'est-à-dire « esprit », qui pose le problème le plus difficile aux traducteurs.

Les commentaires et les dictionnaires considèrent généralement que le sens d'« esprit » de ces termes bibliques n'est pas simplement un de leurs sens littéraux, à côté de souffle et vent : il constitue une analogie. Il se réfère à quelque chose qui possède certaines propriétés du vent et/ou du souffle. S'il s'agit d'une analogie, nous sommes, bien sûr, en présence d'un usage figuré; et nous savons par expérience que d'une langue à l'autre existent de grandes différences entre les sens qui peuvent être étendus à d'autres domaines et les termes qui comportent des sens figurés. Par conséquent, nous ne pouvons pas supposer que dans toutes les langues, le sens de souffle ou de vent puisse être élargi ou utilisé de façon figurative pour couvrir le sens d'esprit. Au sujet du sens d'« esprit » proprement dit, les dictionnaires fournissent généralement les principales composantes sémantiques suivantes : (1) Ce terme désigne une entité dépourvue de corps, (2) cette entité est habituellement invisible et n'est décrite comme visible que lorsqu'elle s'approprie le corps d'une autre créature, (3) elle est active et puissante, beaucoup plus forte que l'homme, elle constitue son principe vital.

Comment traduit-on actuellement « Saint-Esprit » dans les langues africaines ?

Mon expérience des langues africaines se limite à quelques langues d'Afrique orientale et australe, et plus récemment à certaines langues d'Afrique occidentale. Bien qu'il existe souvent des différences considérables même entre des langues étroitement apparentées, l'on peut dire qu'en règle générale les traductions africaines existantes recourent à une des cinq solutions suivantes :

1. Il existe une petite minorité de langues qui disposent d'un terme présentant la plupart des composantes principales d'esprit, par exemple le lobiri (du Burkina-Faso). Il s'agit habituellement d'une entité associée à la guérison spirituelle. Elle n'est ni bonne ni mauvaise de nature, mais peut être utilisée à des fins bonnes ou mauvaises par ceux qui la maîtrisent. Une petite minorité de ces langues peut utiliser le même terme pour esprit dans esprit mauvais et esprit de Dieu.

De prime abord, ces langues semblent disposer d'une solution très simple pour la traduction d'esprit saint. Pourtant, il faut signaler les limites suivantes : (a) Leur terme équivalent à esprit a un champ sémantique plus étroit que le terme biblique. Il ne peut souvent pas désigner des esprit mauvais parce que ces derniers ont tous des noms qui leur sont propres. (b) Ces êtres peuvent être facilement manipulés par des humains. A partir du moment où le shaman ou le sorcier les a pris sous son pouvoir, ils deviennent ses serviteurs pour accomplir soit le bien, soit le mal. (c) Dans certaines langues nilotiques (ce que j'affirme ici ressort de lectures que j'ai faites plutôt que de mon expérience personnelle) le terme correspondant à esprit a une composante « divin » ou « être suprême » et peut, dans certains cas, être véritablement équivalent à Dieu. Toutefois, même dans ce contexte, cet être peut être soit bon, soit mauvais, et les gens s'efforcent habituellement d'apaiser le mauvais aspect plutôt que de rendre un culte au bon.

2. La solution qui est de loin la plus souvent adoptée est celle de traductions qui se fondent sur le sens de « souffle » de ruach-pneuma. Ces traductions supposent qu'il est possible d'étendre le sens du terme local désignant le souffle au sens figuré biblique d'esprit. Pour certaines langues, par exemple le zoulou d'Afrique du Sud, les traducteurs affirment que cette solution est naturelle, mais je dois dire qu'il me reste encore à découvrir un cas vraiment convaincant où la signification du terme africain de souffle puisse être étendue à celle d'« esprit ».

Dans des langues de régions où la mission et l'Église ont déjà une histoire longue d'un siècle ou plus, les chrétiens reconnaissent immédiatement que la solution de souffle-pour-esprit a toujours manqué de naturel dans leur langue; mais ils s'empressent d'ajouter qu'introduit depuis plusieurs générations, cet usage a gagné en prestige et que cette expression est comprise correctement au moins par les chrétiens (tel est le cas de l'éwé au Ghana et au Togo, par exemple).

En fait, des exemples tels que l'éwé ont un tel poids que des nouvelles traductions actuellement en préparation dans des langues minoritaires suivent souvent ces exemples, même si les traducteurs reconnaissent qu'ils ne sont pas naturels dans leur propre langue (par exemple en bassari).

3. Il existe des cas où le terme arabe apparenté à l'hébreu ruach a été translittéré et introduit comme mot d'emprunt dans la langue africaine, par exemple dans des langues sub-sahariennes influencées par l'islam. Cette solution est très insatisfaisante parce qu'en général les significations de mots d'emprunt désignant des réalités non matérielles sont floues et difficiles à cerner. Dans le cas du terme arabe utilisé pour esprit, le mot n'est en général pas passé directement de l'arabe dans une langue africaine, mais est arrivé dans la langue en question par l'intermédiaire de plusieurs langues africaines, dont chacune avait déjà filtré le sens du terme au crible de sa propre vision africaine du monde. Les significations largement divergentes que les personnes ayant cette langue pour langue maternelle attribuent à des termes d'emprunt comme ruch démontrent qu'il n'y a pas de compréhension commune de ce que ce terme signifie réellement.

4. Dans certains cas, les traducteurs ont utilisé le terme local désignant la composante immatérielle de l'homme, c'est-à-dire l'âme, pour traduire l'esprit biblique. Les Africains ne disposent généralement pas de la définition corps âme esprit de l'homme que certains auteurs prétendent trouver dans la Bible. La plupart des cultures africaines ne distinguent en l'homme que le corps et l'âme (un point de vue également représenté dans la Bible). Dans ce cas, on constate que l'âme recouvre tout le champ sémantique qui est celui d'âme et d'esprit dans la Bible.

Dans de nombreuses langues bantoues ainsi que dans bon nombre d'autres langues africaines, l'utilisation du terme d'âme pour désigner l'esprit pose de sérieux problèmes. En général, on peut affirmer que les Africains accordent peu d'importance à l'âme d'une personne en vie. L'âme ne prend réellement d'importance qu'au moment où elle survit à la mort du corps de la personne. C'est pour cette raison qu'elle a souvent été désignée comme l'« âme des morts » dans la littérature anthropologique. C'est également pour cela que certains écrivains africains, comme John Mbiti, soulignant la continuité des relations avec les vivants, ont eu recours au terme de morts vivants pour ces âmes. Dans de tels cas, l'emploi du terme d'âme dans esprit saint/esprit de Dieu tendrait à impliquer que Dieu est mort. Ce point de vue africain contraste fortement avec celui de nombreuses tribus d'Amérique du Sud, où il est courant de croire à l'errance de l'âme au cours de rêves et au vol de l'âme comme cause de maladie. Dans ces langues, le recours au terme local désignant l'âme pour traduire esprit s'est avéré beaucoup plus satisfaisant.

5. Il existe d'autres cas où les traducteurs ont reconnu la nature non littérale du sens d'« esprit » de ruach-pneuma et se sont efforcés de découvrir une expression figurative équivalente pour exprimer cette notion dans leur propre langue. Je me souviens d'en avoir rencontré trois. Il s'agit de vie (je ne me rappelle plus le nom de la langue en question), pensée ou personnalité (langue somba du Bénin), et puissance (langue tamachek du Niger).

En somba, les traducteurs nationaux (peut-être conseillés par les missionnaires) ont décidé que si la Bible considère que l'homme est un être constitué de trois composantes, le corps, l'âme et l'esprit, leurs propres équivalents pour ces termes seraient corps, âme et intelligence/personnalité. Selon leurs conceptions, la pensée désigne la composante de la nature immatérielle de l'homme qui exerce une fonction au cours de la vie tandis que l'âme, comme nous l'avions mentionné plus haut, ne prend d'importance qu'après la mort.

Dans le cas du tamachek, le recours à puissance a été adopté plus ou moins accidentellement. En effet, lorsqu'on a procédé à l'essai de divers termes, il s'est avéré le seul que les informateurs aient spontanément accepté pour décrire ou remplacer le terme d'emprunt arabe, ruch.

De prime abord, je pensais devoir rejeter en bloc ces trois propositions comme totalement inadaptées, mais, en approfondissant le problème, et surtout dans le cas du tamachek (lorsque j'ai constaté la véhémence avec laquelle mes interlocuteurs de langue maternelle tamachek rejetaient toutes les autres propositions à l'exception de puissance et du terme ruch emprunté à l'arabe), je me suis rendu compte de la nécessité, pour moi, de réexaminer ces possibilités.

Ce qui suit à présent représente, dans un certain sens, les arguments bibliques favorables à l'utilisation du terme puissance pour remplacer le terme esprit.

Arguments bibliques à l'appui de l'utilisation du terme puissance comme équivalent susceptible de remplacer esprit

A partir du moment où j'ai été prêt à considérer le recours à puissance comme figure susceptible de remplacer esprit, je me suis rendu compte de ce qu'il existe de nombreux arguments bibliques en faveur de cet usage. En voici trois sources :

1. Les contextes dans lesquels esprit et puissance sont utilisés comme termes parallèles dotés de la même signification. Je citerai un exemple tiré de l'Ancien Testament et un du Nouveau Testament, puis je fournirai les références d'exemples supplémentaires illustrant le même point.

« Mais moi, je suis rempli de force, de l'Esprit de l'Éternel », Michée 3.8., Segond. (Ici, force et esprit sont utilisés en apposition et ont la même signification).

« Le Saint-Esprit viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre ». Luc 1.35, Seg. rév. (Ceci serait un doublet poétique hébreu typique).

Autres références : Luc 1.17, Actes 10.38, 1 Corinthiens 2.4, 1 Thessaloniens 1.5.

2. Les passages dans lesquels puissance est utilisé à la place de saint esprit. (Cet usage est souvent lié au désir des Juifs d'éviter de prononcer le nom de Dieu). Ici encore, nous citerons deux passages et donnerons des références supplémentaires.

« ... Restez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la puissance d'en haut ». Luc 24.49, Seg. rév. (A comparer avec Actes 1.4-8 « il leur recommanda de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'attendre... VOUS recevrez une puissance, celle du Saint-Esprit survenant sur vous »). « Etienne, homme plein de foi et d'Esprit-Saint... Etienne, plein de grâce et de puissance », Actes 6.5-8, Seg. rév.

Autres références : Luc 1.35, Luc 5.17, Actes 4.7, 2 Corinthiens 13.4, Ephésiens 3.7, 3.20, 2 Pierre 1.3.

3. Les passages dans lesquels puissance est utilisé comme l'attribut distinctif de l'Esprit de Dieu. Nous citons de nouveau deux passages et fournissons des références supplémentaires.

« Vous recevrez une puissance, celle du Saint-Esprit survenant sur vous », Actes 1.8, Seg. rév.

« Puissamment fortifiés par son Esprit », Ephésiens 3.16, Seg. rév.

Références supplémentaires : Luc 4.43, Actes 4.33, Romains 15.13, 19.

Exemples de traductions utilisant « puissance »

Voici à présent, retraduits en français, quelques versets dans lesquels puissance est l'équivalent figuratif d'esprit.

« La puissance de Dieu reposera sur toi, elle sera sur toi comme un nuage » (Luc 1.35).

« Vous deviendrez forts lorsque la puissance de Dieu reposera sur vous » (Actes 1. 8).

« Comment Dieu choisit Jésus de Nazareth (pour accomplir son œuvre) et le fortifia en lui donnant sa propre puissance (de Dieu) » (Actes 10. 38).

Il importe toutefois de faire remarquer que même si puissance peut constituer un substitut valable d'esprit, l'emploi de ce terme pose certains problèmes : (1) La distinction entre esprit et puissance disparaît. (2) Il manque à puissance les composantes sémantiques supplémentaires que possède esprit. Il peut être possible, dans certains cas, d'ajouter certaines des composantes manquantes, comme par exemple dans « Dieu est puissance et nous ne pouvons le voir, mais si nous voulons vraiment le prier, nous avons besoin de sa puissance pour nous aider » (Jean 4.24). (3) Le problème probablement le plus sérieux réside dans le fait que puissance est un terme tellement commun qu'il est difficile de le personnaliser et de préserver l'usage biblique de Saint-Esprit en tant que personne, comme par exemple en Actes 5:3 Est-il possible à Ananias et Saphira de mentir à la « puissance de Dieu » ? Quelqu'un a suggéré pour souligner la notion de personne de traduire par « le puissant » ou « celui qui a la puissance », mais ceci semblerait estomper le lien intime existant entre Dieu et son Esprit.

Les Sombas trouvent leur réponse

Le somba est une langue parlée dans le Nord-Est du Bénin par une soixantaine de milliers de personnes. Le premier jet du Nouveau Testament dans cette langue a été terminé en 1979 et fait actuellement l'objet d'une révision approfondie avec la collaboration du conseiller en traduction de l'ABU.

Il existe en somba toute une série de noms différents pour des espèces particulières de mauvais esprits; mais il n'existe pas de terme général pour esprit qui corresponde à l'usage biblique d'esprit mauvais et d'esprit saint. Les Sombas pensent que l'homme a une âme, mais ils y attachent peu d'importance pendant la vie de la personne. Comme dans de nombreuses cultures africaines, ils ne voient émerger l'importance de l'âme que lorsque celle-ci survit à la mort de la personne et lorsqu'elle commence son œuvre de contrôle de la conduite morale des membres encore vivants de sa parenté.

Comme nous l'avons signalé ci-dessus, les missionnaires de l'équipe de traduction avaient présenté aux Sombas comme étant « le point de vue de la Bible » l'idée que l'homme est formé de trois composantes, de sorte que les Sombas avaient tenté de trouver un correspondant pour corps, âme et esprit et avaient adopté corps, âme et pensée.

Comme il n'existait pas d'équivalent réel pour saint, ils avaient mis à la place le terme propre et ils désignaient donc l'esprit saint comme la pensée propre. C'est à cet usage que le conseiller en traduction fut confronté lorsqu'il commença à vérifier leur traduction en 1981. Un contrôle rapide révéla déjà qu'il s'agissait là d'une expression tout à fait artificielle et traduisant saint esprit de façon très insatisfaisante. Voyons par exemple deux versets de l'Évangile de Marc, retraduits en français :

« Je vous ai plongés dans l'eau, mais celui qui vient derrière moi, il vous plongera dans la pensée propre » (1. 8).

« Tout d'un coup, la pensée propre le poussa à aller dans le lieu où personne ne vivait » (1. 12).

Pour chercher une solution au problème, dont les locuteurs de langue maternelle somba avaient aussi conscience, le conseiller en traduction proposa deux démarches :

(1) La communauté des croyants devrait se mettre à prier : « Dieu, comment aurais-tu exprimé cela si tu avais donné ce message dans notre langue ? » Cette prière avait pour but de susciter une attitude ouverte parmi les croyants.

(2) Toute la communauté des croyants, les musulmans et les adeptes de religions traditionnelles devraient entamer une recherche culturo-linguistique d'autres expressions. Pour stimuler la discussion, le conseiller en traduction proposa une série de questions cadre telles que : Quelle idée nos grands-pères se faisaient-ils de Dieu ? Le voyaient-ils doté d'un corps ? D'une âme ? Qui faisait son travail pour lui ? Avait-il des esprits esclaves ou serviteurs comme en emploient souvent les guérisseurs traditionnels ? Y avait-il des esprits neutres qui pouvaient accomplir soit le bien, soit le mal, ou n'y avait-il que des esprits mauvais ? Quelle est l'origine des mauvais esprits connus ? Existe-t-il un nom générique pour mauvais esprits ou seulement des noms spécifiques pour les différentes espèces ?

Ces questions ne tardèrent pas à susciter des discussions serrées. Les débats se poursuivirent pendant la majeure partie de l'année; le conseiller en traduction y ajoutait de nouvelles suggestions on donnait au groupe des questions supplémentaires. Voici quelques-unes de leurs conclusions :

« Nos ancêtres pensaient probablement que Dieu a un corps semblable à celui des gens. Cependant, les musulmans et les chrétiens « savent » qu'en réalité, il n'a pas de corps, mais n'en prend l'aspect que lorsqu'il apparaît aux gens. Le corps de Dieu est dix fois, vingt fois ou peut-être même cent fois plus grand qu'un corps d'homme.

« Oui, Dieu a une âme, parce qu'il est manifestement vivant. Cette âme est beaucoup plus grande et beaucoup plus puissante qu'une âme d'homme. Elle est probablement à la mesure de son énorme corps.

« Il est incontestable que l'âme de Dieu est puissante, mais Dieu ne l'envoie pas faire son travail. En fait, nos ancêtres pensaient probablement que l'âme de Dieu pouvait seulement quitter son corps lorsqu'il mourait, tout comme les âmes humaines.

« Non, il n'y a pas d'esprits neutres, mais les guérisseurs peuvent utiliser de mauvais esprits pour réaliser des objectifs bons ou mauvais.

« Non, on ne peut ajouter le mot bon au nom d'un démon, cela donnerait lieu à une contradiction comme l'expression un bon mauvais esprit en français ou en anglais.

Toutefois, de l'aide inattendue survint tandis que le groupe discutait des fonctions des mauvais esprits : des vieux se rappelaient en effet que les guérisseurs essayaient souvent d'éviter les noms de certains mauvais esprits de peur d'augmenter le danger rien qu'en prononçant ces noms. Pour éviter ces noms, les guérisseurs recouraient à l'euphémisme air impur. Ils diagnostiquaient l'état d'un patient et disaient : « L'air impur s'est emparé de toi ». Comme ces esprits impurs étaient invisibles, les groupes de discussion en conclurent que si Dieu est un esprit et est invisible, ils pourraient peut-être faire allusion à sa présence en le nommant air pur/proprie.

Vers cette époque, le conseiller en traduction proposa puissance, comme dans puissance de Dieu pour remplacer esprit au sens figuré. L'Église se mit alors à prier sérieusement concernant les deux possibilités, demandant à Dieu laquelle il aurait utilisée s'il s'était d'abord exprimé dans leur langue.

Il apparut bientôt que la solution d'air pur était la plus naturelle des deux; mais comme l'air que les gens respirent est normalement considéré comme propre, ils aperçurent une ambiguïté possible entre air propre (respiration) et saint esprit. Pour parer à cette ambiguïté, ils décidèrent d'utiliser l'air de Dieu pour exprimer tant l'esprit de Dieu que le saint esprit. Selon le même raisonnement, « les princes et les puissances de l'air » auxquels les épîtres font allusion seraient appelés l'air impur.

Les Sombas devront patienter encore avant la sortie de leur Nouveau Testament, mais dans l'intervalle, ils utilisent l'air de Dieu dans leur enseignement et attendent d'obtenir une confirmation supplémentaire de ce qu'il s'agit bien là du choix de Dieu pour leur langue. Les commentaires d'autres traducteurs seraient les bienvenus.

Barclay Newman

REMARQUES SUR L'ÉVANGILE DE JEAN

Remarques relatives au sujet, à la structure et aux caractéristiques littéraires de l'évangile de Jean

Le Dr Barclay Newman est un conseiller en traduction de l'ABU résidant aux États-Unis. Il est co-auteur, avec Eugene Nida, du *Translator's Handbook on the Gospel of John* (UBS 1980). -Son article a paru en anglais dans TB T (Vol. 26, n° 2, avril 1975, p. 234-239). Traduction Monique Freiberg.

Il est indispensable que le traducteur ait une idée de la structure de l'évangile de Jean, ainsi que de certaines des caractéristiques littéraires de ce texte, avant de se mettre au travail. Mais avant tout, il doit être conscient du fait qu'il traduit un évangile, et non pas une « biographie » de Jésus. Cette remarque, importante pour la traduction des évangiles synoptiques, l'est plus encore pour la traduction de l'évangile de Jean. Pour Jean, en effet, un événement et son interprétation sont étroitement liés, et pour cette raison, il associe le récit et le discours d'une façon qui risque parfois de déconcerter le lecteur moderne. Ceci provient du fait que pour Jean, c'est l'Esprit qui donne la vie; se contenter de présenter les actions de Jésus sans mentionner la signification que l'Esprit a conférée à ces événements n'a aucun intérêt. Edwyn Hoskyns écrit à ce sujet

« En d'autres termes, le thème du quatrième évangile, c'est le non-historique qui donne son sens à l'histoire, l'éternel qui donne son sens au temps, Dieu qui donne sens à l'humanité et est ainsi son Sauveur... En outre, le non-historique ne peut être rejeté comme étant une interprétation propre à Jean. Au contraire, c'est la véritable signification de l'histoire qui est mise en évidence » (*The Fourth Gospel*), pp. 129-130.

Le thème et la structure de l'évangile de Jean

Ce qui suit s'appuie sur deux hypothèses

(1) L'agencement actuel du texte de l'évangile (à l'exception de 7:52-8:11, qui présentent de sérieux problèmes textuels) reflète l'intention de l'auteur (ou du rédacteur final), et cet

agencement est voulu et intelligent. Aucun des autres plans qui ont été proposés pour ce texte n'est étayé par des manuscrits, et il est douteux qu'une de ces théories mette le texte réellement mieux en lumière que celle qui régit l'ordre actuel.

(2) La façon dont Jean présente son sujet ressemble davantage à un chef-d'oeuvre symphonique qu'à un thème ordonné avec logique. Aucun auteur ne l'a affirmé avec plus de compétence que C.H. Dodd, dans ses commentaires sur les chapitres 2 à 12

« Un raisonnement y transparaît de façon permanente. Il ne suit pas la ligne droite d'une progression logique. Son mouvement s'apparente davantage à celui d'une fugue musicale. Un thème est introduit et développé jusqu'à un certain point; un second thème est introduit et les deux sont entrelacés; puis un troisième, et ainsi de suite. Un thème peut être momentanément abandonné, puis repris et disposé différemment, en toutes sortes de variations harmonieuses. Les thèmes sont la vie, la lumière, le jugement, la passion et la gloire du Christ, etc. Chacun est énoncé et illustré d'exemples de différentes façons, et, arrivé au terme du chapitre XII, on s'aperçoit qu'ils s'intègrent tous dans un exposé cohérent de toute la vérité concernant le Christ et son oeuvre; toute la vérité, parce que s'il reste à rapporter le récit de sa mort et de sa résurrection, si les implications de ce récit appellent de nombreux commentaires, il est un fait que le Christ du Livre des signes est le Christ qui meurt et ressuscite; et cette vérité à son sujet constitue la présupposition fondamentale de tout le tableau qui présente son ministère » (The Interpretation of the Forth Gospel, p. 383).

De prime abord, la structure de l'évangile de Jean peut paraître très simple, mais à un niveau plus profond elle est extrêmement complexe. Par exemple, presque tous les commentateurs qui ont écrit sur le quatrième évangile parlent d'une césure naturelle après le chapitre 12. En outre, le prologue (1.1-8) et l'épilogue (21.1-25) sont reconnus comme formant chacun un tout. Il existe également une division facile à reconnaître au sein même des chapitres 13 à 20 : 13 à 17 présentent les dernières heures de Jésus avec ses disciples, alors que 18 et 19 rapportent les événements de l'arrestation, du procès et de la crucifixion, suivis au chapitre 20 par le récit des apparitions après la résurrection. Un survol du sujet et de la structure de l'évangile devrait permettre au traducteur de mieux comprendre la « structure profonde » de l'évangile, et lui faciliter quelque peu la tâche de traduction de ce livre complexe.

1. Le prologue (1.1-18)

Le prologue constitue bien plus qu'une introduction à l'évangile; il résume tout le message de l'évangile. Ce n'est pas seulement la relation spéciale entre le Fils (désigné comme la Parole) et le Père qui est mise en relief, mais les thèmes de la lumière, de la vie, du témoignage, du monde, de la gloire, de la vérité et de la révélation sont introduits, sans compter celui du jugement. Il s'agit vraiment de l'évangile de Jean « en miniature », et tout ce qui est dit dans le corps de l'évangile doit être compris à la lumière du verset 14

« Celui qui est la Parole est devenu un homme et a vécu parmi nous, plein de grâce et de vérité. Nous avons vu sa gloire, la gloire que le Fils unique reçoit de son Père » (Français courant).

2. Jean le Baptiste et les premiers disciples (1.19-51)

Ici, le thème du « témoignage » est repris, d'abord par Jean le Baptiste (1.19-34), puis par les premiers disciples (1.35-51). Jésus est désigné comme le porteur de l'Esprit (1.32-33), le Fils de Dieu (1.34,49), l'Agneau de Dieu (1.35), le Messie (1.41), celui dont parlent Moïse et les prophètes (1.45), un véritable Israélite (1.47), le roi d'Israël (1.49) et celui par qui la révélation de Dieu est apportée au monde (1.51).

3. Le « Livre des signes » (2.1-12.50)

Bien que cette section puisse en gros être désignée comme le « livre des signes », un examen rapide montre déjà que les signes sont répartis de façon telle, au fil des chapitres, qu'ils n'offrent pas une base suffisante pour le découpage du texte. Le sujet est plus vaste que celui des signes, et l'on peut affirmer d'une manière générale que ces chapitres développent les thèmes introduits plus tôt et introduisent à leur tour le thème de l'« accomplissement ».

Concrètement, le premier signe, l'eau changée en vin (2.1-11), prépare ce qui suit, parce que c'est à travers ce signe que Jésus révèle sa gloire (2.11). La révélation finale de la gloire de Jésus ne peut se faire qu'à travers sa mort et sa résurrection, mais ce premier signe constitue au moins une révélation partielle et préliminaire de sa gloire. En même temps, l'eau changée en vin signale clairement Jésus comme celui dans lequel la religion juive trouve son achèvement et son accomplissement.

La scène suivante a lieu dans le temple de Jérusalem, le cœur de la religion juive, où Jésus débarrasse le temple de ses animaux sacrificiels et promet de remplacer le temple de Jérusalem par le temple véritable, le temple de son corps (2.21). Le thème du remplacement du temple juif sera repris dans la conversation avec la Samaritaine (4.21), mais Jean présente d'abord l'entretien entre Jésus et Nicodème.

Nicodème, un des chefs des Juifs, un Pharisien (3.1) et un maître réputé d'Israël (3.10) est le symbole de ce que le judaïsme pharisaïque peut offrir de meilleur. Mais même lui ne peut comprendre la nécessité de la nouvelle naissance, la naissance venue d'en haut (3.4). C'est alors que Jésus révèle d'autres mystères à Nicodème : cette naissance venue d'en haut est rendu possible par l'intermédiaire du Fils de l'homme qui est descendu du ciel, et qui, à son tour, est identifié comme le Fils que Dieu a envoyé au monde. L'entretien prend fin soudainement sur le thème du jugement (3.18-21).

Certains biblistes ont voulu ôter 3.22-30 de sa position actuelle et le placer ailleurs, mais cela n'est pas nécessaire parce que ces versets cadrent avec le contexte. Dans son entretien avec Nicodème, Jésus a expliqué la nécessité de la naissance par l'eau et l'Esprit, et c'est peut-être à cause de cela que ces versets sont placés à la suite de ce dialogue. Jean veut que ses lecteurs perçoivent un contraste : Jean le Baptiste offre un baptême d'eau, signe de repentir, mais cela ne suffit pas; il faut également naître de l'Esprit, et ceci ne se réalise que par la foi en Celui que Dieu a envoyé (3.31-36):

Dans le dialogue entre Jésus et la Samaritaine, Jésus affirme qu'il n'est pas seulement l'accomplissement du judaïsme orthodoxe (représenté par les jarres d'eau, le temple de Jérusalem, et par Nicodème), mais également du judaïsme hérétique (représenté par le temple samaritain). Les deux temples seront remplacés par Jésus, et c'est par son intermédiaire que les vrais adorateurs adoreront le Père de la manière qui est rendue possible grâce à l'Esprit de Dieu (4.23).

Dans la guérison du fils du haut fonctionnaire (4.43-54) et du paralytique (5.1-18), c'est sur Jésus, celui qui donne la vie, que se porte toute l'attention, et ce thème est développé en 5.125, qui fait allusion à l'origine de l'autorité du Fils, et en 5:30-47, qui introduit une fois encore le thème du témoignage. Mais il est un autre aspect qui est également mis en lumière, et ceci est important pour le déroulement des événements suivants : un jour de sabbat, Jésus fait quelque chose que seul Dieu a l'autorité de faire; il se met donc à égalité avec Dieu, tout en proclamant son autorité sur le jour sacré des Juifs. Ainsi donc, Jean présente Jésus comme l'accomplissement du sabbat, et il va démontrer dans ce qui suit comment Jésus est l'accomplissement d'autres jours saints des Juifs.

La multiplication des pains, qui nourrissent 5.000 personnes, a lieu lors de la Pâque juive (6.4), une précision qui ne figure pas dans les synoptiques (Matt. 14.13-21; Marc 6.30-44; Luc 9.1017), et cette remarque est importante pour le sens conféré au miracle dans le récit de Jean. Le thème de la Pâque est également évident en 6.51-59; il est implicite dans la mention de la

manne (6.31), qui joue un rôle important dans la liturgie de la Pâque, et est peut-être sous-entendu dans la marche sur l'eau (6.16-21), qui peut être considérée comme le pendant de la traversée de la mer au moment de la sortie d'Égypte. Jésus est donc l'accomplissement de la Pâque juive. S'il faut reconnaître que, tels quels, les arguments présentés à l'appui de cette conclusion peuvent sembler quelque peu fantaisistes, celle-ci est considérablement renforcée à la lumière de ce qui précède et de ce qui suit. Jésus source de vie est un thème constant de l'évangile, et la discussion sur la signification du miracle (6.25-65) le fait apparaître comme le plus important.

La fête des Tentés, ou des Huttes, était la plus populaire de toutes les fêtes juives; elle constitue la toile de fond des événements rapportés aux chapitres 7 et 8. Il faut remarquer qu'à l'époque du Nouveau Testament, la célébration de cette fête était associée aux thèmes de l'eau, source de vie, et de la lumière. Donc, lorsqu'au cours de la fête Jésus déclare être lui-même la source d'eau vive (7.37-39) et la lumière du monde (8.12-20), il proclame qu'il est la réalité de ce qui est symbolisé par la fête des Tentés.

La vérité des paroles de Jésus est rejetée par les autorités juives, ce qui provoque une vive controverse concernant l'origine et le destin de Jésus (8.13-30), et se retourne finalement contre les dirigeants juifs eux-mêmes, parce qu'ils ne peuvent réellement prétendre être les descendants d'Abraham (8.31-41). Ils sont en réalité les enfants du diable qui dès le début s'est opposé à la vérité; et par conséquent, ils sont aveugles à la révélation de la vérité en Jésus (8.42-47). Et la guérison de l'aveugle de naissance sert à témoigner de ce que Jésus est la lumière du monde et à prouver l'aveuglement spirituel des dirigeants juifs, qui ont rejeté la lumière (9.1-41).

La fête de la Dédicace (10.22) célébrait la restauration et la nouvelle dédicace du Temple juif par Judas Maccabée en 165 avant Jésus-Christ, et c'est dans la perspective de cette fête que l'allégorie du bon berger (10.1-21) doit être interprétée. Les Juifs accepteraient de suivre quelqu'un qui prendrait la tête d'une révolte contre Rome, dans l'espoir de conquérir la liberté nationale, comme les chefs des Maccabées l'avaient fait contre les Syriens, mais ils ne veulent pas suivre le bon berger, qui est prêt à mourir pour ses brebis.

Il n'est pas surprenant que le chapitre présentant le bon berger soit immédiatement suivi du récit de la résurrection de Lazare, parce que c'est ce fait qui est à l'origine du complot contre Jésus et finalement, de sa mort (11.53). Lazare sorti du tombeau est une preuve irréfutable de ce que Jésus est vraiment la résurrection et la vie (11.25), un thème étroitement apparenté aux thèmes précédents, Jésus source de vie et pain de vie.

Le chapitre 12 rapporte l'onction à Béthanie (12.1-7) et l'entrée triomphale à Jérusalem (12.12-19), et ces deux événements sont étroitement liés, pour différentes raisons, à la mort de Jésus (voir 12.9-11 et 12.19). Le chapitre culmine ensuite avec l'arrivée des Grecs venus voir Jésus (12.20-26), que le lecteur doit comprendre comme une préfiguration de l'époque où Jésus serait glorifié et attirerait à lui toute l'humanité (12.32). Jésus sait à présent que l'heure de sa mort est proche, aussi lance-t-il un dernier appel aux Juifs (12.27-36 a); mais ils refusent toujours de croire en lui (12.36b-43), de sorte qu'ils demeurent sous le jugement de Dieu (12.44-50). Le ministère public de Jésus est terminé : il est venu à son peuple et ce dernier l'a rejeté, mais au petit nombre qui a cru, il a donné la promesse de la vie éternelle.

4. Le « Livre de gloire » (13.1-20.31)

Le thème principal de l'évangile se termine avec le chapitre 12. Dans les cinq chapitres suivants (13-17), Jésus enseigne aux Onze ce que signifie être disciple, il leur promet l'aide du Saint-Esprit, prie pour eux et pour ses futurs disciples. Ensuite, par l'expérience de sa mort (18.19) et de sa résurrection (20.1-29), il leur révèle sa vraie gloire. A l'origine, Jean terminait son livre par une déclaration sur le but qu'il avait visé (20.30-31).

5. L'épilogue (21.1-25)

Ce chapitre a été ajouté à l'évangile pour éclaircir un malentendu (21.20-24) et pour que soient retenus des textes importants qui auraient pu se perdre. Une deuxième et dernière conclusion est donnée (21.25).

Certaines caractéristiques littéraires de l'évangile de Jean

Le meilleur exposé consacré à cet aspect de l'évangile est contenu dans l'ouvrage de Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (I-XII)*, p. cxxxv-cxxxvi; le résumé ci-dessous se fonde sur ses commentaires.

(1) L'inclusion. Souvent, à la fin d'un passage, Jean signale un détail ou fait une allusion qui rappelle un élément mentionné au début du passage : il boucle ainsi la boucle. En voici trois exemples : les références aux deux miracles de **Cana (2.11 et 4.46, 54)**; les références au pays **d'au-delà du Jourdain (1.28 et 10.40)**, et les deux références implicites à l'Agneau de la Pâque (1.29 et 19.36).

(2) Le chiasme (parallélisme inversé). Dans deux unités qui présentent un certain nombre de traits parallèles, la première partie de I est parallèle à la dernière partie de II, la seconde partie de I est parallèle à l'avant-dernière partie de II, etc. Notez, par exemple, Jean 18.28-19.16a (Brown p. 859).

1. A l'extérieur (18.18-32) Les Juifs réclament la mort			7. A l'extérieur (19.12-16a) Les Juifs obtiennent la mort
2. A l'intérieur (18.33-38a) Pilate interroge Jésus sur sa royauté		↑	6. A l'intérieur (19.9-11) Pilate discute du pouvoir avec Jésus
3. A l'extérieur (18.38b-40) Pilate déclare Jésus non coupable; choix de Barabbas			5. A l'extérieur (19.4-8) Pilate déclare Jésus ↑ non coupable; « Voici ,l'homme ! »
		_____⇒_____	

4. A l'intérieur (19.1-3) Les soldats flagellent Jésus.

(3) Le double sens. Jean joue souvent sur le double sens des mots. Au chapitre 3, par exemple, le mot grec *anōthen* peut signifier « de nouveau » ou « d'en haut » (3.3ss), tandis que *pneuma*, qui normalement signifie « (l')Esprit » a le sens de « vent » en 3.8a. Notez aussi 1.5, où *katelabon* peut signifier « comprendre » ou « dominer ».

(4) Le malentendu. Ceux qui écoutent Jésus ne comprennent souvent pas soit l'intention (7.4), soit le sens de ses paroles (voir l'entretien avec Nicodème et le chapitre 14 tout entier, qui est axé sur la façon erronée dont sont perçues les paroles de Jésus).

(5) L'ironie. Les adversaires de Jésus font souvent contre lui des déclarations ironiques ou sarcastiques; en fait, leurs paroles ont un sens profond dont ils sont inconscients. Parfois Jean signale ce sens profond, et parfois il ne fait pas de commentaires, supposant que les lecteurs comprendront spontanément. 4.12, 7.35, 8.22 et 9.50 en sont des exemples.

(6) Les commentaires explicatifs. Pour le bénéfice de ses lecteurs, Jean recourt à un certain nombre de commentaires explicatifs, qui sont l'équivalent soit de parenthèses soit de notes de bas de pages. Voir 1.38,42; 11.2,30; 13.11; 18.32.

Jean-Claude Margot

JEAN S'EXPRIME-T-IL TOUJOURS COMME JEAN ?

Les mots clés du 4e évangile et de la première épître de Jean

L'article qui suit est une adaptation d'un exposé présenté à la rencontre des conseillers en traduction de l'ABU, à Stuttgart, en mai 1984.

Il y a deux ans paraissait un commentaire sur les épîtres johanniques, dû au professeur Pierre Bonnard, de Lausanne (P. Bonnard, Les épîtres johanniques. Commentaire du Nouveau Testament XIIIc, Labor et Fides, Genève 1983). Il y aurait beaucoup à dire sur les qualités de cet ouvrage, mais je me bornerai ici à en relever une thèse fondamentale qui intéresse directement les traducteurs.

En fait, cette thèse avait déjà été développée par P. Bonnard à l'Institut des Sciences bibliques de l'Université de Lausanne, le 30 octobre 1975, sous le titre La première épître de Jean est-elle johannique ? L'auteur la résumait ainsi

« C'est une erreur de méthode de donner aux termes et aux thèmes de 1 Jean les valeurs recommandées par le 4e évangile (cf. Schnackenburg et, parfois, Bultmann). » A l'appui de cette déclaration initiale, P. Bonnard passait en revue divers exemples empruntés à la terminologie johannique. Il était frappant de constater qu'il s'écartait sensiblement d'une tendance propre à de nombreux biblistes, à savoir celle qui consiste à vouloir donner toujours le même sens à certains termes clés de la Bible (voir J.-Cl. Margot, Traduire sans trahir, Lausanne 1979, p. 109, n. 99). Par la suite, cette communication a paru dans un ouvrage collectif (L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie, Louvain. 1977), puis elle a été reprise dans un recueil d'articles de P. Bonnard (Anamnesis, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, Genève/Lausanne/ Neuchâtel 1980, p. 195-200). Et maintenant, le même point de vue oriente l'interprétation de diverses expressions dans le cours du commentaire des épîtres johanniques. Le fait est sensible déjà dans l'introduction

« L'école (johannique) use le plus souvent d'un langage relativement cohérent ... ce qui n'impose ni la thèse de l'unité d'auteur, ni celle de la cohérence sémantique. Les mêmes termes vont recevoir des significations différentes, selon les temps et les adversaires visés, ce que nous pourrions constater maintes fois ... La terminologie « johannique » des Épîtres doit être comprise strictement dans son contexte littéraire et historique immédiat, faute de quoi les Épîtres se trouvent écrasées par l'imposant voisinage de l'évangile (de Jean)... » (Commentaire, p. 10, n.1, et p. 14).

Le contexte général de 1 Jean

Avant de passer à l'examen de quelques-unes des expressions en cause, je désire formuler trois remarques concernant le contexte général de 1 Jean. Tout d'abord, il faut préciser que la question d'auteur ne joue pas un rôle déterminant dans cette affaire (cf. P. Bonnard, Anamnesis, p. 196; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1965, p. 355, n. 1). En effet, même si l'auteur des épîtres johanniques était identique à celui du 4e évangile (ce qui est contesté par de nombreux spécialistes), on pourrait admettre que face à des circonstances nouvelles les expressions qu'il emploie sont utilisées dans une perspective différente dans les épîtres par rapport à l'évangile.

En second lieu, que peut-on dire des adversaires visés par l'épître ? Une lecture attentive du texte montre que ces gens avaient tendance à spiritualiser la personne du Christ d'une façon exclusive, c'est-à-dire à ne le considérer que comme un être purement spirituel, sans plus de rapport précis avec son incarnation. Ils prétendaient être parvenus à une connaissance ou à une vision directe de Dieu (2.4; 3.6) et vivre à sa lumière (2.9). Cependant, dans leur recherche individualiste d'une connaissance supérieure, ils commettent une double erreur : ils escamotent l'humanité du Christ et ils négligent leurs responsabilités à l'égard de leurs frères (2.22; 3.10). De son côté, l'auteur de l'épître réagit fortement contre une telle déviation. Pour lui, il s'agit de défendre la confession authentique en insistant sur le fait que c'est Jésus - Jésus de Nazareth, mort sur la croix - qui est le Christ. Autrement dit, la connaissance du « vrai Dieu » passe par le Fils (5.20), elle est inaccessible autrement que dans la révélation historique que le Père a donnée en Jésus le Christ, « venu en chair » (2.23). La libération du péché qui nous sépare de Dieu et des hommes ne passe que par le Fils (1.7); lui seul nous permet de nous tenir avec assurance devant Dieu (3.20-21) et de marcher dans la lumière en aimant les frères (2.8-10).

La troisième remarque a trait à l'enseignement donné dès le commencement, auquel se réfère l'auteur de l'épître. Dans les tout premiers versets, l'accent est mis sur la dimension communautaire de la foi et de la vie chrétienne (1.3). La communion qui y est soulignée est celle des premiers témoins de l'Évangile de Jésus, le Christ, avec les membres de l'Église, et celle de ces membres entre eux; c'est ainsi qu'ils sont tous en communion avec le Père et le Fils. Or, la communauté est le lieu où a été donné un enseignement faisant autorité face aux erreurs des faux prophètes. Cet enseignement a été transmis par les premiers témoins et reçu « dès le commencement » de leur Église par les chrétiens auxquels s'adresse l'épître (1.1; 2.24). Certes, il est dispensé dans l'épître par un homme, mais un homme qui ne s'arroge pas le droit de détenir à lui seul la vérité. Il affirme hautement une réalité qui s'insère dans une continuité, celle du témoignage apostolique qui a été transmis, sur lequel il s'appuie et auquel il se soumet lui-même. Comme nous le verrons, cette référence à l'enseignement originel joue un rôle déterminant dans l'interprétation qu'il convient de donner de certaines expressions employées dans 1 Jean.

Mais il est temps d'en venir à quelques exemples illustrant la variation d'emploi de la terminologie johannique.

Le prologue de l'épître (1 Jean 1.1-4)

Nous porterons avant tout notre attention sur plusieurs termes ou expressions de 1 Jean 1.1-4 : « dès le commencement »; les cinq relatifs neutres (ho, « ce que »); les quatre verbes «entendre », « voir », « contempler », « toucher (de nos mains) »; et, finalement, le « nous » de ces versets.

En ce qui concerne le prologue dans son ensemble, les commentateurs admettent qu'il est un écho du prologue de l'évangile de Jean (Jean 1.1-18). Mais c'est précisément dans cette constatation que réside un risque : celui de donner aux termes ou aux thèmes de ce passage une valeur identique à celle que l'on attribue à des expressions semblables du 4^e évangile. Par exemple, archê, le commencement, doit-il être compris de la même manière dans l'évangile et dans l'épître ? Les auteurs du *Translators Handbook on the Letters of John* (UBS 1972) vont dans ce sens (voir p. 22). Par contre, Raymond Brown est d'un autre avis (*The Community of the Beloved Disciple*, 1979, p. 120-121). Pour le Handbook, ce commencement est celui de la création, en 1.1 (de même en 2.13s.; 3.8). Pour R. Brown, il s'agit du début du ministère de Jésus, au moment où il a rassemblé ses premiers disciples. Pour ma part, et avec P. Bonnard, je ne partage pas le point de vue du Handbook (et d'autres commentaires d'ailleurs), pour plusieurs raisons.

Remarquons tout d'abord que la préposition précédant le mot « commencement » n'est pas la même dans l'épître que dans le 4^e évangile : en archê, dans l'évangile; ap'archês, dans 1 Jean. Pour les auteurs du Handbook, le apo indique non seulement que la Parole est apparue au moment auquel il est fait allusion, mais qu'elle a été active dès ce moment (celui de la création du monde, p. 22). Quant à P. Bonnard, il s'exprime ainsi : « Dans l'épître, la préposition apo (à partir de), avec le génitif archês (du commencement) désigne régulièrement un commencement historique à partir duquel on se situe (cf. 2.7,13,14,24; 3.8,11); cette valeur ne peut être discutée que pour 2.13 et 3.8 ... Le commencement de 1 Jean n'est donc pas l'éternité du Logos, ni le début de la création, mais l'origine de l'enseignement johannique, auquel l'auteur entend demeurer fidèle » (Commentaire, p. 19). On voit donc que son interprétation s'écarte à la fois de celle du Handbook (le début des temps) et de celle de R. Brown (le début du ministère de Jésus).

Cette interprétation s'appuie sur le fait que, comme nous l'avons déjà vu, dans l'épître, l'auteur se réfère souvent à l'enseignement que ses lecteurs ont reçu dès le commencement (voir en particulier 2.7,24; cf. 2 Jn 5-6). Une telle constatation détermine aussi la façon dont P. Bonnard comprend les cinq ho (neutres) de 1.1-3. En effet, selon lui, « ces ho désignent le contenu de l'annonce (aggelia) mentionnée au v.5 et amplement explicitée tout au long de l'épître » (Commentaire, p. 19). En revanche, R. Brown y voit une allusion à la personne, aux paroles et aux actions de Jésus, liées à la révélation qu'il donne de lui-même et de son Père après le baptême (The Epistles of John, New-York 1982, p. 158).

Cependant, P. Bonnard admet que l'hésitation soit permise, quant à la valeur générale de sa thèse, dans le cas de 2.13 et 3.8. Voici ce qu'il en dit : en 2.13, « vous avez connu celui qui est dès le commencement » est compris dans le sens que les destinataires de l'épître « connaissent celui qui est (ou qui fut, ou qui fut prêché, enseigné ; il n'y a pas de verbe) dès l'origine. D'après 1.1-3; 2.7,24; 3.11; 2 Jn 5 et 6, il s'agit de Jésus-Christ tel qu'il fut connu et enseigné dès les débuts de la communauté johannique, et non de Dieu ou de Jésus-Christ considérés dans leur éternité. Les pères ont ce privilège d'avoir reçu l'enseignement originel et normatif » (Commentaire, p. 48). Quant à 3.8, « le diable pêche dès l'origine », en voici le commentaire : « l'expression dès le début (ap'archês), si importante dans l'épître et véritable clé de son interprétation, peut recevoir ici deux valeurs; soit : le diable a toujours péché, est pécheur par définition, soit : dès le début de la vie chrétienne, le diable est à l'oeuvre pour faire pécher les fidèles; c'est cette seconde valeur que nous avons généralement donnée à cette expression; ici, la première se comprendrait aussi bien » (id., p. 71). Notons que R. Brown tend à favoriser la première possibilité en l'appuyant par la citation de Jean 8.44 (The Epistles ... p. 156). Ce texte de l'évangile de Jean pourrait donc être invoqué à l'appui de la première « valeur » que P. Bonnard mentionne pour l'expression de 1 Jean 3.8. Quoi qu'il en soit, ce texte constitue un cas particulier.

Examinons maintenant les quatre verbes de 1.1 : « entendre », « voir », « contempler », « toucher (de nos mains) », dont les deux premiers sont repris dans un ordre inversé au v.3, après la parenthèse du v.2. Faut-il comprendre ces quatre verbes à la lumière du prologue de Jean, c'est-à-dire dans le sens d'un contact direct avec Jésus incarné ou ressuscité (voir Jean 1.14, en particulier) ? C'est ce que font bon nombre de commentateurs. Mais pour P. Bonnard ces quatre verbes « doivent d'abord être pris globalement; c'est une accumulation rhétorique affirmant que l'auteur, dans le passé, eut un contact direct avec ce qui concerne (peri) la parole de vie » (Commentaire, p. 19). Selon lui, ces verbes expriment un contact décisif avec un enseignement historique, l'enseignement donné au sujet du Fils (cf. l'interprétation des cinq ho, ci-dessus). Si cette interprétation se fonde sur le contexte général de l'épître, elle s'appuie aussi sur le contexte immédiat et en particulier l'emploi du verbe apagelein (v.2 et 3) qui met l'accent sur la proclamation de l'Évangile, reçu et transmis. - Certes, le quatrième de ces verbes (psêlaphaô, « toucher, palper ») semble à première vue avoir un sens très concret. Mais

son utilisation métaphorique est attestée tôt déjà (voir W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, art. psêlaphâô). P. Bonnard cite en particulier Clément, Épître aux Corinthiens 62.2, « Nous avons traité à fond (epsêlaphêsamen) de la foi, de la pénitence ... » et ajoute « C'est cette valeur d'examen doctrinal approfondi que nous donnons ici à ce terme et à l'ensemble des verbes qui l'accompagnent. Elle sera confirmée par de nombreux passages de l'épître » (Commentaire, p. 20, n. 1).

La dernière précision qu'il faut apporter à propos des quatre premiers versets de 1 Jean est celle concernant le sujet « nous » des divers verbes qu'on y rencontre. A ce propos, P. Bonnard, toujours fidèle à sa thèse, déclare : « Il ne faut identifier (ce nous) ni à toute l'Église, ni globalement à la Tradition, ni à une hiérarchie instituée soit johannique soit générale », et encore « L'auteur écrit personnellement mais, sans les nommer, il s'exprime au nom de plusieurs. » De plus, ce nous « ne doit pas être confondu avec le nous qui désigne l'auteur et ses correspondants (1.6-10) » (Commentaire, p. 20). Dans les langues où l'on distingue entre « nous » implicite et « nous » explicite, il conviendrait donc de recourir ici au « nous » explicite. Pour ma part, je ne pense pas qu'il faille le considérer comme un « nous » d'auteur et le traduire simplement par « je ». On doit plutôt admettre que l'auteur s'insère ici dans une lignée de témoins et de croyants pouvant remonter jusqu'aux apôtres.

En résumé, on ne peut pas nier la présence d'un écho du prologue de l'évangile de Jean dans le prologue de notre épître. Cela apparaît clairement dans la parenthèse du v.2, « parenthèse haute de signification », dit P. Bonnard, pour la raison suivante : « Si l'enseignement originel est si important, c'est que la communion avec le Père et le Fils (v.3) n'est pas affaire de spiritualité intemporelle; elle s'enracine au contraire dans une « manifestation » historique, dont l'enseignement fondateur dévoile le sens et les implications » (Commentaire, p. 21). C'est dire l'aspect polémique de ce verset par rapport à la position spiritualiste des « adversaires ». Cependant, la présence de cet écho ne nous autorise pas à interpréter de la même façon, et sans examen approfondi, les termes communs au 4^e évangile et à 1 Jean. Le contexte général de l'épître, tendant à enraciner ses premiers lecteurs dans l'enseignement qu'ils ont reçu « dès le commencement », est un élément déterminant pour la solution du problème. Par ailleurs, si l'on admet, avec beaucoup de commentateurs, que l'épître a été rédigée à une date relativement tardive (fin du 1^{er} siècle), on comprend d'autant mieux que l'auteur ait voulu s'insérer dans une lignée de témoins, plutôt que de se faire passer pour quelqu'un qui aurait littéralement vu Jésus lors de son ministère terrestre. D'après 1.3, il est soucieux de « proclamer » à son tour ce qu'il « a vu et entendu », c'est-à-dire de communiquer ce qu'il a lui-même reçu.

La traduction de 1 Jean 1.1-4 dans la version en français courant

A la lumière de tout ce qui vient d'être relevé, on peut se poser des questions sur la façon dont 1 Jean 1.1-4 a été traduit en français courant, et cela particulièrement sur deux points

1. Traduction de ἀρχῆς en 1. 1. La traduction en français courant fait de ce commencement le « commencement de toutes choses ». Selon P. Bonnard, cette interprétation conviendrait pour Jean 1.1, mais non ici, puisque, pour lui, il s'agit de l'origine de l'enseignement johannique. Et je pense, effectivement, que le français courant devrait être corrigé à cet égard. Mais rappelons tout d'abord comment se présente la première phrase du verset 1 dans cette version et dans quelques autres versions européennes en langue courante

F. C. « Nous vous écrivons au sujet de la Parole de vie, qui a existé dès le commencement de toutes choses : nous l'avons entendue ... »

Good News Bible « We write to you about the Word of life, which has existed from the very beginning. We have heard it ... »

Die Gute Nachricht « Es war von allem Anfang an da, und wir haben es gehört ...: das Wort, das Leben bringt ».

La Parola del Signore « La Parola che dà la vita esisteva fin dal principio : noi l'abbiamo udita ... »

O Novo Testament (portugais) « Escrevemos acerca daquels que é à Palavra da vida, que já existia antes de o mundo ser mundo ... »

Groot Nieuws voor u (néerlandais) « Het was er van het begin af aan. We hebben het gehoord ... »

A part la version néerlandaise, moins explicite, toutes ces versions se fondent clairement sur l'interprétation qui donne à archê une signification semblable ici à celle qu'on lui attribue dans le prologue de Jean. A vrai dire, on ne peut pas exclure absolument ce sens : on pourrait en effet admettre que ho ên aparchês remonte au début du temps, tandis que ho akêkoamen ferait allusion à une époque plus récente. Cependant, il faut prendre en considération d'autres interprétations, celles exprimées par P. Bonnard et R. Brown en particulier. Par conséquent, on a le choix entre deux possibilités

a. Ne pas modifier la traduction des principales versions en langue courante citées ci-dessus, mais ajouter une note faisant état d'autres interprétations possibles (« dès le commencement du ministère de Jésus », R. Brown; ou « dès le commencement de l'enseignement donné au cercle johannique ou aux destinataires de l'épître », P. Bonnard).

b. Traduire le texte d'une façon plus ambiguë, comme le néerlandais ou comme la TOB « Ce qui était dès le commencement ... ». Le maintien de l'ambiguïté peut se justifier, car il est permis de supposer qu'elle exista tôt déjà pour les lecteurs de l'épître. Mais il faudrait également ajouter une note (ainsi, TOB, « Soit le commencement qui remonte au-delà de l'histoire humaine ... ' soit le commencement de la prédication de l'Évangile, auquel cas ce verset renvoie les lecteurs au message chrétien originel... », note qui laisse cependant de côté une troisième possibilité, celle avancée par R. Brown). Personnellement, je mettrais en évidence, dans la note, l'hypothèse soutenue par P. Bonnard, en ajoutant : « mais d'autres commentateurs y voient soit le commencement de toutes choses, soit le commencement du ministère de Jésus ».

2. Relation entre les quatre verbes de 1.1b et la Parole de vie. Les principales versions européennes en langue courante font de la Parole de vie le complément direct de ces quatre verbes (« nous l'avons entendue, nous l'avons vue ... nous l'avons regardée et nos mains l'ont touchée »). Est-ce légitime ? On peut en douter. Dans le prologue de Jean, on a le masculin, ho logos, rendu dans la Bible FC par « celui qui est la Parole ». Mais ici, nous avons un neutre, ho, rendu littéralement par « ce que nous avons entendu », et puis la forme peri tou logou tês zôês, litt. « au sujet de la Parole de vie ». Est-il admissible d'escamoter le peri du grec, en faisant de la Parole le complément direct des quatre verbes « entendre », « voir », « regarder », « toucher » ? Certes le peri n'est pas totalement omis dans le FC, puisqu'on a en 1 a « Nous vous écrivons au sujet de la Parole de vie ». Cependant, il est contestable de traduire les quatre ho du verset 1 comme si l'antécédent en était le masculin ho logos. Là encore, le commentaire de P. Bonnard nous donne à réfléchir : « l'auteur n'est pas en contact direct avec le Logos éternel ni avec Jésus de Nazareth. Il a entendu et palpé l'enseignement véridique d son sujet (ho ... peri) » (p. 20). Remarquons encore qu'au v.3 le ho est rendu en FC par « ce que nous avons vu et entendu ». Ainsi, je pense que la traduction du v. 1 devrait être revue aussi sur ce point dans le FC et les autres versions en langue courante.

Conclusion

L'examen des premiers versets de 1 Jean permet déjà de bien situer le problème posé par la terminologie de l'épître en relation avec celle du 4e évangile. On pourrait développer d'autres exemples encore, mais, faute de place, je me borne à dresser la liste de ceux qui ont été traités

par P. Bonnard dans son article d'Anamnesis : la foi au Fils dans l'évangile, la confession de Jésus dans l'épître - la fidélité au fils (menein) qui se concrétise dans l'épître (demeurer fidèle à l'enseignement reçu par l'onction, 1 Jn 2.27) - le thème de la lumière - la vérité qu'est le Christ, dans l'évangile, devient la vérité de l'enseignement originel (cf. 1 Jn 1.6 et la note k de la TOB) ... (Anamnesis, p. 198s.).

On pourrait encore allonger la liste en relevant des termes comme « parole », « monde », « connaissance » ou « jugement ». Mais ce qui a été relevé plus haut doit suffire à prouver qu'on ne saurait être trop attentif, en tant que traducteur, à la mise en garde de P. Bonnard contre la tentation d'interpréter la terminologie de 1 Jn par celle du 4^e évangile. Les exemples donnés illustrent de façon frappante la nécessité de tenir compte de l'ensemble du contexte pour juger de la valeur d'un terme particulier. Un auteur peut utiliser les mêmes expressions dans des acceptions diverses, selon les contextes linguistiques ou historiques. De même, une école théologique se caractérise souvent par l'emploi d'une terminologie typique, mais dont les nuances peuvent évoluer au cours des années et au gré de circonstances diverses. Il convient que le traducteur soit conscient de tels phénomènes et qu'il ne se facilite pas la tâche (aux dépens de la fidélité !) en rendant systématiquement de la même façon des termes clés dans des contextes divers.

Des recherches exégétiques récentes nous amènent à vérifier le bien fondé de la traduction de tel ou tel passage biblique. A cet égard, on ne saurait trop recommander aux traducteurs des épîtres johanniques de consulter l'excellent commentaire de P. Bonnard.

CAHIERS DE TRADUCTION BIBLIQUE N° 6

Donald Deer et John Ellington

Apprendre à résoudre les problèmes de traduction

Rapport sur l'apprentissage dans le cadre d'un séminaire.

Donald Deer est professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie protestante du Zaïre, Kinshasa. John Ellington est un conseiller en traduction de l'ABU résidant actuellement à Dakar. - Leur article a paru en anglais dans TBT (Vol. 30, n ° 2, avril 1979, p. 217-224).

Traduction Monique.Freiberg, revue par Donald Deer.

Lors d'un séminaire pour traducteurs qui eut lieu en janvier 1978 à Kinshasa, au Zaïre, il fut décidé que l'après-midi, les travaux pratiques porteraient sur un seul passage complet, et que les participants ne travailleraient que sur quelques versets chaque jour. Il était demandé à chacune des équipes de traduction de consacrer une heure et demie à la traduction de six à huit versets. Une période finale de 45 minutes était ensuite réservée à la discussion des problèmes du passage et des diverses solutions apportées à ces problèmes dans les différentes traductions.

Comme la majorité des groupes qui participaient à ce séminaire avaient achevé la traduction du Nouveau Testament, le passage choisi fut extrait de l'Ancien Testament. Et afin d'éviter de longues discussions sur des matières où les traducteurs pourraient déjà avoir des idées concernant le texte, il fut décidé de se concentrer sur un passage qui n'était pas très connu. Il fallait pourtant que le passage choisi comporte des problèmes de traduction nombreux et très divers. C'est 1 Rois 11. 14-43 qui fut sélectionné.

L'expérience a fait apparaître que bien souvent, les traducteurs consultent le conseiller en traduction pour des problèmes qu'ils pourraient facilement résoudre eux-mêmes s'ils utilisaient convenablement les ressources disponibles. L'objet du présent article est de démontrer la manière dont ce passage a été utilisé pour apprendre aux traducteurs comment il convient non seulement de traduire, mais aussi d'exploiter les ressources disponibles pour résoudre les problèmes de traduction.

Les ressources recommandées

Chacun des participants reçut en copie ronéotypée deux traductions très différentes d'un même passage. La *Bible de la Pléiade* (BP) et la traduction en *Français courant* (FC), non encore publiée à l'époque, étaient disposées en colonnes parallèles pour faciliter la comparaison entre une traduction littérale et une traduction plus « parlante » (« dynamique ») du même texte. De plus, les participants se virent instamment recommander de consulter les traductions suivantes : la *Bible de Jérusalem 1973* (BJ) et la *Traduction Oecuménique de la Bible* (TOB) en français, ainsi que la *New English Bible* (NEB) et la *Good News Bible* (GNB) en anglais. Divers commentaires, dictionnaires bibliques et atlas bibliques étaient également à la disposition des traducteurs. Il y avait aussi une liste ronéotypée de deux pages de ceux-ci et

d'autres livres considérés comme indispensables à la constitution d'une bibliothèque de base suffisante pour un traducteur biblique. On avait le sentiment qu'une forte majorité des problèmes de ce passage pourraient être résolus facilement si ces ressources étaient convenablement exploitées. Lors des sessions de cours du matin, nous insistions sur l'usage correct des outils disponibles : une session était consacrée à une présentation de la liste de livres, et une autre à une discussion fouillée de la façon dont les ressources peuvent être exploitées pour répondre aux problèmes que soulève 1 Rois 11.33.

LE PASSAGE ET SES PROBLÈMES

1 Rois 11.14-43 est principalement centré sur un seul thème : les ennemis de Salomon ; mais il comporte de nombreux problèmes de traduction de différentes sortes que l'on peut grouper en trois catégories principales : (1) le texte, (2) l'interprétation et le sens et (3) l'équivalence.

Les problèmes de texte

1 Rois 11.15

Selon la BP, David avait *battu* Edom, tandis que selon le FC, il avait *combattu* le royaume d'Edom. Le fait qu'il s'agit ici d'une différence provenant des textes suivis plutôt que de la traduction est relevé tant dans des renvois de la BP, de la TOB et du FC que dans une note de *l'International Critical Commentary* (ICC). Le conseiller en traduction recommanda aux traducteurs, pour un cas de ce genre, de consulter les BP, BJ, TOB, FC et GNB et d'opter pour la traduction « battu, conquis » comme la BP, la BJ et la GNB plutôt que « avait combattu » comme la TOB et le FC.

1 Rois 11.20

Ici, la démarcation entre problèmes textuels et problèmes de traduction est moins nette. D'après l'ICC, l'hébreu utilise « sevrà » et le grec « éleva ». La BP et la BJ contiennent des notes similaires. Mais une note de la TOB et une autre pour les traducteurs de la GNB présentent ce cas comme un problème de traduction. Les traducteurs furent encouragés à suivre la BP, la BJ, la TOB, le FC et la GNB, qui ont adopté « éleva », « fit élever ».

1 Rois 11.22, 25b

Certaines traductions (la BP, la BJ et la NEB) suivent la Bible grecque des Septante (LXX), qui place le verset 25b (la seconde partie du verset 25) après le verset 22, et toutes ces traductions signalent ce fait dans une note en bas de page. (En fait, la NEB place tout le verset 25 à la suite du v. 22). Voir aussi le *Compte rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu*, Vol. 2, édité par l'Alliance biblique universelle.

La BP et la GNB optent pour la LXX plutôt que pour le texte hébreu, comme l'indiquent leurs notes en bas de page, en ajoutant entre les versets 22 et 25b la phrase « [Hadad s'en alla donc dans son pays] ».

La BP, la BJ et la NEB suivent la LXX en traduisant le début de 25b par « *Et voici* le mal que fit Hadad... ». Seules la BP et la NEB le signalent en note en bas de page. Voir aussi le *Compte rendu préliminaire*.

La BP, la BJ, la NEB et la GNB lisent « Edom » au lieu de « Aram » au début de 25b, mais seules la BP et la NEB le signalent en note. Voir aussi le *Compte rendu préliminaire*.

1 Rois 11.24

Ce problème textuel est également abordé dans le *Compte rendu préliminaire*. Mais l'ICC et la NEB expliquent aussi en note l'omission dans la NEB de la phrase « lorsque David les tua ».

Dans le texte hébreu, les trois derniers verbes de ce verset sont au pluriel, se rapportant à Rezon et à son groupe, mais le grec, comme le signale une note de l'ICC, met les trois verbes au singulier, Rezon y étant le seul sujet. La BP et la NEB mettent le troisième verbe au singulier, avec des notes; la BJ met tous les trois au singulier, sans note. A ce sujet, voir aussi Hulst, *Old Testament Translation Problems* (UBS).

(Sur 1 Rois 11.33, voir ci-dessous, où ce verset est traité plus à fond).

Les problèmes d'interprétation et de sens

Le premier problème à traiter est celui de la relation qui existe entre ce passage et ce qui le précède. La NEB indique une simple relation d'événements qui ont lieu les uns à la suite des autres en commençant le verset 14 par : *Then*, « Alors... ». Pourtant, le *Jerome Biblical Commentary* (JBC) considère ce passage comme « l'accomplissement de la prédiction faite dans le discours interprétatif qui précède », ce qui expliquerait la traduction de la GNB : *So*, « Ainsi... ».

La BJ et la GNB sont d'accord sur la subdivision de 1 Rois 11. 14-43 en trois sections : versets 14 à 25, versets 26 à 40 et versets 41 à 43. La TOB combine les deuxième et troisième sections (versets 26 à 43).

Comme des problèmes d'interprétation et de sens se posent littéralement à chaque verset, nous n'examinerons que quelques-uns des plus délicats pour le traducteur et nous montrerons comment certains outils peuvent contribuer à la résolution de ces problèmes. Au cours du séminaire, la BP et le FC ont servi de références de base.

1 Rois 11.19,20

« Tapanès » est-il un nom propre ? Une note de la BJ affirme qu'il ne s'agit pas du nom d'une personne, mais plutôt d'un « titre égyptien 'l'épouse du roi', qui est expliqué approximativement par le titre hébreu 'la Grande Dame', titre qui désigne la reine-mère ». *L'Interpreter's Dictionary of the Bible* (IDB), à la rubrique TAHPENES, affirme que « il pourrait s'agir ici du titre égyptien 'la femme du roi' traité comme un nom ». S'il s'agit d'un titre, il convient de le traiter de la même façon que « Pharaon », c'est-à-dire comme un terme à traduire et non à copier dans la nouvelle langue.

1 Rois 11.20

Qu'est-ce que la « maison » dont parlent la RSV, la NEB et la TOB ? Une note de la BP fait clairement apparaître qu'il s'agit du palais du roi, ce qui explique pourquoi la GNB et la BJ traduisent par « palais ». Au cours du séminaire, il fut démontré à plusieurs reprises que même si la BP est une traduction très littérale, à équivalence formelle, ses notes contiennent de nombreuses indications relatives au sens.

1 Rois 11.21

L'utilité des notes de la BP apparaît en particulier dans celle concernant l'expression « se coucher avec ses pères », qui signale qu'il s'agit là de l'expression hébraïque pour « mourir », en parlant des rois ». Le fait que « pères » signifie « ancêtres » est signalé dans *l'Hebrew and*

English Lexicon of the Old Testament de Brown, Driver and Briggs (BDB) sous 'ab 4.a, mais la plupart des traducteurs semblent considérer comme plus commode de disposer de cette information dans une note de leur Bible, surtout si elle se combine avec l'information selon laquelle l'ensemble de cette expression signifie « mourir ». Il est vrai que cette information est fournie directement dans le FC mais d'aucuns pourraient avoir des doutes sur la traduction du FC à moins d'avoir lu l'explication donnée dans la note de la BP.

1 Rois 11.26

La traduction « an Ephratite from Zeredah » (un Éfratien de Seréda) de la NEB représente un double mystère, en ce que (1) elle ne fait pas apparaître clairement le lien entre « Éfratien » et « Éfraïm » et (2) elle ne signale pas que Seréda était le pays assigné à Éfraïm, sur la rive orientale du Jourdain. Cette information est fournie par les dictionnaires et les atlas bibliques, mais elle a plus de chances d'être remarquée immédiatement dans la note de la BP. Remarquez la traduction du FC : « un Éfraïmite de la localité de Seréda », ou mieux encore la GNB : « man... from Zeradah in Ephraim » (homme... de Seréda en Éfraïm).

1 Rois 11.26, 27

Les traductions à équivalence formelle traduisent ici par « leva la main contre le roi » (BP et TOB). En français, l'équivalent formel, comme le signale une note de la TOB, indique une tentative d'assassinat, alors que l'expression hébraïque fait plutôt allusion à une révolte ou une rébellion. Ce qui amène la BJ à traduire « se révolta contre le roi » et le FC « se révolta contre lui » (Salomon).

1 Rois 11.28

« La maison de Joseph » (BP) est expliqué dans une note de BP comme faisant allusion aux « tribus de Manassé et d'Éphraïm », ce qui correspond une fois de plus à la traduction du FC : « [les] tribus d'Éfraïm et de Manassé ».

1 Rois 11.30-32

Les notes de la BP et de la TOB expliquent qu'à l'époque, la tribu de Juda avait assimilé la tribu de Siméon, plus petite. Sans cette explication, le traducteur pourrait penser qu'il lui manque une des douze tribus puisqu'il n'en reste plus qu'une après que l'on en a traité dix.

1 Rois 11.36

« Avoir toujours une lampe devant soi » est expliqué en note dans la BP, la BJ et la TOB comme un symbole, une image, un signe de la royauté demeurant à jamais dans sa famille, ce qui explique la traduction que nous trouvons dans le FC : « [avoir] toujours un de ses descendants qui règne devant moi ». Cette même information se retrouve dans des commentaires tels que *The Interpreter's Bible* (IB) et le *Peake's Commentary on the Bible* (PCB), mais au Zaïre les traducteurs sont moins susceptibles de disposer de ces livres et de les consulter que de consulter les renvois en bas de page des Bibles annotées.

1 Rois 11.38

« Je te bâtirai une maison stable » (BP) a été mal compris par certains traducteurs zaïrois qui y ont vu un vrai bâtiment. Toutefois, cette traduction est expliquée dans les notes de la BP et de la TOB, d'où la traduction du FC : « je te promets que tes descendants régneront pour toujours ».

Les problèmes d'équivalence

L'une des principales transformations que comporte la traduction est celle qui consiste à exprimer ce qui n'était que sous-entendu dans l'original. La raison ou la justification en est que souvent le lecteur moderne ne dispose pas de certaines informations de base que connaissait le lecteur original. Mais ce problème n'est pas le seul qui doit être résolu pour la réalisation d'une traduction lisible. Différents types d'autres ajustements de termes et de structures sont nécessaires pour placer le lecteur moderne dans une position lui permettant de comprendre le texte aussi facilement que le lecteur original.

1 Rois 11.14-15

La transition du verset 14 au verset 15 contient une idée de « retour en arrière » ou une allusion à ce qui s'était passé bien avant. Pour le faire apparaître clairement, la GNB commence le verset 15 par « long before this... » - longtemps auparavant.

1 Rois 11.20

« Bore him Genubath his son » (RSV, et similairement, dans la BP : « lui enfanta Guenoubath, son fils ») et « bore him his son Genubath » (NEB), c'est-à-dire « enfanta son fils Guenoubath », ne sont pas satisfaisants parce qu'ils donnent l'impression que lorsqu'elle enfanta, l'enfant avait déjà le nom de Guenoubath. C'est le possessif « his » (son) qui pose un problème. La GNB résoud la question en traduisant « bore him a son, Genubath » (lui enfanta un fils, Guenoubath), et le FC est même plus explicite en traduisant « donna un fils à Hadad, qui l'appela Guenoubath ».

1 Rois 11.22

L'anglais et le français utilisent normalement le verbe « demander » plutôt que « dire » pour introduire une question. C'est pourquoi la question du roi est « demanda » dans la GNB et le FC, au lieu de « dit » comme dans les traductions plus littérales (RSV, NEB, BP et TOB). Ce problème se pose très fréquemment dans la traduction de la Bible. Le verbe « demander » est souvent préféré parce qu'il désigne plus clairement une question, même dans les langues où « dire » est également possible dans un tel contexte.

1 Rois 11.25

Si l'on compare la traduction de la RSV : « He was an adversary of Israel all the days of Solomon » et de la BP : « Il fut un adversaire d'Israël tous les jours de Salomon » avec celle du FC : « Rezon fut donc un adversaire du peuple d'Israël pendant tout le règne de Salomon », on remarque que pour des raisons de clarté, le pronom « il » est remplacé par « Rezon », « Israël » par « le peuple d'Israël », « jours de Salomon » par « le règne de Salomon ». En outre, un « donc » fournit un lien de transition avec les versets précédents.

1 Rois 11.42

En français comme en anglais, il n'est pas naturel de dire, comme dans la RSV : « The time that Solomon reigned was forty years » (de même que dans la BP « Le temps que Salomon régna... fut de quarante ans »). D'où la transformation, en FC, en « Salomon régna pendant quarante ans » (et dans la GNB : « He was king... for forty years »).

ANALYSE SYSTÉMATIQUE D'UN SEUL VERSET

Nous pouvons mieux saisir la façon dont les différents types de problèmes - textuels, d'interprétation et de traduction - se combinent en choisissant un verset, 1 Rois 11.33, et en examinant ces différents types de problèmes de façon plus exhaustive. Au cours du séminaire, nous avons comparé la BP, la BJ, la TOB et le FC, mais ici nous y ajouterons la RSV, la NEB et la GNB.

BP C'est qu'il m'a abandonné et s'est prosterné devant Astoréth, divinité des Sidoniens, devant Camos, dieu de Moab, et devant Milcom, dieu des fils d'Ammon, il n'a pas marché dans mes voies, en pratiquant ce qui est droit à mes yeux, à savoir mes préceptes et mes sentences, comme faisait David, son père.

BJ C'est qu'il m'a délaissé, qu'il s'est prosterné devant Astarté, la déesse des Sidoniens, Kemosh, le dieu de Moab, Milkom, le dieu des Ammonites, et qu'il n'a pas suivi mes voies, en faisant ce qui est juste à mes yeux, ni mes lois et mes ordonnances, comme son père David.

TOB C'est parce qu'ils m'ont abandonné et qu'ils se sont prosternés devant Astarté, déesse des Sidoniens, devant Kemosh, dieu de Moab et devant Milkôm, dieu des fils d'Ammon, et qu'ils n'ont pas marché dans mes chemins, ne faisant pas ce qui est droit à mes yeux, selon mes lois et coutumes, comme David son père.

FC Je ferai cela parce que les Israélites m'ont abandonné : ils se sont mis à adorer Astarté, déesse des Sidoniens, Kemoch, dieu des Moabites et Milkom, dieu des Ammonites; ils n'ont pas suivi le chemin que je leur avais indiqué, ils n'ont pas agi loyalement envers moi, ils n'ont pas obéi aux lois et aux règles que je leur avais données, contrairement à ce que faisait David, le père de Salomon.

RSV because he has^h forsaken me, and worshiped Astoreth the goddess of the Sidonians, Chemosh the god of Moab, and Milcom the god of the Ammonites, and has^h not walked in my ways, doing what is right in my sight and keeping my statutes and my ordinances, as David his father did.

^h GK Syr Vg : Heb *they have*

NEB I have done this because Solomon has^a forsaken me; he has^a prostrated himself before Asthtoreth goddess of the Sidonians, Kemosh God of Moab, and Milcom god of the Ammonites, and has^a not conformed to my ways. He has not done what is right in my eyes or observed my statutes and judgements as David his father did.

[^a] has : *so Sept.; Heb. has plural.*

GNB *I am going to do this because Solomon has rejected me and has worshiped^m foreign gods : Astarte, the goddess of Sidon; Chemosh, the God of Moab; and Molech, the god of Ammon. Solomon hasⁿ disobeyed me, he has done wrong and has not kept my laws and commands as his father David did !*

^m Some *ancient translations* Solomon has... and has; *Hebrew* they have... and have.

ⁿ *Some ancient translations* Solomon has; *Hebrew* They have.

Dès l'abord, on remarque les transitions dans la NEB : « I have done this » (J'ai fait cela), dans la GNB : « I am going to do this » (je vais faire cela) et dans le FC : « Je ferai cela », qui expriment clairement la relation avec le verset précédent.

Nous avons aussi un problème textuel. La TOB et le FC suivent l'hébreu et mettent les verbes au pluriel. Cependant la BP, la BJ, la RSV, la NEB et la GNB suivent les anciennes versions en traduisant les verbes au singulier, avec Salomon pour sujet, vu le contexte. Pour ce problème textuel, on renvoya les participants du séminaire aux notes de l'ICC, de la BP, de la BJ, de la TOB, du FC, de la NEB et de la GNB, et le conseiller en traduction leur recommanda de suivre la BP, la BJ et la GNB (la majorité des cinq versions qu'ils devaient consulter pour les problèmes textuels) et non la TOB et le FC. Notez que la différence entre les deux leçons en hébreu ne tient qu'aux voyelles, et non aux consonnes.

Le problème textuel soulève également un problème d'identification des participants. Si nous lisons le pluriel, le « ils » de la TOB doit s'expliquer comme désignant « les Israélites », comme dans le FC. Mais si nous lisons le singulier, comme dans la majorité des versions citées, le « il » de la BP et de la BJ signifie « Salomon » comme dans la NEB et la GNB.

Le niveau de vocabulaire est une autre question à traiter, surtout dans les traductions en langue courante. Comparez « a délaissé » dans la BJ à la solution en langue courante dans la BP, de la TOB et du FC « a / ont abandonné ». Comparez aussi la traduction littérale « s'est prosterné / se sont prosternés devant » de la BP, de la BJ et de la TOB avec la traduction plus dynamique « se sont mis à adorer » du FC.

En introduisant un terme classificateur, « foreign gods » (dieux étrangers), la GNB fait ressortir le lien qui unit les trois noms qui suivent et met en lumière la nature de l'idolâtrie.

À ce stade de notre séminaire, nous avons pris le temps de consulter les index de la BP et de la BJ pour savoir quelles informations nous pourrions rassembler au sujet de ces dieux étrangers. Dans la BP, nous avons trouvé la note suivante : « ... On donne souvent pour père à Baal la déesse Asthoréth, la fameuse Astarté des Phéniciens... D'où les Baals les Astartés... ».

Une note de la BJ nous apprend que : « Le couple 'Baal et Astarté', ou, au pluriel, 'les Baals et les Astartés' est dans la Bible une désignation courante des divinités cananéennes... ». En consultant plusieurs dictionnaires bibliques (*Encyclopédies de la Bible*, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* et l'IDB) aux termes Sidon, Phénicie et Canaan, nous avons appris qu'Astarté est bien Asthoreth, qui était une déesse de Sidon, une ville de Phénicie qui faisait partie du pays de Canaan.

Deux versions françaises (la BP et la TOB) traduisent « fils d'Ammon » au lieu d'« Ammonites » (BJ, FC), et nous avons alors cherché « Ammon » dans les dictionnaires bibliques et les cartes de la BP, de la BJ, de la TOB et de la GNB, et avons constaté qu'il s'agit d'un pays. Dans les langues des traducteurs participant à ce séminaire, il est probablement préférable d'introduire cette information dans la traduction en recourant à un terme classificateur (par ex. « gens / habitants d'Ammon »).

La traduction littérale de la BP : « il n'a pas marché dans mes voies » fut comparée à la traduction moins littérale de la BJ : « il n'a pas suivi mes voies » et l'équivalent plus dynamique de la GNB « Solomon has disobeyed me » (Salomon m'a désobéi).

La nécessité de remplacer un participe : « (en) pratiquant /faisant » (BP, BJ, TOB) par un verbe à un mode fini : « ils... ont... agi » (FC) fut aussi démontrée. Des versions plus anciennes, telles que la BP, calquent inutilement la façon dont les langues bibliques utilisent des participes, même si la traduction est non seulement maladroite, mais aussi ambiguë, comme dans ce verset. Salomon a-t-il / les Israélites ont-ils ou non fait ce qui était bien ? On pourrait croire que la négation « ne... pas » de la BP, de la BJ et de la TOB ne se rapporte qu'à « a... marché / a... suivi / ont marché ». Le FC clarifie cette ambiguïté.

Dans une traduction en langue courante, il est important d'éviter le vocabulaire technique. Nous avons la démonstration de trois niveaux de langue dans la traduction de l'expression « mes préceptes et mes sentences » (BP), « mes lois et mes ordonnances » (BJ), « mes lois et coutumes » (TOB) et « les lois et les règles que je leur avais données » (FC). La BP est la plus technique, le FC le plus courant et le moins ambigu, la BJ et la TOB se situent à un niveau intermédiaire.

Enfin, nous avons - souligné lors de notre séminaire que le traducteur doit être sensible à l'ordre des mots naturels dans sa langue. Comparez « David (,) son père » de la BP et de la TOB, qui suivent l'ordre de l'hébreu, à « son père David » de la BJ, qui recourt à l'ordre naturel en français.

En guise de conclusion, on fit remarquer que nous pouvons utiliser des traductions plus littérales, comme la BP, la BJ, et la TOB et la RSV pour tenter de découvrir la forme de l'original, mais qu'il faut les comparer à des traductions du type GNB et FC, qui traduisent davantage le *sens*. On précisera aussi que les problèmes relatifs au texte, à l'interprétation et à la traduction sont souvent traités en note dans la BP, la BJ et la TOB. La NEB ne comporte que des notes textuelles et peut être classée comme moins littérale que la RSV mais moins dynamique que la GNB. Dans ce verset, la BJ peut être classée comme un peu moins littérale que la BP et la TOB, mais beaucoup moins dynamique que le FC.

CONCLUSIONS

En résumé, nous pouvons dire que s'il est vrai que les traducteurs *devraient* partir des langues originales et consulter les commentaires et d'autres ouvrages de référence (et être formés à la théorie de la traduction), la plupart d'entre eux travaillent à un niveau différent dans un pays comme le Zaïre. C'est pourquoi il importe de les encourager à exploiter davantage les outils à leur disposition, comme les renvois en bas de page des versions annotées de la Bible (comme la BP, la BJ et la TOB) ainsi que les solutions de traductions plus dynamiques ou chargées de sens, comme la NEB, et surtout la GNB et le FC. La meilleure façon de les aider consiste à leur permettre d'acquérir de l'expérience. Nous ne nous sommes pas trompés en nous tenant à un passage au cours de notre séminaire; mais nous aurions probablement mieux fait, en travaillant avec des traducteurs de ce niveau, de procéder à une étude plus détaillée, comme nous l'avons fait pour 1 Rois 11.33, que de choisir un passage aussi long que 1 Rois 11.14-43.

Une question plus vaste reste pourtant ouverte : dans quelle mesure convient-il de confier le travail de traduction à des traducteurs dotés seulement d'un équipement limité, considérant la diversité et le nombre de problèmes qui peuvent surgir au cours de ce travail ?

Traduction du mot « Christ »

Ellis Deibler est conseiller en traduction, au service de l'Association Wycliffe pour la traduction de la Bible, en Papouasie/Nouvelle-Guinée. - Son article a paru en anglais dans Notes on Translation (n ° 86, SIL Dallas, 1981, p. 66-68).

Les deux sens du mot « Christos »

Le mot grec *Christos* a fondamentalement deux sens dans le Nouveau Testament. Premièrement, il est l'équivalent du mot hébreu *Meschiach* «Messie »; et deuxièmement, il est un nom personnel utilisé pour parler de Jésus. Le but de cet article n'est pas de discuter comment il faut traduire le terme quand il signifie « le Messie »¹, mais plutôt de répartir en plusieurs groupes les différentes apparitions du mot dans le Nouveau Testament, en considérant les cas où il devrait être translittéré, ceux où il ne devrait certainement pas l'être, et ceux pour lesquels le doute est permis.

La présentation de ce sujet présuppose que si ceux qui parlent la langue réceptrice connaissent le mot « Christ » sous une forme translittérée quelconque, ils l'interpréteront comme un autre nom de Jésus. Cela correspond au deuxième sens mentionné ci-dessus. Elle présuppose également que si le mot « Messie » est connu, il n'est peut-être pas compris au sens de « Libérateur promis » qu'il avait, et qu'il a encore, pour les Juifs. Cependant, même si le mot « Messie », était compris dans ce sens dans une langue réceptrice particulière, la classification de références donnée ici serait quand même valable. Dans ce cas, le problème devient seulement celui de savoir quant il faut translittérer le terme « Christ » et quand il faut translittérer le terme « Messie » au lieu d'utiliser une expression qui explicite les composantes sémantiques de ce dernier terme.

Notre présentation du sujet présuppose encore que, pendant le ministère terrestre de Jésus, le terme « Christ » n'a jamais été utilisé comme un deuxième nom pour Jésus, ni par lui-même, ni par quelqu'un d'autre, et qu'il est devenu tel au cours des premières années de l'Église. Apparemment, la seule exception à ce point de vue se trouve dans Jean 17.3, où Jésus, dans une prière adressée au Père, parle de « croire en Jésus-Christ, celui que tu as envoyé ». Même si on considère que dans ce cas il parlait à Dieu et non pas aux hommes, et que la scène se situe à la fin de son ministère, il est cependant très peu probable qu'ici le terme doive être compris comme un nom². Peu de commentaires tiennent compte de ce problème; ceux qui essaient de le résoudre soutiennent fortement l'idée que, ici aussi, le sens est celui de « l'Oint »(voir Godet, Lightfoot et surtout Lenski). Dans les évangiles, les autres cas où une translittération du terme semble tout à fait acceptable sont tous en relation avec des commentaires de l'auteur (par ex. des introductions) et non pas avec des déclarations prononcées par des participants aux événements décrits.

1 . Je crois cependant que des expressions telles que « celui que Dieu a marqué », « celui que Dieu a envoyé », ou « celui qui est venu de Dieu », sont trop faibles. Notre traduction en gahuku utilise l'expression « l'homme que Dieu a dit-mis (établi) en disant qu'il nous délivrera ». Une indication du but de « marquer » ou « envoyer »

(c'est-à-dire « pour nous libérer/régner sur nous ») semblerait être essentielle si on veut que l'équivalence soit adéquate.

2. À moins bien sûr qu'il ne pense, dans sa prière, à l'avenir : à ce que sera la voie de la vie éternelle, c'est-à-dire pour ceux qui le connaîtront sous le nom de Jésus Christ.

QUELLE TRADUCTION CHOISIR ?

Cas où « Christos » ne peut être translitéré

En ce qui concerne les évangiles et les Actes, il est évident que la plupart du temps le nom « Christ » ne devrait pas y être translitéré. Un exemple typique de cas relevant de cette catégorie est Marc 8.29, où Pierre déclare : « Tu es le *Christos* ». Il serait ridicule de penser que Pierre voulait dire simplement quel était le nom de Jésus. Dans la liste des versets où la translitération n'est pas du tout conseillée (c'est-à-dire la liste B ci-dessous), le mot *Christos* se trouve en général soit avec l'article défini, soit au vocatif, soit conjointement avec le terme grécisé *Messias*, soit encore avec le préfixe *pseudo* - « faux » (particularités qui appuient fortement l'interprétation « le Messie »). Cependant, il faut également noter les cas suivants qui ne sont pas au vocatif et qui n'ont pas d'article défini :

1. Jean 9.22 : « si quelqu'un reconnaissait qu'il était *Christos* »³. Ici « reconnaître que Jésus était (de son propre nom) Christ » n'a pas de sens (ce serait comme si on disait « Louis était Dupont »). Le sens doit être « reconnaître que Jésus était le Messie ».

2. Actes 2.36 : « l'a fait Seigneur et *Christos* ». De même que dans l'exemple précédent, dire « l'a fait Christ » n'a pas de sens si Christ n'est qu'un deuxième nom propre.

3. Actes 3.20 : « le désigné-pour-vous *Christos* Jésus » pourrait signifier « Christ Jésus qu'il a désigné pour vous »; mais l'ordre des mots, le sens de « désigner » et le fait que les mots ont été adressés à un important groupe de Juifs dans le temple, indiquent tous le sens « Messie » (« le Messie qui vous est destiné, Jésus »).

Il faut relever que, dans ces trois exemples, la Bible en français courant (BFC) traduit *Christos* par « Messie », de même que, en anglais, la New English Bible (NEB), la Good News Bible (GNB), le Translator's New Testament (TNT) et la Living Bible (LB). Ces trois versets font donc partie de la liste de ceux pour lesquels la translitération n'est pas conseillée.

Cas où la translitération est peu recommandée

Il y a certains autres cas où les arguments en faveur de la traduction de *Christos* par « Messie » ne sont pas aussi clairs. À l'exception peut-être du premier exemple, parmi les quatre que nous allons aborder, l'examen du texte semblerait favoriser le sens de « Messie » plutôt que celui d'un simple nom propre. Si on accepte cette conclusion, la translitération n'est pas conseillée. Les versets en cause sont les suivants

1. Matthieu 11.2 : « entendit les œuvres de/du *Christos* ». La présence de l'article en grec n'est pas déterminante. Si on considère que c'est un commentaire écrit par Matthieu de nombreuses années plus tard, il est possible d'interpréter *Christos* comme un autre nom de Jésus. Cependant, l'expression pourrait très bien signifier « les œuvres de celui qui était en fait le Messie/que Jean avait supposé être le Messie ». TNT et LB le traduisent par « Messie ».

2. Marc 9.41 : « donne à boire parce que vous appartenez à *Christos* ». Jésus parle de lui-même; donc il n'aurait pas dit « parce que vous appartenez à Jésus », en utilisant son propre nom. Par conséquent, on pourrait difficilement interpréter *Christos* ici comme signifiant simplement le nom désignant couramment Jésus; en revanche, il pourrait bien indiquer le nom sous lequel Jésus sera connu plus tard. NEB et TNT le traduisent par « Messie ».

3. Luc 23.2 : « disant qu'il est *Christos* (un) roi ». Il s'agit de l'accusation portée par les chefs des Juifs devant Pilate, après que Jésus leur avait déclaré qu'il était le Fils de Dieu, en réponse à leur question : « Es-tu le Messie ? ». L'absence de l'article défini avant « Christ » et « roi » suggérerait « un messie, un roi ». NEB, TNT et LB le traduisent par « Messie ».

4. Actes 5.42 : « prêchaient le *Christos* Jésus » et Actes 8.5 : « prêchaient le *Christos* ». Dans ces deux cas, le mot est accompagné de l'article défini; de plus, dans les deux cas également, les auditeurs étaient des gens qui attendaient le Messie. Il en résulte que le sens « le Messie » paraît probable. Il est traduit ainsi par BFC, GNB, NEB et TNT (par LB et la Traduction œcuménique de la Bible (TOB) seulement dans 5.42).

3. Les traductions présentées dans cet article sont faites directement à partir du grec et ne suivent aucune version française.

Cas où « Christ » est sous-entendu

Il y a certains versets où un terme qui précise le contenu sémantique de « Messie » serait peut-être nécessaire là où l'information est implicite, par exemple pour identifier l'antécédent d'un pronom ou pour indiquer à qui se réfère une citation de l'Ancien Testament. En voici quelques exemples :

1. Marc 9.11 : « Pourquoi les scribes disent-ils qu'Elie doit venir d'abord (avant que le Messie ne vienne) ? »

2. Marc 13.6 : « Beaucoup viendront... en disant 'Je suis (le Messie)'. »

3. Matthieu 2.23 : « pour accomplir ce que les prophètes ont dit (au sujet du Messie), 'Il sera appelé Nazaréen'. »

Il existe probablement d'autres cas où un terme pour « Messie » pourrait être utilisé bien qu'il n'y en ait pas en grec. Par exemple, dans beaucoup de langues, la phrase « Croyez que je suis », de Jean 8.24, a probablement besoin d'un complément, tel que « le Messie », pour la compléter (voir LB pour ce verset et pour les trois exemples précédents). La liste E, plus bas, donne d'autres versets de cette catégorie, mais elle n'est pas du tout exhaustive.

CLASSEMENT DES RÉFÉRENCES SELON LA TRADUCTION SOUHAITABLE

Nous allons passer en revue maintenant les références de chacune des catégories décrites ci-dessus. En ce qui concerne les épîtres, on peut admettre qu'à part les cas notés ici, le terme devrait être toujours translittéré. Les références marquées d'un astérisque sont celles dont le texte correspond au Textus Receptus, mais pas à la plupart des versions modernes.

A. Références des textes évangiles et des Actes où « Christ » peut être translitéré comme un nom (mais où on pourrait le préciser par le mot « Messie » si on le désirait) : Matt. 1.1,18; Marc 1.1; 9.41; Jean 1.17; 17.3; Actes 3.6; 4.10; 8.12; *8.37; *9.20; 9.34; 10.36,48; *16.31; *20.21.

B. Références des textes des évangiles et des Actes où « Christ » ne devrait pas être translitéré : Matt. 1.17; 2.4; 16.16,20; 22.42; 23.10; 24.5,23,24; 26.63,68; 27.17,22; Marc 8.29; 12.35; 13.21,22; 14.61; 15.32; Luc 2,26; 3.15; 4.41; 9.20; 20.41; 22.67; 23.35,39; 24.26,46; Jean 1.20,25,41; 3.28; 4.25,29; *6.69; 7.26,27,31,41(2),42; 9.22; 10.24; 11.27; 12.34; 20.31; Actes *2.30; 2.31,36; 3.18,20; 4.26; 9.22; 17.3(2); 18.5,28; 26.23; 1 Jean 2.22; 5.1; Apoc. 11.15; 12.10.

C. Références des textes où il n'est probablement pas recommandable de translitérer « Christ » : Matt. 11.2; Luc 2.11; 23.2; Actes 5.42; 8.5; 1 Pierre 1.11.

D. Références des textes des Actes où « Christ » devrait être translitéré : 11. 17; 15.26; 16.18; 24.24; 28.31.

E. Références des textes où il faudrait probablement ajouter « Messie » là où l'information est implicite : Matt. 2.23; 8.17; 22.45; Marc 9.11,12; 12.37; 13.6; Luc 7.19; 20.44; 21.8; Jean 1.45; 8.24; Rom. 15.3,9,21; Eph. 4.8; 1 Pierre 2.6.

La traduction du terme *episkopos*, «surveillant », dans le Nouveau Testament

Donald Deer est professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie protestante du Zaïre, Kinshasa - Son article a paru en anglais dans *TB T* (Vol. 30, n ° 4, octobre 1979, p. 438-442).

Traduction Monique Freiberg, revue par l'auteur.

***Episkopos* dans le grec extra-biblique**

Dans le grec extra-biblique, les dieux étaient désignés du nom d'*episkopoi*, c'est-à-dire, surveillants et protecteurs des hommes. De même les hommes, en tant que surveillants ou tuteurs ou gardiens, ou même éclaireurs ou espions, portaient le nom d'*episkopoi*. Un emploi particulier est à signaler : aux IV^e et V^e siècles avant Jésus-Christ, le terme était utilisé pour les gouverneurs ou les magistrats envoyés par Athènes pour gouverner les villes placées sous son autorité. D'autres fonctionnaires, membres de la police secrète ou juges, portaient le nom d'*episkopoi*. D'autres encore étaient préposés à des fonctions d'intendance financière. Plus tard, même l'empereur Constantin sera appelé *episkopos*.

En grec usuel, le terme *episkopos* était générique plutôt que spécifique; il était couramment utilisé pour différentes sortes de fonctionnaires qui avaient pour rôle d'être des « surveillants ».

***Episkopos* dans l'Ancien Testament**

Dans la Bible des Septante ou version grecque de l'Ancien Testament, le terme *episkopos* est utilisé à de nombreuses reprises. Tout d'abord, dans le contexte du peuple d'Israël, Dieu est appelé *episkopos* (Job 20.29). Le titre d'*episkopos* est ensuite donné aux hommes qui occupent diverses fonctions de dirigeants. Certains sont des chefs politiques, « gouverneurs », « inspecteurs », « gouvernants », « surveillants » (És 60.17; 1 Maccabées 1.51). Viennent ensuite les militaires, « officiers », « commandants », « capitaines », « lieutenants », « chefs » (Nomb 31.14.14; Jug 9.28; 2 Rois 11.15).

Il y en a également d'autres qui peuvent être « surveillants », « sentinelles », « gardes », « gardiens », « contremaîtres », « maîtres d'œuvre », « entrepreneurs », « inspecteurs » ou « chefs » (Nomb 4.16; 2 Rois 11. 18, 12.11; 2 Chron 34.12,17; Néh 11.9, 14,22).

Nous constatons de nouveau que ce terme est générique plutôt que spécifique. Et comme en grec extra-biblique, nous le voyons désigner ceux qui surveillent dans différentes situations - les chefs politiques et militaires ainsi que d'autres types de « surveillants ».

L'emploi d'*episkopos* dans le Nouveau Testament

Le terme *episkopos* n'apparaît que cinq fois dans le Nouveau Testament : en Actes 20.28, Philippiens 1. 1, 1 Timothée 3.2, Tite 1. 7 et 1 Pierre 2.25.

Parmi toutes les versions protestantes de langue française, une seule, la *Version Synodale*, traduit partout ce terme par « évêque ». La *Bible du Centenaire* traduit par « évêque » dans quatre cas, mais recourt au terme « surveillants » en Actes 20.28, où il désigne les anciens de l'Église d'Éphèse.

La *Second* emploi « gardien » pour traduire *episkopos* en 1 Pierre 2.25, où le terme désigne le Christ. Dans tous les autres cas, la traduction est « évêque »; mais dans la révision de 1978 (Bible « à la Colombe »), cette traduction est affectée d'un astérisque qui renvoie à une note du glossaire où nous lisons :

« *Évêque* - Vient du grec : *episkopos* ou *surveillant*. On appelait ainsi celui qui avait une responsabilité pastorale dans l'Église primitive, sans qu'il y ait encore le souci d'une hiérarchie dans les différents ministères. Evêques, anciens ou presbytres, avaient à peu près les mêmes fonctions (Phil 1.1; 1 Tim 3.2; 1 Pierre 2.25). Les mêmes hommes portaient parfois ces différents noms (Actes 20.17 et 28; Tite 1.5, 7). »

Ce que cette note du glossaire affirme en fait, c'est que la traduction « évêque » n'est pas correcte puisqu'il n'y avait pas, à cette époque, de « souci d'une hiérarchie dans les différents ministères ».

D'éminents savants néo-testamentaires catholiques mettent actuellement l'accent sur le fait que « le terme grec *episkopos* n'a pas, dans le Nouveau Testament, le même sens que notre mot « évêque ». (« Les origines de l'épiscopat dans le Nouveau Testament » par P. Benoît, dans *Exégèse et Théologie, II*, 1961). Dès lors, on ne doit pas s'étonner de ce que le terme « évêque » ne se trouve nulle part dans le texte des versions françaises les plus récentes, tant protestantes que catholiques et interconfessionnelles. Par exemple, la *Bible de la Pléiade* (1971) traduit par « surveillant » dans les cinq versets.

Dès 1955, la *Bible de Jérusalem* (BJ) traduisait *episkopos* par « intendants » en Actes 20.28; par « gardien » en 1 Pierre 2.25 et par « évêque » dans les trois autres cas. Et la traduction de ce terme dans la *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB) est identique à celle de l'édition 1973 de la BJ, qui emploie « gardiens » en Actes 20.28. Dans l'introduction aux épîtres à Timothée et à Tite, la BJ émet le commentaire suivant :

« Le titre d'"évêque" apparaît encore pratiquement synonyme de celui de 'presbytre', Tt 1.5-7, comme jadis, Ac 20.17 et 28, selon la formule primitive des communautés dirigées par des collèges d'Anciens, Tt 1.5... Nulle trace encore de l'"évêque" monarchique tel qu'il apparaîtra chez saint Ignace d'Antioche. »

Les traductions françaises récentes ne sont pas les seules à ne jamais traduire *episkopos* par « évêque ». En anglais, *The Twentieth Century New Testament*, qui date de 1904, traduit « has

placed you in charge » en Actes 20.28, « guardian » en 1 Pierre 2.25 et « presiding officer(s) » dans les autres cas. Parmi les traductions anglaises ultérieures dans lesquelles le terme « évêque » n'est pas utilisé, citons Goodspeed (1923), *The Authentic New Testament* (1955), *The Jerusalem Bible* (l'équivalent anglais de la BJ) et la *Good News Bible* (première édition du Nouveau Testament, 1966). Il est intéressant de noter que *The Jerusalem Bible*, qui est une version catholique, emploie « president » en 1 Timothée 3.2 et Tite 1.7.

La traduction du terme *episkopos*

La traduction « évêque » que nous trouvons dans la BJ et la TOB cherche à éviter de donner la fausse impression qu'il y avait des « évêques » au temps de Paul. Toutefois, ce terme ne constitue pas vraiment une traduction, mais la transposition en orthographe française d'un terme grec. Et en français contemporain, le mot « évêque » ne désigne malheureusement pas une personne, mais plutôt une chose - un appareil servant à la projection ou un instrument d'optique.

Si nous voulons traduire ce terme grec plutôt que le transcrire simplement dans notre propre orthographe, il nous faut trouver un mot ou une expression qui correspondent suffisamment aux responsabilités assumées par l'*episkopos*. Les détenteurs de ce titre avaient pour tâche de diriger l'Église. Et certains termes généraux comme « dirigeant(s) de l'Église » pourraient être la meilleure traduction en Philippiens 1. 1, 1 Timothée 3.2 et Tite 1. 7. C'est d'ailleurs la traduction adoptée par la *Bible en français courant* à ces endroits.

Actes 20.28 et 1 Pierre 2.25 constituent des cas particuliers qui sont plus difficiles à traiter. En Actes 20.28, où ce titre est donné aux anciens de l'Église, la *Bible en français courant*, comme certaines versions anglaises, restructure le texte et traduit : « ... a remis à votre garde ». Et cette solution pourrait être bonne pour *episkopos* dans d'autres langues également. En ce qui concerne 1 Pierre 2.25, la meilleure façon de traduire dans ce contexte peut être d'employer un terme tel que « gardien ». C'est la traduction adoptée ici par la Segond, la BJ, la *Bible en français courant* et la TOB.

Nous pouvons résumer cette discussion en deux points

1. Le traducteur ne doit pas chercher dans sa langue l'équivalent du mot « évêque » tel que nous le comprenons de nos jours, puisque dans le Nouveau Testament il n'est nulle part question de l'évêque dans le sens moderne du terme (les commentaires catholiques et protestants s'accordent à ce sujet). Il est préférable qu'il s'attache à trouver l'équivalent dans sa langue du terme grec *episkopos*.

2. En recherchant le meilleur équivalent du terme grec, le traducteur doit se rappeler que les traducteurs de l'Ancien Testament en grec et les auteurs du Nouveau Testament utilisaient un terme qui s'employait déjà dans le langage quotidien pour désigner toutes sortes de surveillants officiels, y compris des dirigeants civils et militaires. Il est donc possible d'utiliser un mot générique désignant celui qui garde ou celui qui dirige, comme on l'a fait dans différentes traductions en langues africaines telles que le kikongo, le kituba et le lingala.

(Il existe des rubriques sur le sens d'*episkopos* dans les principaux dictionnaires et lexiques du grec néo-testamentaire. Des articles d'une certaine longueur sont également consacrés à ce terme dans des ouvrages de base tels que le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* / *Theological Dictionary of the New Testament*, de G. Kittel.)

CAHIERS DE TRADUCTION BIBLIQUE N° 7

Comment traduire les présents narratifs de l'évangile de Marc ?

Simone Frutiger, *théologienne établie à Paris, a été animatrice des Equipes de recherche biblique en France et rédactrice des Cahiers bibliques Foi et Vie*

Dans les parties narratives de son évangile, Marc, de manière inattendue et fréquente, sans cohérence apparente, fait alterner passé et présent, présent et passé. Cela déroutent-il ses lecteurs ? Cela déroutent en tout cas ses traducteurs : faut-il rétablir une concordance des temps plus respectueuse et mettre tout le récit aux temps du passé -ou du présent, c'est selon- ? Faut-il maintenir l'alternance et courir le risque d'une certaine littéralité ? Ces trois options sont représentées dans les diverses traductions dont nous disposons. La Bible « en français courant » (FC) a choisi la première. Au moment où son Nouveau Testament est en cours de révision, il m'a paru important de réexaminer ce choix, par une étude des présents narratifs de cet évangile.

« Présent narratif » plutôt que « présent historique », plus usuel ; le premier est plus englobant et prend en compte un élément subjectif qui touche aussi bien l'auteur que les auditeurs/lecteurs : il est « insertion dans un récit d'un élément de discours »¹, le second insiste davantage sur les rapports chronologiques des événements (même si chronologie proprement historique et chronologie narrative peuvent différer) : il est plus objectif.

Chaque évangéliste a son style propre, qui se marque de bien des manières. L'usage du présent narratif (p.n.) serait-il l'une d'entre elles ?

1. Le présent narratif dans les quatre évangiles

Les occurrences du p.n. dans les évangiles synoptiques ont été statistiquement répertoriées à la fin du siècle dernier dans un ouvrage de Hawkins auquel tous les exégètes qui abordent le problème de langue de Marc se réfèrent, explicitement ou non².

MARC:

Hawkins signale 151 occurrences de p.n. à l'indicatif. Nous en avons relevé bien davantage en tenant compte des participes (présents ou aoristes) à valeur de présent, l'aspect primant sur le rapport temporel. Cela paraît légitime dans une étude qui concerne la traduction en FC dans laquelle le mode participial, si fréquent chez Marc, est le plus souvent rendu par un équivalent au mode indicatif, par souci d'allègement, et qu'il est donc, comme tous les p.n., traduit par un temps du passé (par ex. 1.40 ; 2.22-23 ; etc.).

Examiner les occurrences du p.n. chez Marc conduit à quelques remarques:

- Le p.n. est réparti tout au long de l'évangile, y compris dans les récits de la passion et de la résurrection ; il n'est pas de chapitre qui n'en contienne au moins 4 (mis à part le chapitre 13, essentiellement discursif).

1. M. LE GUERN, Notes sur le verbe français, dans l'ouvrage collectif: Sur le verbe, Lyon 1986, p. 47.

2. HAWKINS, *Horae Synopticae*, 1899 1, p. 114ss, précisé par M. ZERWICK. *Untersuchungen zu Markus-Stil*, Rome 1937, p. 49ss.

- Seuls 4 ensembles narratifs en sont exempts³: récits du ministère et de la mort de Jean-Baptiste (1. 1-8 ; 6.14-29), récit du parfum répandu sur Jésus à Béthanie, inclus dans celui du complot contre Jésus auquel Judas s'associe (14.1-11), récit de la mort et de l'ensevelissement de Jésus (15.33-43). Or ce sont des récits d'événements uniques, dont le lecteur ne peut qu'être informé, qu'il ne peut que contempler.

- Dans les autres ensembles, les p.n. surgissent, à une fréquence variable ; on peut remarquer qu'ils sont particulièrement nombreux dans les récits de temps d'épreuve à traverser, où mort et vie sont en jeu: temps de la tempête (4.35-41), du deuil (5.22-24,35-43), de la prière (14.32-42).

- Les verbes utilisés au p.n. offrent une grande diversité. Les plus nombreux sont les **verbes de parole**, et avant tout *legô* = dire (72 occurrences : 1.30,37,38,41,44 ; 2.5,8,10,14,17 ; etc.). A la 3^e personne du singulier, la plus fréquente, il ne se distingue pas en français du passé simple, ce qui efface ses occurrences, alors que la distinction présent/aoriste est manifeste. On trouve également au p.n. les verbes *proskaleomai* = appeler à soi, *sunkaleô* = convoquer, *parakaleô* = supplier, *phônêô* = appeler d'une voix forte, *parangellô* = annoncer, *eperôtaô* = questionner. Nombreux aussi sont les **verbes de mouvement ou d'action**, et avant tout *erchomai* = venir (24 occurrences : 1.40 ; 2.3,18 ; 3.20 ; etc.), mais aussi *sunerchomai*, *su nagô* = se rassembler, *sun-*, *pros-*, *eis-poreuomai* = venir, marcher, entrer, *anabainô* = monter, *paralambanô* = apporter, *akolouthêô* = suivre, *apostellô* = envoyer, *engizô* = approcher, *exagô* = envoyer au loin, *pherô*, *anapherô* = porter, *ek-*, *epi-ballô* = pousser dehors, mettre sur, *para-ginomai* = arriver, survenir, se mettre à, *piptô* = se jeter, *egeirô* = réveiller, *apo-luô* = détacher, *euriskô* = trouver, *krateô* = saisir, *endiduskô* = revêtir, *peritithêmi* = placer en rond, *angareuô* = réquisitionner, *staurôô* = crucifier. Les **verbes de perception** sont rares au p.n. indicatif (seul emploi : *theôrêô*, = voir, 3 occurrences) ; ils sont plus nombreux à la forme participiale à valeur de présent (environ 20 occurrences). Cela se comprend car les verbes de perception décrivent les dispositions dans lesquelles se trouve le sujet qui parle ou agit. Ainsi les verbes *theôrêô*, *oraô* = voir, *epi-ginôskô* = savoir, connaître, *para-akouô* = entendre, *periblepomai* = regarder, *emblepô* = fixer, *klaiô* = pleurer, *anastenazô* = gémir, *anamimnêskô* = se rappeler.

- Jésus est le plus souvent sujet des verbes de parole au p.n., notamment de *legô* = dire (41 occurrences) ; il l'est aussi des verbes de perception. Mais, de façon inattendue dans un évangile qui le montre sans cesse en marche et actif, ce n'est pas tant Jésus que les foules, des personnes précises (sympathisants ou opposants), rarement les disciples, qui sont sujet des verbes de mouvement et d'action, et avant tout du verbe *erchomai* = venir. Cependant, dans la seconde partie de l'évangile, et dès le récit qui la prépare (8.22ss), Jésus et les disciples sont ensemble sujets d'un « venir » au p.n. qui les rapproche de Jérusalem et s'oppose au « venir » de ceux qui veulent la mort.

Faut-il tenir compte de ces constatations ? Sont-elles de quelque signification ? Elles attestent en tout cas l'usage du p.n. dans l'évangile de Marc: il fait partie de sa manière de s'exprimer. Des équivalences pourront-elles le rendre dans toute sa force expressive ?

MATTHIEU :

Les occurrences du p.n. sont moins fréquentes et moins variées que chez Marc. Hawkins en a relevé 78. Douze d'entre elles se trouvent dans les chapitres 2 à 4, sans parallèle chez Marc, et avec des verbes qui ne sont pratiquement plus utilisés au p.n. dans la suite de l'évangile: traces de traditions hébraïques ?

Dans les passages où il dépend de Marc, Matthieu n'a gardé que 21 p.n. (par ex. 9.14) et en corrige 88 autres (par ex. 8.23-27). La dépendance est notable dans le récit de la prière à Gethsémani : Matthieu y reprend 8 p.n. sur 9 de Marc (26.36-46) ; serait-ce dû à un usage liturgique et/ou parénétiq ue déjà bien établi et n'autorisant pas de correction ?

Sur les 78 occurrences du p.n. chez Matthieu, 57 concernent le verbe *legô* = dire, dont 11 sont reprises de Marc. Faut-il dès lors, d'autant plus qu'on le trouve également chez Jean, conclure à une formule stéréotypée, indifféremment à l'aoriste ou au présent ? Certains le pensent. Le verbe *erchomai* = venir n'apparaît que rarement au p.n., et seulement dans des passages où il dépend de Marc; il est beaucoup plus fréquent à l'aoriste.

3. Examiner des ensembles narratifs plutôt que des péripécies nous place sur un plan de fonctionnement et de projet littéraires plus important ici que celui des sources. Nous laissons de côté les « sommaires » (1.32-34 . 3.7-12 ; 6.53-56) : l'absence du présent s'y comprend aisément. Les redoublements de l'annonce de la passion sont du même ordre (9.30-32 ; 10.32-34).

Le p.n. est absent des récits de la passion et de la résurrection de Jésus, alors qu'on l'y trouve chez Marc.

Ainsi l'usage du p.n. par Matthieu ne paraît pas relever d'un projet, tout au plus est-il indice d'une source, ou résulte-t-il d'un oubli. Ce sont les corrections que Matthieu a opérées par rapport à Marc qui sont sans doute significatives: il n'a vu dans les p.n. de ce dernier aucun effet de style. Certains en ont conclu à la maladresse littéraire de Marc.

LUC :

Hawkins ne signale que 6 occurrences de p.n. dans l'ensemble de l'évangile. 3 sont sans parallèle, 2 s'expliquent par une source commune à l'évangile de Jean. Ne reste qu'un p.n. provenant de Marc: il apparaît comme un oubli (8.49), les autres étant tous corrigés⁴.

Le récit de Gethsémani est à nouveau exemplaire - dans un texte très proche de Marc (sauf aux versets 43-44, pas dans tous les manuscrits), et au contraire de Matthieu, tous les p.n. sont retouchés (22.39-46).

Cette absence quasi systématique de p.n. paraît bien délibérée ; elle n'est pas, pensons-nous, seulement affaire de grec plus soigné, plus littéraire ; elle atteste une compréhension théologique de l'histoire du salut, mise en évidence par les exégètes. Histoire linéaire au centre de laquelle s'inscrit, du Temple au Temple, l'histoire unique de Jésus qui ne saurait être racontée qu'au passé. L'histoire du peuple juif y aboutit, l'histoire de l'Eglise des nations en part.⁵

JEAN :

Comme Marc, Jean utilise de manière libre et fréquente le p.n. du premier au dernier chapitre de son évangile (162 occurrences signalées par Hawkins). L'alternance passé/présent fonctionne-t-elle de la même manière dans les deux évangiles ? La question devrait être examinée car la traduction en FC harmonise, ici aussi, toutes les formes verbales au passé.

Une lecture rapide permet quelques remarques:

- L'alternance paraît moins heurtée que chez Marc, plus naturelle.
- Les occurrences concernent avant tout des verbes de parole, notamment *legô* = dire. Mais on trouve aussi des verbes de mouvement et de perception au p.n.
- Elles sont plus fréquentes dans des récits qui présentent des temps forts de la mission de Jésus et dans lesquels les disciples sont plus particulièrement impliqués (par ex. 1.35-51 ; 2.1-11 ; 12.20-26 ; 13.1-18 ; 20.1-28 ; 21.1-24). Elles sont rares dans le récit de la passion (8 occurrences seulement, mais dont 6 concernent les disciples : 18.17,26 ; 19.27-28).
- Le p.n., souvent, encadre ou relaie les questions qui ponctuent de façon caractéristique le 4^e évangile (par ex. 1.38,48 ; 2.4 ; 3.4 ; etc.).

Seraient-ce là indices d'une volonté, inscrite dans le texte et explicite en fin d'évangile, d'impliquer tout lecteur, de l'inviter à devenir disciple, à croire, face à l'œuvre du Fils dont la croix est l'attestation pleine et unique ?

Ainsi un examen des occurrences des p.n. dans les quatre évangiles conduit à y voir plutôt une négligence chez Matthieu, dont la traduction pourrait ne pas tenir compte, alors que, chez Luc et Jean, on discerne les traces d'un projet narratif, d'une volonté théologique inscrite jusque dans leur absence ou leur présence. Qu'en est-il de Marc où l'usage du p.n. est si bien attesté, mais où son rôle est moins clair ? Comment les traduire ?

2. Les options des traducteurs de l'évangile de Marc

Face aux p.n. de l'évangile de Marc, les traductions se classent en trois groupes - récit au passé, récit au présent, récit maintenant l'alternance passé/ présent. A les comparer sur ce point, on entrevoit quelques présupposés, ou les visées qui les fondent.

4. Certains auteurs relèvent 6 autres p.n. Nous n'en tenons pas compte: deux sont douteux textuellement, retenus pas l'UBS *greek N. T.* mais pas par l'édition Nestlé Aland 26 ; quatre se trouvent à l'intérieur de récits paraboliques où ils ont, pensons-nous, une autre fonction.

5. HAWKINS ne relève que 13 p.n. dans les Actes, qu'il faudrait analyser.

a. Tout au passé

Par souci littéraire, tout littéralisme grammatical est refusé, une concordance des temps harmonieuse est rétablie dans les passages narratifs, aux temps du passé, avant tout passé simple⁶. Ainsi les traductions Synodale, Segond (ancienne et révisée), Stapfer, Goguel et Monnier, Crampon, Maredsous⁷ (ancienne), Bible en FC. Cette dernière rétablit cependant un p.n. par le biais des titres de péripécies (Jésus appelle, nourrit, guérit,... les foules viennent, ...).⁸

Mise à part la BFC, ce sont des traductions relativement anciennes et confessionnelles. Cela se comprend : un travail œcuménique ou d'équipe était rare, et on était plus soucieux de grammaire qu'aujourd'hui ; le passé simple issu du latin était, récemment encore, plus naturel, y compris dans la langue orale.

b. Tout au présent

La cohérence est ici celle du présent: de Beaumont, Chouraqui, Soeur Jeanne d'Arc. Ce sont des traductions récentes (de 1976 à 1986), personnelles et soucieuses d'une parole « mordante » : « comme si rien ne s'interposait entre elle et nous » (de Beaumont) ou au contraire « décapée » jusqu'à « sa rigueur originelle », « scellée dans ses profondeurs » hébraïques (Chouraqui), « restituée... dans le rythme mesuré... et allègre » d'un texte destiné à être entendu et plus encore mémorisé (Sr Jeanne d'Arc)⁹, texte « d'orature », entre l'oralité et l'écriture, selon l'expression proposée par un linguiste¹⁰.

c. Passé et présent alternés

A côté de la traduction Darby, dont l'option théologique de littéralité est claire, on trouve H. Pernot, la Pléiade (collection à évidence littéraire), la T.O.B., Jérusalem (ancienne et révisée), Osty et Trinquet, Maredsous (entièrement révisée sur ce point), le Texte Officiel de la liturgie selon le lectionnaire catholique, le texte de l'Association catholique des études bibliques au Canada¹¹.

Ce sont, mises à part les deux premières, des traductions relativement récentes (les deux dernières datent de 1981 et 1982), pour la plupart œuvres collectives. Leur souci de fidélité (non de littéralité) et de rigueur scientifique est manifeste, et on les dit volontiers destinées à l'étude. C'est cependant la T.O.B. que des acteurs ont choisie pour réciter l'évangile de Marc devant un large public, à Paris et à Bruxelles, dans une mise en scène très sobre où la vigueur ne venait que de la parole. Et le Texte Officiel de la liturgie, heureusement attentif au côté auditif de la traduction, est destiné d'abord à la lecture publique. .

3. L'option de la traduction en FC

Trouver la traduction en FC dans le premier groupe, aux côtés de traductions plus anciennes et plus traditionnelles, étonne car elle vise, de manière résolue et exigeante, une large audience de « lecteurs moyens », peu ou pas familiers de la Bible.

Assez curieusement la TOB, qui voit dans les p.n. de Marc « une gaucherie », tient à les transcrire littéralement, alors que le FC qui les considère comme « un effet de style » tente de les remplacer par un effet équivalent. Cette option est sans doute incluse dans une volonté de n'apporter « aucun obstacle qui serait d'ordre linguistique »¹² et fondée sur une nécessaire connaissance des nuances existant entre les systèmes verbaux des langues émettrice et

6. A l'exception de Mc 7.3-4, commentaire explicatif avec des présents d'habitude.

7. Crampon, et plus rarement Maredsous, maintiennent quelques p.n.

8. Une exception: « La femme qui toucha le vêtement de Jésus ».

9. Voir les introductions qui exposent clairement les présupposés.

10. C. HAGEGE, L'homme de paroles, Paris 1985, p. 84.

11. Nous ne tenons pas compte de la transcription faite par Kuen ; elle présente une curieuse alternance que rien ne justifie : périodes au seul présent, puis au seul passé, etc.

12. C. DIETERLE, A propos de la traduction de l'Écclésiaste et de la BFC, ETHR 1984/3, p. 377ss.

réceptrice¹³. Or si la BFC respecte ces systèmes, ne tend-elle pas, par cela même, à restreindre ce qu'elle a reconnu comme effet de style ? Ne serait-elle pas, sur ce point, influencée par l'option généralisée de l'ABU qui, pour ses traductions en langues courantes, que ce soit l'anglais, l'allemand, l'espagnol ou l'italien, ne garde aucun p.n. et uniformise des systèmes verbaux pourtant nuancés¹⁴ ?

a. La langue de Marc

La question est d'autant plus difficile que la langue émettrice est non seulement le grec du NT mais plus particulièrement le grec de Marc. Comment en juger ? A l'aune du grec classique, du grec de la koinè, du NT dans son ensemble, des autres auteurs évangéliques ? Les options de traduction peuvent dépendre de ce choix.

La langue de Marc a été, et demeure, l'objet d'études approfondies: Jusqu'à un temps récent, tout en relevant dans le p.n. de Marc un facteur de vivacité, on a, par méthode comparative et diachronique, conclu le plus souvent à sa « maladie », son côté « non-littéraire », « fruste », proche encore de l'oralité et/ou influencé par des traditions araméennes.

Depuis quelque temps, la langue de Marc est réhabilitée:

- soit par comparaison globale et ponctuelle avec une littérature similaire, en particulier celle des romans biographiques populaires grecs, pour conclure à une analogie de style, au maniement maîtrisé par Marc d'un genre fort pratiqué dans l'hellénisme et la koinè. Quelques auteurs cherchent cependant à échapper à l'alternative grec sémitisant/grec hellénistique en montrant que la koinè, en tant que langue véhiculaire, avait intégré ce qui nous paraît peut-être trop vite comme différence,

- soit pour elle-même, en analysant le fonctionnement textuel et, dans les études les plus récentes, les procédures rhétoriques (ou pragmatiques) mises en œuvre. On souligne ici, à côté d'autres facteurs, le rôle du p.n. : loin d'être gaucherie, méconnaissance ou mépris de la concordance des temps, il introduit dans le récit « une immédiateté temporelle », « un souffle d'urgence », remarquables. Cependant la remarque demeure générale, non analysée dans la complexité des occurrences.¹⁵

b. D'une langue à l'autre

Du point de vue de la langue réceptrice, l'effet de style produit par les p.n. de Marc a été compris comme « un marqueur de discours » qui, par un jeu d'opposition entre présent/aoriste/imparfait, met en évidence un élément important de la narration : début d'une péripécie, événement ou thème principal. Ce marqueur ne saurait être

13. J.C. MARGOT, Traduire sans trahir, Lausanne 1979. En ce qui concerne les différences d'ordre grammatical, p. 51-59 ; la traduction des rapports chronologiques des événements, p. 209-212 ; l'importance du style propre à chaque auteur, p. 295-296.

14. Les autres traductions que nous avons pu consulter, en anglais et en allemand étaient de même option, hors la récente traduction en dialecte bernois, très proche de l'oralité. En ce qui concerne les langues latines : la B. de Jérusalem opte pour le seul passé dans son édition italienne, pour l'alternance dans son édition espagnole ; une récente traduction italienne de l'évangile de Marc opte également pour l'alternance (éd. Paoline, 1982).

15. Sans citer les commentaires qui abordent la question dans leur introduction, ni les grammaires grecques du N.T., voir: HAWKINS et ZERWICK (note 2).

J.C. DOUDNA, *The Greek of the Gospel of Mark*, Philadelphie, 1961.

G. KILPATRIK. *The historic Present in the Gospels and in the Acts*, ZNW 69/1977, p. 258-262 (s'intéresse avant tout au problème des sources).

E.S. PRYKE, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, Cambridge 1978 (avant tout unité rédactionnelle à partir de la syntaxe et du vocabulaire, sans retenir la question des temps verbaux).

W.A. WILSON, *Notes on the Function of the Historic Present in Mark's Gospel*, dans *Understanding and translating the Bible, Papers in Honor of E. Nida*. ed. by R.G. BRATCHER, J. KIJNE, N.W.A. SMALLEY. New York 1974. p. 205-217 (aborde la question de la traduction en fin d'étude).

B. STANDAERT, *L'Evangile selon Marc. Composition et genre littéraire*. Bruges 1978 (dans la ligne des modèles rhétorique et dramatique de l'antiquité et d'une *haggada* pascale).

D. RHOADS and D. MICHIE, *Mark- as ston-*, Philadelphie 1982 (analyse rhétorique). W. KELBER, *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphie 1983.

G. MUSSIES, *Greek- as vehicle of Early Christianity*. NTS 29/1983, p. 356-359.

M. REISER, *Syntax und Stil des Markus Evangeliums*, Tübingen 1984 (lien avec la littérature populaire hellénistique).

P. DSCHULNIGG, *Sprache, Redaktion und Interpretation des Markus Evangeliums*, Stuttgart 1984 (une somme qui fait le point sur l'ensemble des recherches du 20^e siècle).

G. HAHN (hrsg), *Der Erzähler des Evangeliums*, Stuttgart 1985 (en particulier les études de W.S. VORSTER, N.R. PETERSEN, F. HAHN).

C. COMBET-GALLAND, *L'évangile de Marc, recherche d'articulations, pratique sémiotique, mémoire polycopiée de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Paris 1985.

rendu par l'opposition présent/passé simple/imparfait qui ne comporte pas les mêmes nuances en français qu'en grec ; calquer une opposition sur l'autre produit chez le lecteur « une impression d'incohérence ».

Il faut donc trouver un système de marquage équivalent mais non littéral.¹⁶

Si ce principe d'équivalence est décisif en ce qui concerne toute traduction qui opère nécessairement une « conversion du langage »¹⁷, est-il justifié sur ce point ?

c. Les traductions à l'épreuve

A plusieurs reprises, j'ai testé les effets de traductions avec des adolescents de 13-14 ans, âge de l'apprentissage d'une 2^e ou 3^e langue, où l'on commence à être sensible aux problèmes de littéralité ou d'équivalence.

Après lecture d'un ensemble narratif, chacun exprime sa préférence et la justifie. En ce qui concerne l'évangile de Marc, un certain consensus se dégage : la BFC est préférée pour son vocabulaire (par ex. « âme » rendu par « vie » ou « cœur ») et pour son remplacement des formes participiales par des formes indicatives ; la T.O.B. l'est pour son maintien de l'alternance des temps verbaux.

Remplacement et alternance sont ressentis tous deux comme facteurs de vivacité et d'intensité.

Le p.n. en tant que marqueur de discours produit une mise en relief, et donc un certain rythme dont on n'a pas repéré l'équivalent dans la BFC. Ecart sur ce point entre la théorie et la pratique ?

Cet hiver, l'un des adolescents a relevé l'impact visuel des p.n. : « on est placé dans l'histoire, on voit ce qui se passe. » Ce côté visuel est si fort dans la culture actuelle qu'il est sans doute important de tenir compte de tout ce qui y contribue dans le texte. A la suite de cette remarque, nous avons lu les mêmes passages dans la traduction de Sr Jeanne d'Arc, toute au présent - elle « accroche » par ses phrases courtes et directes. Une nouvelle remarque nous a cependant fait réfléchir : « Il faut garder les verbes au présent, mais aussi ceux au passé », explicitée à ma demande : « L'histoire est importante aujourd'hui mais elle a eu lieu au temps de Jésus, il y a longtemps. » Cet adolescent découvrait, par simple comparaison de traductions, ce qui sous-tend les récits évangéliques et qui paraît inscrit, à côté d'autres facteurs, jusque dans les p.n. de Marc.

d. Cohérence ou subversion ?

Les p.n. de Marc, repris par la T.O.B. (et par les traductions de même option) peuvent paraître incohérents sur le plan strict de systèmes verbaux hétérogènes, cela n'a guère gêné ces adolescents, bien au contraire. Ils peuvent donc, dans la langue réceptrice comme dans la langue émettrice, avoir une fonction expressive très forte et produire, même par déconstruction d'un système, un surgissement de sens¹⁸. Il se peut cependant que ce ne soit pas le cas dans les régions francophones où le français n'est pas langue maternelle mais scolaire.

L'impression d'incohérence suscitée par la T.O.B. n'a d'ailleurs pas seulement été attribuée au non respect du système verbal français (on trouve de nombreux exemples de p.n. à travers toute la littérature), mais au fait que, par ex. dans le récit de la tempête apaisée, « sans cause apparente on y passe du présent à l'imparfait, de l'imparfait au présent, du présent à l'imparfait, etc., avec une apparition subite d'un passé simple au v. 39, repris au v. 41 » (Mc 4.35-41)¹⁹.

Or un « effet de style » n'a pas obligatoirement une « cause apparente » ; il peut être « effet » précisé par l'absence d'une cause qui se voit. De plus, « l'apparition subite » d'un temps verbal est, par sa soudaineté même, « effet de style ».

16. W.A.A. WILSON, op. cit., repris dans ses conclusions et appliqué à la traduction en FC par J.C. MARGOT op. cit., p. 210-211.

17. L'expression est de C. HAGEGE.

18. C. HAGEGE, op. cit. Tout le beau livre de cet auteur est traversé par un double respect (« un amour») des langues dans la diversité des systèmes linguistiques qui les fondent et dans - la complexité opaque des surgissements » qui les brisent et renouvellent sans cesse le sens. Voir en particulier les chapitres 9 à 12.

19. J.C. MARGOT, op. cit., p. 2 10. C'est nous qui soulignons.

Ce sont précisément cette absence de cause apparente et cette soudaineté qui frappent, et déroutent, quand on étudie le p.n. dans l'ensemble de l'évangile de Marc. Aucune règle de fonctionnement, aucune hypothèse ne parviennent à en rendre pleinement compte. En examinant ses occurrences, nous avons discerné quelques indices d'éventuelle signification. Mais, pas davantage ici qu'ailleurs, on ne peut aller au bout d'une logique : le p.n. ne se laisse pas enfermer²⁰. Il n'est que d'examiner, par ex., les p.n. des verbes de mouvement, indices peut-être d'une mise en route suscitée par Jésus, le Galiléen, et toujours ouverte au choix qu'elle implique (accueil ou rejet). Or le verbe *akolouthê* = suivre, qui décrit par excellence la condition du disciple n'apparaît qu'une fois au p.n. (6.1), alors qu'on le trouve 4 fois à l'aoriste et 6 fois à l'imparfait²¹.

Ce côté inattendu, dérangeant, des p.n. de Marc rejoint, à un niveau profond de signification, un effet de subversion qui sous-tend cet évangile : rien, et sur quelque plan qu'on se pose, ne se passe comme on l'attend. Subversion des rôles, des situations, des lieux, des espaces, des temps, des genres littéraires, soulignée encore par l'importance donnée aux réactions d'étonnement, de saisissement, de bouleversement, de stupéfaction, de mise hors de soi, qui rythment l'évangile de son premier à son dernier chapitre (on sait avec quelle richesse de vocabulaire Marc les dit). Le Maître enseigne, mais c'est en actes bien plus qu'en paroles, sa parole est acte et sa vie est parole, sa mort pour lui n'a pas de sens, ressuscité il demeure « le Nazaréen », les disciples réagissent en opposants, des inconnus deviennent disciples, des guéris désobéissent, la Galilée n'a plus de frontières mais il faut retourner à ses limites pour vivre la résurrection, la foi se dit en marche plus qu'en formules confessantes, les récits de miracle sont récits de vocation ou de mission, les récits de vocation ou de mission sont récits de miracle, l'annonce de la résurrection est récit d'une fuite, le temps passé est le temps présent du lecteur, le présent du lecteur ne se découvre vie que dans les limites de ce passé. On pourrait multiplier les exemples ²².

Cet effet de subversion maintient une tension dans le récit : il garde le lecteur en constante alerte, il établit une proximité dans la distance, une distance dans la proximité.

Traduire les p.n de Marc au passé, en uniformisant sur ce point les quatre évangiles, sans pouvoir trouver d'équivalence qui leur fasse justice, atténue leur valeur subjective et métaphorique, créatrice d'espace et de disponibilité.

Le FC se veut langue usuelle, commune à beaucoup. Il est aussi langue qui court, vive. Les p.n. de Marc, gardés dans leur force expressive, peuvent, semble-t-il, y contribuer ²³.

20. W.A.A. WILSON, op.cit., signale quelques exceptions (il y en aurait d'autres) au système de marquage qu'il met en évidence, sans cependant en tenir compte dans ses conclusions. Il relève notamment que, dans « un curieux contraste », l'usage du p.n. est complètement inversé d'un récit de multiplication des pains à l'autre (Mc 6.37-41 ; 8. 1-6). Cette inversion nous paraît significative: elle montre bien que le p.n. de Marc est rebelle à toute systématisation.

21. En comptant un aoriste à valeur d'imparfait.

22. Voir notre article : Marc ou l'évangile qui déroute et met en route, Le Point Catéchétique, Journal des Ecoles du Dimanche, 1/oct.déc.1977, Paris, p. 21-36.

23. J.C. MARGOT, op. cit., p. 292, relève cette nécessité de mieux tenir compte de la fonction expressive et de la valeur métaphorique en FC.

Comment pouvons-nous améliorer le niveau stylistique de nos traductions ?

John Banker a travaillé au Viet-nam, dans le cadre de l'Association Wycliffe pour la traduction de la Bible. Il est établi actuellement à Dallas. - Son article a paru en anglais dans Notes on Translation (n° 78, SIL Dallas). Traduction Helen Goodship.

Il arrive qu'on nous pose la question suivante: « Est-ce que la traduction idiomatique, en mettant l'accent sur le sens plutôt que sur la forme, n'aboutit pas à une perte inutile d'équivalence au niveau des éléments qui entrent dans l'élaboration et la composition des unités supérieures de la hiérarchie du texte ? »

Je crois que nous devons être d'accord avec W. Smalley¹ lorsqu'il déclare que, dans certains cas, en nous efforçant de rendre le sens plus clair, nous n'avons pas tenu compte des intentions et buts de la forme et de la structure au niveau supérieur. Prenez par exemple la traduction de la poésie hébraïque. Sa principale caractéristique est le parallélisme, qui peut prendre la forme de stiques parallèles synonymes, de stiques parallèles antithétiques ou de stiques parallèles qui sont similaires seulement dans leur structure grammaticale². Admettons que, dans une langue cible, le parallélisme ait la même fonction qu'en hébreu; cependant, le traducteur décide de ne pas l'utiliser dans sa traduction parce qu'il trouve qu'il est trop difficile de garder le parallélisme et de rendre en même temps le sens suffisamment clair: il y aura alors une perte d'équivalence aux niveaux supérieurs de la traduction.

Il se peut toutefois que, dans la langue cible (LC), l'équivalent du parallélisme hébraïque au niveau supérieur soit autre chose qu'un parallélisme. Dans ce cas, que nous gardions le parallélisme dans notre traduction ou non, si nous n'utilisons pas l'élément équivalent de la LC au niveau supérieur, nous ne traduisons pas de façon adéquate.

On dit que la poésie est le moyen d'expression le plus puissant. Les Psaumes, par exemple, sont un moyen de communication très fort et efficace. Nous devrions certainement réfléchir sérieusement avant de décider de ne

pas garder de tels éléments stylistiques significatifs du niveau supérieur. Ce serait dans notre intérêt de nous assurer que les éléments stylistiques appartenant au niveau supérieur de la LC sont présents dans notre traduction.

Analyse des éléments stylistiques de la langue cible

Je crois qu'il y a deux choses importantes que nous devons faire pour assurer l'équivalence adéquate et la communication efficace des éléments stylistiques du niveau supérieur de la LC³. D'abord, nous devons analyser à fond les éléments stylistiques de la LC. Nous devons savoir quelles sont les ressources de la LC, et comment et quand on les utilise. Malheureusement, nous passons à côté de beaucoup de ces éléments, soit que nous les ignorions totalement, soit que nous ne sachions tout simplement pas les utiliser.

Par exemple, un trait stylistique qu'on trouve dans beaucoup de langues au Viêt-nam est la rime intérieure : le dernier mot d'un vers rime avec le premier (ou même avec le deuxième ou le troisième) mot du vers suivant; ou bien, deux mots qui riment sont juxtaposés ou sont assez proches l'un de l'autre. Ce trait se trouve non seulement dans les poèmes, les proverbes et les paroles des chansons, comme équivalent de la rime occidentale, mais également dans la prose, quoique à un moindre degré. Malheureusement, pour la plupart de ceux d'entre nous qui avons travaillé au Viêt-nam, il a fallu beaucoup de temps pour que nous nous rendions compte que cet élément stylistique pouvait être utilisé de manière très efficace dans les cantiques et dans la traduction biblique. Une analyse soignée des textes, centrée surtout sur les éléments stylistiques, devrait nous montrer comment ces éléments de la LC sont utilisés.

Dans ce qui suit, je présenterai certains éléments de style courants dans les langues du sud-est de l'Asie continentale comme exemples d'éléments stylistiques qui peuvent nous aider à communiquer un message de manière plus naturelle et plus efficace. Beaucoup d'éléments stylistiques des langues de cette région sont liés à des formes phonologiques spécifiques, telles que la rime intérieure, l'allitération, l'assonance et la réduplication.

1. William A. SMALLEY, *Discourse Analysis and Bible Translation*, UBS Bulletin, automne 1977.

2. Voir la recension par Robert E. SMITH de: John JEBB, *Sacred Literature*, dans NOT n° 69, p. 2-3.

3. Bien sûr, pour traduire de façon adéquate aux niveaux supérieurs il est indispensable de comprendre les éléments du niveau supérieur de la langue source. Même si les commentaires peuvent nous être utiles à cet effet, je suis convaincu qu'il faut pousser plus loin les études approfondies dans ce domaine.

Ces éléments stylistiques sont assez faciles à discerner, puisqu'ils sont basés sur des formules phonologiques. Il n'est pas difficile, par exemple, de trouver des mots réduplicatifs.

Beaucoup de langues utilisent la réduplication. Dans certains cas, elle agit au niveau inférieur, comme en malais où elle dénote la pluralité quand elle est utilisée avec des noms. Mais, dans d'autres cas, la réduplication est un élément stylistique.

Ko'tang dans la langue bahnar du Viêt-nam signifie « fort, sévère ». La forme réduplicative, *ko'tang-ko'tit* accentue non seulement la valeur du mot *ko'tang*, mais elle est considérée aussi comme étant meilleure du point de vue stylistique que *ko'tang* modifié par *deh*, « très ». Les structures ayant la forme de doublets tendent en effet à être stylistiquement productives. En vietnamien et en d'autres langues du Viêt-nam il est souvent préférable d'utiliser deux verbes juxtaposés plutôt qu'un seul verbe, bien que ce seul verbe suffirait à communiquer le sens. En bahnar, la tournure est encore meilleure si ces deux verbes sont allitératifs; par exemple, du point de vue stylistique, *tôn teh* est meilleur que *tôn ou teh* seuls. Cela va même mieux si on développe le doublet et qu'on utilise la rime, *tôn to'beh teh to'lo'*, « frapper, passer à tabac ».

Un autre élément stylistique qu'on trouve dans beaucoup de langues d'Asie et d'Afrique est l'idéophone. Taber et Nida⁴ le définissent ainsi : « un mot ou une expression, souvent de phonologie bizarre ou irrégulière (par exemple par l'emploi du symbolisme phonétique) et entrant dans les constructions syntaxiques d'une manière particulière, qui exprime essentiellement une connotation très particulière. » Quelques exemples aideront à mieux comprendre de quoi il s'agit. En bahnar, il existe une série d'idéophones qui décrivent le son et l'apparence des choses qui se cassent, se déchirent ou se coupent

Che .. to'hek chu 'ong tok-bok dong ko 'pal to' ala hloi.
« Le rideau se déchira *chu'ong* par le milieu depuis le haut jusqu'en bas. »

koh dich'bok soi to'm 'bo'm don gah 'ma pho't ko'tech hloi.
« Frappa le serviteur du grand-prêtre en touchant son oreille droite *pho't*
elle fut coupée. »

Une autre série décrit le son et l'apparence des choses qui se dispersent:

Dang su'po'ma thoi noh bru
di-dang lu bo'ngai po'hram pang su' achang le su'ko'dâu jak to' nai.
« Après qu'il eut dit ces mots *bru*
tous les disciples l'abandonnèrent et s'enfuirent. »

D'autres mots faisant partie de cette série sont *bruo'*, *brua*, *phuo*, *phua* qui se réfèrent à la façon dont le riz tombe d'une corbeille.

Dans certaines langues, les idéophones sont utilisés abondamment dans la conversation et dans des types particuliers de discours ; il y a littéralement des centaines d'idéophones différents, et ils forment une catégorie grammaticale de mots qui n'est représentée ni en grec, ni en hébreu, ni en français. Le traducteur qui suit de très près le texte source (TS) aura tendance à omettre complètement cette catégorie de mots dans sa traduction, ce qui la rendra d'autant moins naturelle.

La traduction des figures de rhétorique de la langue source (LS) est un sujet sur lequel on a beaucoup écrit. Le traducteur doit également étudier les figures de rhétorique de la LC pour découvrir comment on peut les utiliser pour rendre la traduction naturelle et pour produire un style correct. Souvent, la rime intérieure se combine avec les figures de rhétorique. En bahnar, par exemple, on a: *'bo'ngai 'bo'r dak klak unh*, « hypocrite », littéralement « une personne dont la bouche est comme l'eau, l'estomac comme le feu ».

La question rhétorique est un élément stylistique qu'on trouve dans beaucoup de langues ; mais, bien sûr, elle ne correspond pas toujours exactement à la question rhétorique du TS.

Nous avons déjà mentionné le fait qu'en bahnar l'utilisation des doublets de verbes synonymes est considérée comme étant bonne du point de vue stylistique. D'autres types de constructions synonymiques semblent également contribuer à la qualité du style. Par exemple, dans Romains 7.18, « Car je sais que le bien n'habite pas en moi » a été rendu par notre co-traducteur: *Na dang ei inh bat boih to'drong' long hoh-hoy ko' oei lam inh yao*

4. Charles R. TABER et Eugene A. NIDA, La traduction: théorie et méthode, Londres, Alliance biblique universelle, 1971, p. 174.
toset ta ling ko'ne ngal. « Maintenant je sais que le bien n'habite pas du tout en moi même un peu, seulement le mal total. » Ici *yao*, un adverbe qui signifie « du tout », est ajouté à *to-set*, « un peu », qui est utilisé comme adverbe. Ensuite, une expression synonyme, *ta ling ko'ne ngal* « seulement le mal total », est également ajoutée. Ces constructions synonymiques ont été ajoutées non seulement pour rendre le sens plus clair, mais aussi pour le mettre en valeur.

Le bon style est souvent représenté par des éléments complexes, des constructions peu courantes et des mots peu fréquents. Par conséquent, dans notre étude des éléments stylistiques de la LC, nous devrions chercher ces caractéristiques et essayer d'analyser la raison pour laquelle elles ont été utilisées.

Utilisation correcte des éléments stylistiques de la langue cible

C'est une chose de connaître les éléments stylistiques d'une langue, c'en est une autre de savoir les utiliser d'une manière convenable et efficace. Tout d'abord, le traducteur doit décider si un élément stylistique particulier convient pour la Bible en général. Pour prendre cette décision, il semblerait nécessaire d'examiner la réaction d'un large échantillon de lecteurs. Il se peut que les responsables d'Eglise et d'autres personnes habituées à des traductions dans la langue nationale soient opposées à l'utilisation de quelques-uns des éléments stylistiques les plus facilement reconnaissables ne figurant pas dans la traduction en langue nationale, tandis que les non-initiés préféreront peut-être l'emploi de ces éléments. Dans ce cas, on doit déterminer si la raison pour laquelle les responsables d'Eglise sont contre un certain élément stylistique se fonde exclusivement sur l'influence de la langue nationale ou si elle est basée sur la LC elle-même. Par exemple, on se demandera si tel élément est utilisé seulement dans des genres littéraires qu'on ne trouve pas dans la Bible. Toutefois, même dans le cas où les responsables d'Eglise s'opposent à l'utilisation de cet élément uniquement à cause de l'influence de la langue

nationale, s'ils persistent à s'en tenir à cette position, il semblerait judicieux, dans la plupart des cas, de ne pas y recourir.

Si le traducteur découvre qu'un élément stylistique particulier convient à la Bible en général, il doit ensuite décider à quel(s) genre(s) littéraire(s) il convient dans les Ecritures.

Ceux d'entre nous qui viennent d'un milieu occidental ne s'attendraient pas à trouver des rimes dans la prose. Mais dans la prose bahnar, la rime intérieure utilisée à un endroit approprié améliore le style. Une étude détaillée des textes devrait révéler non seulement quel genre convient, mais aussi quand et où les différents éléments stylistiques sont utilisés. La présence d'éléments stylistiques est sûrement liée à la mise en relief de certains aspects du texte, et il se pourrait que la meilleure façon d'étudier les éléments stylistiques soit celle qui consiste à recourir à une analyse du discours approfondie, comme celle que présente Kathleen Callow dans *Discourse Considerations in Translating the Word Of God*.

L'exemple suivant en bahnar montre comment on peut traduire d'une manière stylistiquement semblable à celle de genres de discours et de contextes comparables de la LC. Le texte est 1 Cor 4.11, traduit dans la Bible en français courant par: « Jusqu'à cette heure même, nous souffrons de la faim et de la soif, nous manquons d'habits, nous sommes battus, nous passons d'un endroit à l'autre. » Nous avons ici une description que Paul donne de lui-même et de ses collaborateurs, tous dans un état assez malheureux. On pourrait comparer ce contexte particulier à celui d'un célibataire qui donne une description semblable de lui-même et de son état malheureux dans un texte de discours bahnar:

Bo'ngai thoi inh so'lue le 'mêu cho 'meu le kiek, de hiek acho' de hio'ko' ho 'pong dech. Na thoi inh cha bo'ro 'ng cho'ng de bu ma meh-'mai ko' inh dam so klo rông bo'ngai et ko'droh toh treng suai ling-lang suai phang hngach.

« Quelqu'un comme moi aussi peu attrayant que le visage mauvais d'un tigre, ils se moquent de moi et m'insultent, ils ne veulent pas me parler. Qui me voudrait comme compagnon, un vieux célibataire qui est toujours ivre ? »

La description de Paul a été traduite ainsi

Do'ng so' kho' dang ei, nhôn ro'wet ko' por, ol ko' dak, iak ko' ao hiah dônhhruk-hrai; de to'hmai nhôn ji ko'lu su'tôn to'beh teh o'lo'. wa linglang ram 'bam anih hnam hoh-hoy, ahran yak rim anih.

« Dès le passé jusqu'à maintenant nous sommes affamés de nourriture, nous avons soif d'eau, nous devons prendre et porter des vêtements en loques ; on nous traite mal, en nous battant brutalement, nous sommes toujours dans un état malheureux sans maison, passant d'un endroit à l'autre. »

Sur un total de 43 mots, dans la description du célibataire bahnar, il y a 6 paires de mots avec une rime intérieure. Sur un total de 40 mots dans la description de Paul, il y a 5 paires de mots qui riment. Chacune des deux descriptions comporte également une forme réduplicative spéciale qui indique un manque de mérite, et un ou deux cas d'allitération. La traduction du texte biblique a été faite intuitivement par le co-traducteur et est donc encore plus acceptable que ce que nous pourrions élaborer à partir de notre propre analyse. Ceci nous amène au point suivant.

Comment encourager les co-traducteurs à produire un bon style ?

La seconde chose importante que nous devons faire pour assurer une équivalence adéquate et une communication efficace aux niveaux supérieurs, c'est d'assurer à nos co-traducteurs l'encouragement nécessaire pour qu'ils traduisent réellement dans un bon style. A un moment ou à un autre, il faut leur donner le temps et la liberté de travailler à la traduction avec l'intention précise d'en améliorer le style et de la rendre naturelle. Si nous les utilisons seulement pour qu'ils approuvent ce que nous avons traduit, nous ne pourrions jamais produire des traductions naturelles et adéquates du point de vue stylistique. Bien sûr, pour pouvoir atteindre ce but, nous avons besoin d'un co-traducteur qui possède dans une certaine mesure un don de création littéraire et qui soit motivé dans ce sens. Il ne suffit pas de recourir à n'importe quel locuteur de la langue en cause.

Les cours de composition en langue maternelle devraient fournir une bonne occasion de former nos co-traducteurs pour leur permettre de devenir de meilleurs stylistes. Taber et Nida donnent également des idées utiles à ce sujet dans une partie du livre cité plus haut, intitulée « La formation des stylistes ». ⁵

Style et fidélité

Mais, en nous efforçant ainsi de créer un bon style dans notre traduction, nous devons toujours faire attention à ce que le style ne compromette pas la fidélité, ce qui peut facilement arriver. Par exemple, en Hébreux 1. 11 nous avons d'abord traduit « Tout cela (le ciel et la terre) disparaîtra » en bahnar par: « *ma plenh ho'leh ma teh ho'lung* », « bien que le ciel s'enfonçe, bien que la terre s'effondre », ce qui est une figure idiomatique avec rime intérieure exprimant la destruction du ciel et de la terre. Cependant, nous avons estimé que cette traduction ne s'accordait pas avec la théologie chrétienne, car les Ecritures n'enseignent pas que le ciel et la terre s'effondreront, mais qu'ils seront détruits par le feu. Bien que l'enseignement sur la manière dont le ciel et la terre seront détruits ne soit pas mis en relief dans ce verset, nous avons pensé que, pour rester fidèles aux Ecritures, nous devons omettre cet idiotisme et traduire plus littéralement.

Ainsi, le traducteur doit constamment veiller à ce que son désir de traduire dans un bon style ne l'écarte pas insensiblement de la fidélité.

Comment un conseiller vérifie-t-il le style ?

Il est assez difficile pour un conseiller de vérifier la qualité du style dans une langue qu'il ne connaît pas. Il est donc important que les traducteurs soient bien préparés à traduire dans un bon style. A cet effet, on pourrait exiger des traducteurs qu'ils fassent une étude des éléments stylistiques de leur langue assez tôt dans leur programme de travail. Ainsi, lorsque le conseiller vérifie la traduction, il pourrait se référer à cette étude pour essayer de voir si le traducteur fait un bon usage de ces éléments. Un conseiller qui a de l'expérience dans les langues de la région sera en mesure de contrôler si certains éléments stylistiques qu'il sait être courants dans ces langues figurent ou non dans la traduction.

Les conseillers doivent aussi s'assurer que les traducteurs encouragent leurs co-traducteurs à traduire avec un bon style. On a déjà mentionné comment les cours de composition peuvent aider les co-traducteurs à utiliser un bon style quand ils écrivent. De plus, pendant les séances de vérification, un conseiller peut souvent détecter la marge de liberté de penser et de s'exprimer qu'un traducteur accorde à ses co-traducteurs. Si le traducteur leur laisse suffisamment de liberté de s'exprimer, le conseiller l'encouragera à continuer à le faire. Si, en revanche, le traducteur corrige et améliore le texte de façon trop personnelle, le conseiller peut lui donner des

5. TABER et NIDA, op. cit., p. 136-139.

recommandations et des lignes directrices pour l'aider à mettre à contribution les co-traducteurs dans toute la mesure de leurs capacités.

Conclusion

Récemment, lorsque nous étudions la bahasa malaysia, notre professeur nous a donné un poème à traduire en anglais. Le poème en malais était très beau, mais comme notre traduction en anglais était en prose et avait été faite sans aucun effort pour atteindre l'équivalence au niveau du style, elle était loin d'être une représentation satisfaisante du poème, bien que nous ayons communiqué le sens dans un anglais grammaticalement correct.

Je me demande si nos traductions ne sont pas souvent pareilles. La grammaire est correcte, le sens est clair, les relations entre les propositions sont toutes justes, mais il manque toujours quelque chose, ce qui fait que nos traductions reflètent mal le texte source et aussi les ressources du discours propres à la langue cible en général. Elles sont donc moins efficaces et fortes que ce qu'elles devraient être. Efforçons-nous donc de produire des traductions qui communiquent la Parole de Dieu de façon pleinement adéquate.

Sélections de l'Ancien Testament

Cet article a paru en anglais dans TBT (Vol 25, n° 2, avril 1974, p. 231-235), sans nom d'auteur. - Traduction Monique Freiberg.

Nous avons le plaisir de publier enfin une liste « recommandée » de passages qui forment un recueil de Sélections de l'Ancien Testament globalement représentatif de ce livre.

Un projet de liste de passages de l'Ancien Testament était discuté depuis plusieurs années. Une liste préliminaire avait été établie et envoyée au personnel de l'Alliance Biblique Universelle, en l'occurrence la liste publiée dans l'article « *Suggestions for an Order of Translation* » (William Smalley, TBT, juillet 1969). A la suite des remarques et commentaires reçus, cette première liste avait fait l'objet de plusieurs révisions; elle revêt à présent sa forme définitive.

La liste que vous trouverez ci-dessous a été entérinée par le Sous-Comité de l'ABU chargé des aides aux traducteurs, et est recommandée aux sociétés bibliques du monde entier, afin qu'elles l'adoptent telle quelle ou l'adaptent, le cas échéant.

Il n'est guère possible, vu l'espace disponible ici, de reproduire autre chose que la liste des passages accompagnée d'une brève indication de leur contenu. Les matériaux recommandés par le Sous-Comité incluent une liste complète de sous-titres ainsi que des textes de liaison qui résument les sections omises et servent à relier les divers passages entre eux. Il existe également une série d'introductions à chacun des livres de l'Ancien Testament. Les sociétés bibliques sont en mesure de procurer aux traducteurs et aux personnes intéressées la copie de tous ces matériaux connexes.

Les passages suivants forment un livre comparable, en volume, au Nouveau Testament. Ils représentent en tout 40 % environ de l'Ancien Testament.

Les principes qui ont présidé au choix de ces passages sont les suivants:

1. Les textes sélectionnés constituent un large panorama de l'« histoire du salut » rapportée dans l'Ancien Testament.
2. Dans la mesure du possible, ce sont de longs passages continus qui sont utilisés, plutôt que de brefs extraits.
3. L'accent a été mis tout particulièrement sur des passages qui sont importants pour le Nouveau Testament.
4. Les récits qui présentent un grand intérêt humain sont inclus.
5. Les passages où s'expriment de profondes préoccupations spirituelles et qui sont importants pour la célébration du culte son reproduits.
6. On n'a pas tenté d'« expurger » l'Ancien Testament en supprimant systématiquement les récits qui reflètent des principes moraux douteux.

Genèse	1.1-4.26	De la création à la naissance de Seth
	6.1-9.29	Noé et le déluge
	11.1-9	La tour de Babel
	11.27-19.38	Abraham
	21.1-21	La naissance d'Isaac
	22.1-19	Abraham reçoit l'ordre de sacrifier Isaac
	24.1-67	Une épouse pour Isaac
	25.19-34	Jacob et Esaü
	27.1-30.24	Jacob béni, la mort d'Isaac, Jacob à Haran
	32.1-32	Jacob retourne en Canaan
	37.1-36	Joseph et ses frères
	39.1-41.57	Joseph en Egypte
	46.1-7	Jacob et sa famille se rendent en Egypte
	46.26-50.26	Jacob et sa famille en Egypte, mort de Joseph
	46.26-50.27	
	Exode	1.1-6.13
6.28-12.42		Les fléaux et l'exode

	13.17-17.16 19.1-20.21 24.1-18 31.18-34.35 40.17-38	D'Egypte au Sinaï Le Sinaï, les dix commandements L'alliance ratifiée, Moïse sur la montagne Retour de Moïse, le veau d'or, le renouvellement de l'alliance La consécration de la tente de la rencontre
Lévitique	16.1-34 19.1-37 23.1-44	Le jour du Pardon des péchés Les lois de sainteté et de justice Le calendrier des fêtes d'Israël
Nombres	6.22-27 9.15-23 10.33-12.8 13.1-2 13.25-14.45 20.1-21.9 22.1-24.25 27.12-23	La formule de bénédiction La fumée recouvre la demeure sainte La révolte au désert Les douze espions envoyés en Canaan Les espions reviennent et le peuple se révolte L'eau dans le désert, la mort d'Aaron, les serpents venimeux Balac et Balaam Josué choisi
Deutéronome	1. 1-8 4.1-40 6.1-10.22 12.1-13.11 18.14-22 19.15-21 24.1-25.10 26.1-19 30.1-34.12	Introduction Résumé de l'histoire du salut Le détail du même sujet Un seul lieu de culte, la mise en garde contre l'idolâtrie Dieu promet d'envoyer des prophètes La loi concernant le témoignage Diverses lois L'exhortation finale La fin du récit, la mort de Moïse
Josué	1.1-6.27 10.1-15 24.1-33	De l'entrée en Canaan à la prise de Jéricho La défaite des Amorites La mort et l'ensevelissement de Josué
Juges	2.1-23 4.1-9.22 13.1-16.31	Résumé des événements de la période des juges Débora, Gédéon, Abimélek Samson
Ruth	1.1-4.22	Le livre entier
1 Samuel	1.1-21.6 24.1-25.1a 28.1-25 31.1-13	Du début du livre jusqu'à Saül, David et Jonatan David épargne Saül, mort de Samuel Saül consulte une nécromancienne La mort de Saül et de ses fils
2 Samuel	1.1-2.7 5.1-7.29 9.1-13 11.1-12.25 14.21-19.43 22.1-23.7	David pleure la mort de Saül et Jonatan David s'empare de Sion, l'arche apportée à Jérusalem David et Mefibaal David et Batchéba, la naissance de Salomon David et Absalom, la rivalité entre Juda et Israël Le cantique de David, les dernières déclarations de David
1 Rois	1.1-2.12 3.1-28 5.1-6.38 8.1-9.9 10.1-29 11.26-12.33 16.29-19.21 21.1-22.40	La mort de David, l'accession au trône de Salomon La sagesse de Salomon La construction du temple La prière de Salomon, le discours de consécration du temple La visite de la reine de Saba, la richesse de Salomon La mort de Salomon, Roboam et Jéroboam D'Elie au choix d'Elisée Achab et Elie, la mort d'Achab

2 Rois	2.1-25 4.8-37 5.1-7.20 13.14-21 18.9-19.37 22.1-23.30 24.8-25.30	Elisée succède à Elie Elisée et la femme de Chouneim Naaman et Elisée, Ben-Hadad et Elisée La mort et l'ensevelissement d'Elisée La chute de Samarie, Juda délivré de Sennakérib Le règne de Josias La défaite et l'exil de Juda
Esdras	1.1-11 3.1-13 6.1-7.28	Cyrus ordonne aux Juifs de s'en retourner Le début de la reconstruction du temple Le décret de Darius, la donation du roi à Esdras
Néhémie	1.1-2.20 4.1-23 8.1-9.38 1.1-5.27 14.1-22 19.1-29 31.1-40 38.1-42.17	Néhémie retourne à Jérusalem L'opposition aux travaux de Néhémie La lecture de la loi, la confession des péchés Les épreuves de Job, les lamentations, l'intervention d'Elifaz Les lamentations de Job La réponse de Job Job proteste de son innocence Dieu parle, épilogue
Psaumes	1 ; 2 ; 8 ; 14 ; 15 ; 16 ; 19 ; 22 ; 23 ; 24 ; 27 ; 32 ; 33 ; 34 ; 37 ; 40 ; 42 ; 43 ; 46 ; 47 ; 49 ; 51 ; 63 ; 65 ; 67 ; 69 ; 72 ; 73 ; 80 ; 84 ; 87 ; 89 ; 90 ; 91 ; 93 ; 95 ; 96 ; 100 ; 103 ; 104 ; 105 ; 107 ; 110 ; 115 ; 116 ; 118 ; 119.97-112 et 129-144 ; 121 ; 122 ; 124 ; 126 ; 127 ; 130 ; 132 ; 137 ; 139 ; 145 ; 148 ; 150.	
Proverbes	1.1-33 ; 3.5-18 ; 6.6-11 6.16-19 ; 7.1-27 8.1-36 13.1-20; 15.1-9 20.1-7 22.1-6 23.4-5 ; 23.19-35 24.3-6 24.17-20; 25.11-14 ; 25.21-22 ; 27.1-6 ; 30.18-19 ; 31.10-31.	
Ecclesiaste	3.1-22; 9.7-12; 11.1-6; 12.1-8.	
Esaïe	1.1-2.5 5.1-7 6.1-9.7 11.1-9 28.1-17 30.1-18 31.1-33-.24 35.1-10 40.1-46.13 49.1-50.9 52.1-55.13 58.1-14 60.1-61.11 63.1-65.5 65.17-66.2	La prophétie sur Juda et Jérusalem Le chant de la vigne La vision dans le temple, Esaïe et Ahaz Le royaume de la paix La mise en garde adressée à Jérusalem, une pierre angulaire pour Sion L'avertissement et la promesse Dieu protégera Jérusalem, promesse et avertissement La gloire à venir de Sion « Réconfortez mon peuple », « Voici mon serviteur », « Je suis le Seigneur » Le serviteur du Seigneur, la promesse de rétablissement de Sion « Réveille-toi ! Réveille-toi« Pousse des acclamations, toi, stérile, » « Vous tous qui avez soif» L'avertissement et la promesse « Mets-toi debout et resplendis », « L'Esprit du Seigneur est sur moi » Dieu appelé à l'aide Un ciel nouveau, une terre nouvelle
Jérémie	1.1-2.37 6.16-7.34 9.10-24 14.1-15.21 18.1-20.18 23.1-32. 26.1-24. 31.1-40 36.1-38.28 52.1-34	L'apostasie d'Israël Exhortations Le jugement contre Juda, Jérusalem demande de l'aide en pleurant Les lamentations du prophète, la malédiction de Juda Le potier et l'argile, Jérémie au pilori Les mauvais bergers, « un rejeton légitime » Jérémie menacé La promesse du retour de l'exil Jérusalem assiégée et conquise, les malheurs de Jérémie Le pillage de Jérusalem, la captivité de Juda

Ezékiel	1.1-3.27 18.1-32 33.1-34.31 36.22-37.28	La mission d'Ezékiel, les visions de la gloire de Dieu La responsabilité individuelle La réponsabilité et la rétribution, Dieu le Berger Une nouvelle vie pour Israël
Daniel	1.1-7.28 9.1-27	L'histoire de Daniel, la vision des quatre bêtes La prière de Daniel, les « soixante-dix fois sept ans »
Osée	1.1-6.6 11.1-9 13.4-14.9	La mission et la prophétie d'Osée L'amour inépuisable de Dieu La puissance de Dieu et sa loyauté envers son peuple
Joël		Le livre entier
Amos		Le livre entier
Jonas		Le livre entier
Miché	1.1-6.8 7.18-20	Les prophéties de Michée Déclaration finale
Habacuc		Le livre entier
Zacharie	9.9-16	Le futur roi, la restauration du peuple de Dieu
Malachie		Le livre entier

1. Note de la rédaction des CTB: La S.I.L. a également publié une liste de passages choisis de l'A.T. (on peut se la procurer à l'adresse suivante : S.I.L., Ukarumpa via Lac, Papouasie-Nouvelle Guinée. Le titre en est : Old Testament Panorama, édition révisée, 1986). Quant au procédé et quant aux critères du choix opéré, les propositions de l'A.B.U. et de la SIL. sont en accord substantiel. Cependant, on peut mentionner quelques différences:

a) choix plus limité du côté SIL. (27 % de l'A.T. contre 37 % pour la liste A.B.U.). b) la répartition quantitative des passages choisis traduit des optiques légèrement divergentes : réduction considérable au niveau des livres historiques par rapport aux propositions de l'A.B.U. (par exemple, 50,4 % de la Genèse pour la SIL. et 63 % pour l'A.B.U. ; ou bien, respectivement, 25,2 % des Juges et 47,9 % ; au total, 27,6 % de Genèse à Esther, contre 38,2 %). Mais cette réduction est partiellement compensée au niveau des prophètes mineurs (inclusion d'Agée par la S.I.L. et 41,7 % de Zacharie contre 3,8 % dans la liste A.B.U.).

c) l'inclusion, dans le guide S.I.L., d'un résumé de la période intertestamentaire.

De son côté, Jean-Marc Bahut avait établi un choix de textes de l'A.T., à la demande la Société biblique française, il y a quelques années. Mais, pour diverses raisons, le projet de publication d'une « Anthologie de l'Ancien Testament - en français a dû être abandonné.

CAHIERS DE TRADUCTION BIBLIQUE N° 8

La Bible qui divise, la Bible qui rapproche

Le présent article a paru dans la revue Perspectives missionnaires (1986, 12, p.5-18). Il est reproduit ici avec la bienveillante autorisation du comité de rédaction de P.M.

Des traductions interconfessionnelles

Selon un récent rapport, l'Alliance biblique universelle (A.B.U.) est directement associée à 555 traductions bibliques en cours de réalisation dans le monde, dont 172 sont entreprises avec la collaboration des catholiques romains. (1) Ces chiffres montrent clairement que les traductions interconfessionnelles sont loin d'être une exception à l'heure actuelle. On peut s'en rendre compte en Europe, puisque des versions de ce type ont déjà paru ou vont paraître dans plusieurs langues : français (TOB et Français courant), allemand (*Die Bibel in heutigem Deutsch*), néerlandais (*Groot nieuws for u*), italien (*La Bibbia in lingua corrente*), portugais (*A Boa Nova para toda a gente*, N.T. et Psalms, pour le moment), etc. Mais une évolution dans ce sens se dessine également sur les autres continents.

Remarquons tout d'abord, à ce sujet, que la collaboration entre représentants de dénominations diverses ne contredit en rien les principes de l'A.B.U., puisque les Sociétés bibliques se sont toujours voulues au service de toutes les Eglises préoccupées de traduire et de diffuser les Saintes Ecritures. Cependant, et il convient de le savoir, l'A.B.U. n'a ni le pouvoir ni la volonté d'imposer quoi que ce soit dans ce domaine : elle se refuse à passer par-dessus les désirs ou les réticences des Eglises concernées elle répond aux demandes d'aide technique qui lui sont adressées, elle ne devance jamais ces demandes, quels que soient ses souhaits. Mais ce que j'aimerais également préciser, c'est que la constitution de comités mixtes, c'est-à-dire formés de traducteurs protestants et catholiques, est loin d'aller de soi. Elle marque un changement complet (on pourrait même dire une révolution) par rapport à l'histoire des relations entre Eglise catholique et Sociétés bibliques. (2) Par ailleurs, là où elle est admise, elle peut se heurter à des obstacles d'ordre psychologique et pratique qu'il faut se garder de sous-estimer. C'est ce que nous allons examiner de plus près dans le cadre de cet article.

Un virage historique

Il n'est pas nécessaire de remonter très loin dans le temps pour découvrir que les relations entre le Vatican et les Sociétés bibliques ont été pour le moins orageuses. En effet, au 19^{ème} siècle, de **Pie VII à Léon XIII**, la papauté a systématiquement condamné les Sociétés bibliques, dont l'activité était mise sur le même plan que les principales erreurs de l'époque. Ainsi, dans une bulle de 1817 dirigée contre les S.B., Pie VII estimait que la diffusion des Ecritures menaçait de ruiner les fondements mêmes de la religion. Il en résultait qu'il fallait lutter par tous les moyens contre ce danger. Des encycliques de Léon IX, Pie VIII et Grégoire XVI vont dans le même sens. Quant à Pie IX, il considère que « les S.B. renouent avec les anciennes hérésies, amènent le rejet des traditions divines, de l'enseignement des Pères et de l'autorité de l'Eglise catholique » (1846). Il est clair que ce qui est visé, c'est tout à la fois l'interprétation individuelle des Ecritures, le prosélytisme protestant et la polémique anticatholique des colporteurs bibliques. Dans ces circonstances, on comprend l'échec du projet d'une traduction de la Bible commune aux diverses confessions chrétiennes, élaboré par « la Société nationale pour une traduction nouvelle des Livres saints en langue française » (1866) voir la Présentation du NT de la TOB, Paris 1972, p. 7).

Or, un siècle plus tard, en juin 1968 très exactement, l'A.B.U., du côté protestant, et le Secrétariat pour l'unité des chrétiens, du côté du Vatican, publiaient un document intitulé *Directives concernant la coopération interconfessionnelle dans la traduction de la Bible*, (3) document qui résout bien des problèmes posés aux groupes engagés dans une traduction destinée à la fois aux catholiques et aux protestants. Par expérience, je sais

1. World Translations Report, United Bible Societies, 1986, P.V.
2. Nous n'abordons pas, dans les lignes qui suivent, la question des rapports avec l'Eglise orthodoxe grecque ou arménienne, bien que, là aussi, il y ait des développements importants à relever.
3. Ces directives règlent diverses questions techniques ou pratiques : le choix du texte de base (hébreu et grec, et non plus latin pour les catholiques), la place à donner aux Deutérocanoniques, entre l'Ancien et le Nouveau Testament (de sorte qu'il est facile de faire une édition sans ces livres pour les protestants), les notes à prévoir, les cartes et index, l'organisation du travail, etc.

à quel point il est utile de pouvoir se référer à des décisions prises au plus haut niveau. Mais, comment se fait-il qu'on soit parvenu à un accord que nul n'aurait imaginé quelques dizaines d'années auparavant ? Plusieurs facteurs ont joué un rôle déterminant dans cette évolution inespérée :

1. Dès le début du 20^{ème} siècle, **l'Eglise catholique a connu un renouveau biblique**, marqué par la fondation de l'Institut biblique pontifical de Rome (1909), qui a suivi de quelques années la création de l'Ecole biblique de Jérusalem par le Père Lagrange. A partir de là, nombreux ont été les biblistes réputés appartenant à des ordres comme ceux des dominicains, des bénédictins ou d'autres encore. Ce renouveau est en relation étroite avec ce que les présentateurs de la TOB ont appelé « le développement spectaculaire des sciences bibliques (du côté catholique comme du côté protestant)... (qui a) permis aux spécialistes de la Bible d'être très proches dans les méthodes de travail et dans les conceptions générales » (op.cit., p. 7). De part et d'autre, ceux qui ont accepté le dialogue ont appris à s'estimer et à faire bon usage de leurs publications respectives (commentaires, articles, etc.).

2. En 1943, le pape Pie XII publiait une **encyclique, intitulée *Divino afflante spiritu*, qui apportait un encouragement officiel à l'étude de la Bible**. Ce fut un événement d'une importance décisive par rapport au sujet qui nous occupe. L'ancien secrétaire général de l'A.B.U., le Suisse Olivier Béguin, a pu écrire, par la suite, que « les S.B. prirent conscience pour la première fois en 1950 qu'un changement de climat était intervenu du côté catholique... Un nouveau catholicisme apparaissait devant nos yeux : un catholicisme qui aimait la Bible... Il y avait, de l'autre côté de la barrière, des hommes dont les pensées et les sentiments étaient les mêmes que les nôtres à l'égard de la Parole de Dieu et qui désiraient, comme nous, la faire connaître et la répandre le plus largement possible » (4).

3. Cette redécouverte de la Bible, du côté catholique, s'est accompagnée d'une **floraison de traductions nouvelles** : en français, les principales sont celle de Crampon, au début du siècle, puis, après la seconde guerre mondiale, les versions de Jérusalem, de Maredsous, du cardinal Liénart et du chanoine Osty.

4. Lors du concile Vatican II, Paul VI promulga le 18 novembre 1962 la **Constitution dogmatique sur la révélation divine (Dei Verbum)**. Celle-ci donnait expressément le feu vert à la collaboration interconfessionnelle dans le domaine de la traduction : « L'accès à la Sainte Ecriture doit être largement ouvert aux chrétiens... Puisque la Parole de Dieu doit être à la portée de tous les temps, l'Eglise, avec un soin maternel, veille à ce que des versions adaptées et exactes soient faites en diverses langues, de préférence **à partir des textes originaux des Saints Livres**. Si l'occasion se présente, avec l'accord de l'autorité de l'Eglise, d'établir de telles versions, **même en collaboration avec des frères séparés**, tous les chrétiens pourront les utiliser » (c'est nous qui soulignons).

5. Enfin, d'un point de vue plus général, il faut mentionner la **prise de conscience des besoins du Tiers monde** en matière de traduction biblique. Ces besoins sont si nombreux et urgents que beaucoup se rendent compte qu'une dispersion des forces est inopportune et fâcheuse : peut-on encore se payer le luxe de traduire la Bible chacun de son côté, là où il n'en existe aucune version ? Ne vaut-il pas mieux, dans la mesure du possible, regrouper toutes les compétences pour effectuer un travail plus rapide, plus réussi et, au total, moins coûteux ? Dans près de 200 cas, on a répondu oui à cette seconde question.

C'est ainsi que, grâce à l'apparition d'un climat nettement plus favorable, l'A.B.U. put prendre divers contacts qui aboutirent aux accords de juin 1968. L'année suivante, en avril 1969, était fondée la Fédération catholique mondiale pour l'apostolat biblique, patronnée par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens. Cet organisme était censé représenter un vis-à-vis catholique de l'A.B.U. Faut-il en conclure que la voie de la collaboration interconfessionnelle, si heureusement ouverte, peut-être parcourue sans peine maintenant, qu'aucun obstacle ne retarde la marche de ceux qui acceptent de s'y engager ? L'affirmer serait faire preuve d'une absence totale du sens des réalités. C'est pourquoi nous allons évoquer, dans la suite de cet article, quelques-unes des difficultés que l'on rencontre presque inévitablement en cours de route, du point de vue psychologique ou pratique.

Des réactions négatives

Comme nous l'avons vu, un revirement est intervenu dans les relations entre Vatican et Sociétés bibliques. Cependant, cela ne signifie pas que tous les chrétiens soient prêts à dire « Oui » et « Amen » au nouvel ordre de

4. *The Bible Societies and the Roman Catholic Church*, United Bible Societies, London, 1968 ? La citation est traduite de l'anglais. Dans cet exposé, O. Béguin ne prétendait pas que toute l'Eglise catholique faisait preuve d'un tel état d'esprit ; mais il se référait à la rencontre de catholiques passionnés par la Bible.

choses. Après plusieurs siècles de polémique interconfessionnelle, il ne faut pas s'étonner si divers milieux, soit protestants, soit catholiques, sont loin d'applaudir à des efforts de traduction et de publication communs. Au départ, il y a ceux qui, par principe, refusent toute forme de contact œcuménique. Ensuite, il y a ceux (souvent les mêmes) qui se méfient systématiquement du résultat d'une entreprise mixte de traduction biblique : lors de la parution d'une nouvelle version de ce genre, ils la comparent à celle qui leur est chère ; si certaines expressions (traditionnelles) ont été remplacées par d'autres, ils ont facilement tendance à parler de compromis fâcheux ou même de trahison. Prenons, par exemple, le cas de la récente version italienne en langue courante (N.T., 1976 ; Bible, 1985). Elle a connu et connaît encore des chiffres de vente impressionnants. Cependant, elle a encouru les critiques aussi bien de protestants irréductibles que de catholiques intégristes, mais dans un sens diamétralement opposé : les premiers lui ont reproché d'être le fruit de compromis avantageant les catholiques, tandis que les seconds ne veulent pas en entendre parler sous prétexte que c'est une version trop protestante ! Pour avoir régulièrement travaillé avec l'équipe qui a réalisé cette version, je peux affirmer que chacun était animé du souci de rendre le plus fidèlement et le plus clairement possible le message scripturaire, et non de celui de faire triompher une tradition confessionnelle.

En ce qui concerne les autorités ecclésiastiques, la situation varie d'une région à l'autre, ou même d'une époque à l'autre. On a vu des évêques ou des chefs de communauté qui se désintéressaient complètement de la collaboration interconfessionnelle, pour ne pas dire de la traduction biblique, tandis que d'autres, au contraire, faisaient tout pour la favoriser. Après un départ prometteur, on a aussi constaté un raidissement confessionnel dans certains pays, aux dépens de la collaboration amorcée.

Quoi qu'il en soit de ces réactions négatives, force est de constater que, là où un projet commun a pu être réalisé, le bilan est positif à plus d'un point de vue. Les traducteurs de diverses provenances ecclésiastiques ont appris à mieux se connaître et à mieux se comprendre, car des préjugés sont tombés, et ils se sont enrichis mutuellement. De plus, une diffusion biblique plus importante a pu être assurée. Cela me rappelle la remarque que me faisait un pasteur à propos de réactions négatives visant la publication d'une nouvelle version dans un pays à majorité catholique : « N'est-il pas étrange, me disait-il, de voir des protestants se lamenter du succès de cette version parmi les catholiques, alors qu'ils ont souvent prié dans le passé pour que la Parole de Dieu se répande dans l'Eglise romaine et l'éclaire ? ».

Mais sans m'étendre davantage sur cet aspect psychologique de la question, je désire aborder maintenant certaines difficultés pratiques.

Les difficultés pratiques

Lorsque les responsables de diverses communautés religieuses se sont mis d'accord quant à l'opportunité de préparer une nouvelle traduction de la Bible (ou la traduction de la Bible, là où ce travail va être fait pour la première fois), il s'agit alors de constituer un comité de traducteurs. Dans le monde en général, il est souvent difficile de trouver des candidats compétents pour cette tâche. Mais, à supposer qu'on les trouve sans trop de peine, il faudra encore veiller à équilibrer les compétences dans un groupe interconfessionnel. En effet, si les candidats provenant d'une certaine Eglise (catholique ou protestante, peu importe) sont spécialement qualifiés, tandis que d'autres le sont beaucoup moins, on court au-devant de problèmes importants : cela risque de créer des tensions, dues à des complexes d'infériorité, qu'il faut à tout prix éviter. C'est pourquoi, les conseillers en traduction de l'A.B.U. prennent la précaution d'observer les personnes proposées de part et d'autre au cours d'une rencontre préalable pouvant durer une semaine ou davantage. On donne des cours aux intéressés et on réserve des moments pour des exercices pratiques. Ainsi, il est possible de se rendre compte des aptitudes de chacun et de faire un choix permettant précisément l'équilibre des compétences au sein du comité : si l'un est plus qualifié par sa connaissance du texte original, d'autres le seront par leur sensibilité aux finesses de la langue réceptrice. L'essentiel est que personne ne se sente en état d'infériorité, mais que tous soient conscients de la place qu'ils ont à occuper dans le travail de traduction. D'ailleurs, l'aide apportée par les spécialistes de l'A.B.U. doit aussi contribuer à assurer une meilleure formation à un candidat intelligent mais insuffisamment préparé à sa tâche.

De plus, il convient de recruter des gens aptes à travailler ensemble, c'est-à-dire disposés à écouter sans se rebiffer des avis contraires aux leurs. Sinon, le travail risque non seulement d'être freiné, mais encore bloqué par des personnes qui n'acceptent que difficilement de remettre en question leur position. Il est vrai que ce genre de problème peut aussi être résolu à la longue : il faut compter sur un temps de « rodage » pour arrondir les angles et faire comprendre à chacun que l'écoute mutuelle favorise une meilleure qualité de la traduction.

Cependant, au moment où le comité est constitué d'une façon satisfaisante, où l'équilibre des compétences est plus ou moins acquis et où règne un bon esprit de collaboration, les artisans d'une traduction interconfessionnelle risquent fort d'être mis à l'épreuve par un problème qui pourrait tout remettre en question. Je veux parler des terminologies traditionnelles auxquelles les représentants de diverses confessions ont de la peine à renoncer.

Les différences de terminologie

Si l'on examine les termes clés bibliques ou ceux utilisés dans l'enseignement catéchétique et dans la liturgie, on constate que les usages peuvent varier fortement là où diverses missions se sont développées de façon totalement indépendante. Les traducteurs qui préparent une version commune de la Bible se heurtent très rapidement à cet obstacle, qu'ils ne sauraient surmonter sans de nombreuses discussions et démarches. Certes, il ne faut pas généraliser, car la situation est beaucoup moins dramatique dans deux cas : dans des langues où, comme en français, on dispose de plusieurs versions largement admises (si quelqu'un est rebuté par une version, il est libre d'en adopter une autre ; inversement, dans des langues où la Bible n'a pas encore été traduite, il est en principe plus facile de trouver ensemble une terminologie adéquate, puisque l'on ne souffre pas du handicap de traditions divergentes. Par contre, le problème est particulièrement sensible dans les régions où n'existent que deux Bibles : les catholiques sont habitués aux termes propres à leur version et les protestants à d'autres termes figurant dans la leur. Quand on se propose de préparer une nouvelle version, commune aux uns et aux autres, comment trouver des critères de décision ou de choix, dans ce domaine, permettant de ne mécontenter ni une communauté, ni l'autre ? La solution n'est pas aisée à trouver et les traducteurs subissent parfois des pressions embarrassantes : « Si vous changez telle expression, leur dit-on, nous refuserons de recommander la nouvelle version ! » Mais avant d'examiner les possibilités de prévenir des conflits à cet égard, il est utile d'illustrer la question par quelques exemples :

En premier lieu, c'est dans l'**orthographe des noms propres** que se marquent les différences entre versions catholiques et protestantes. On connaît, en français, « Isaïe » (catholique) et « Esaïe » (protestant), (5) par exemple. Un article sur la traduction de la Bible dans les îles du Pacifique évoque ce genre de situation : « La question du choix d'un traducteur est très importante dans le Pacifique sud. Il y a quelques années, lorsque le missionnaire était seul à accomplir la tâche, l'acceptation ou le rejet d'une traduction dépendait de l'origine du missionnaire. Si le missionnaire était protestant, les protestants acceptaient sa traduction, car, bien entendu, il utilisait la façon protestante d'écrire les noms propres tels que Marie (*Mere*), Joseph (*Jiosefa*), Nazareth (*Nasareti*) et Jéricho (*Jeriko*). Mais s'il était catholique, les noms s'écrivaient *Maria*, *Iosefa*, *Nasaleti* et *Jeliko*. En Polynésie française et dans les îles Cook, il y avait un océan encore plus profond à franchir. En effet, le problème n'était plus seulement de nature orthographique mais également théologique. Par exemple, pour « Christ », les catholiques avaient toujours *Kristo*, tandis que les protestants utilisaient *Mesia*. Ainsi, pour « Jésus-Christ », les protestants avaient *Ietu Mesia*, alors que les catholiques avaient *Ietu Kristo*... Les missionnaires avaient introduit leurs propres positions doctrinales et théologiques dans leurs traductions respectives. » (6) Ce qui est dit là peut être rapproché du fait que, en Chine, protestants et catholiques n'emploient pas le même mot pour Dieu ! Ne serait-ce que pour cette raison, on comprend que le grand public puisse avoir l'impression que les Bibles catholiques et protestantes présentent deux religions différentes.

Mais il est évident que les divergences ne sont pas que d'ordre orthographique. Elles se manifestent également **dans le choix des expressions** destinées à rendre des concepts importants du message biblique. Ainsi, les traducteurs de la nouvelle version du NT en kinyarwanda (Rwanda) ont eu à affronter des problèmes du genre de ceux-ci :

1. pour Eglise, les catholiques utilisaient *Kiliziya*, que le nouveau comité voulait écarter en raison de son origine étrangère (du latin *ecclesia*, lui-même emprunté au grec *ekklēsia*) ; de leur côté, les protestants employaient *itorero*, terme connu en kinyarwanda, mais auquel les catholiques attribuent une connotation sectaire (précisément parce que, dans l'usage actuel, *itorero* se rapporte à diverses dénominations autres que l'Eglise catholique).

2. Pour prêtre, les catholiques avaient *umusacerdoti* (terme emprunté au latin *sacerdos*), (7) qui pouvait désigner à la fois le prêtre de l'A.T. et le prêtre catholique ; le terme protestant était, en revanche, *umutambyi*.

5. Notons que les responsables de la TOB ont admis l'orthographe « Esaïe », ce que certains catholiques regrettent !

6. J.M. Vamarasi, *South Pacific Attitudes towards the Bible*, Bulletin U.B.S., 140/141, 1985, p. 79.

7. Il arrive fréquemment que des missionnaires protestants aient emprunté des termes clés au grec (ainsi « grâce » rendu d'après *charis*, ou « esprit » d'après *pneuma*), tandis que les catholiques les empruntaient au latin, ce qui donnait des termes totalement différents (construits d'après *gratia* et *spiritus* pour les exemples qu'on vient de citer).

3. Pour « se repentir, repentance », le mot protestant était *Kwihana* qui, selon le coordinateur du nouveau projet, M. Peter Guillebaud, « semblait trop dire (s'infliger une punition ?) », tandis que le mot catholique *Kwicuza* « semble trop peu dire (regretter - on peut regretter une habitude sans y renoncer) ». - Il serait facile de multiplier les exemples (comme celui de la traduction de Saint-Esprit, qui a donné lieu à de nombreuses heures de discussion), mais les quelques cas évoqués ci-dessus suffisent à donner une idée des difficultés rencontrées au Rwanda ou ailleurs.

Pendant longtemps, on ne s'est guère soucié de combler le fossé qui existait non seulement entre catholiques et protestants, mais encore entre le langage biblique des uns et le langage biblique des autres. On prenait son parti de voir la Bible être un signe parmi d'autres de la division régnant entre les chrétiens et l'on allait jusqu'à mettre en évidence les éléments permettant de rejeter une Bible jugée néfaste parce que catholique ou protestante. (8) Mon intention n'est pas de considérer comme négligeables les différences qui ont existé ou qui existent encore dans la terminologie des diverses dénominations et je serais navré qu'on se méprenne à ce sujet. Mais, en ce qui me concerne, je tiens à dire que je me réjouis de rencontrer aujourd'hui des gens qui sont prêts à « prendre le taureau par les cornes » pour aller au-delà des divergences confessionnelles dans la traduction de la Bible ; je me réjouis de les découvrir animés du désir de posséder une Bible qui rapproche les humains au lieu de les éloigner. Leur tâche n'est pas facile, mais quelques principes peuvent les guider dans leur effort.

Des solutions à élaborer cas pour cas

Un peu plus haut, j'ai fait allusion à la nouvelle traduction du NT en kinyarwanda. Le comité qui a mené à bien cet ouvrage était composé d'une part de catholiques et d'autre part de protestants appartenant à diverses dénominations (presbytériens, pentecôtistes, adventistes ...). A plusieurs reprises, j'ai été associé à leur travail et c'est pourquoi il me paraît intéressant de faire état ici de quelques expériences glanées au Rwanda.

En ce qui concerne les noms propres, deux règles ont été établies

1. là où les deux traditions (protestante et catholique) ont déjà la même forme pour un nom propre, on garde cette forme (cela semble aller de soi, mais il arrive que d'aucuns puissent souhaiter une amélioration de l'orthographe).
2. Quand les deux traditions ont une forme différente pour un nom propre, on est invité à consulter le français, voire l'hébreu ou le grec, ou encore le swahili, pour déterminer laquelle des deux est préférable, ou éventuellement pour adopter une nouvelle forme jugée mieux adaptée. Parfois, on est parvenu à un compromis (n'ayant pas d'incidence doctrinale) : ainsi, pour Jésus-Christ, on a retenu *Yezu*, selon l'orthographe catholique, et *Kristo*, selon l'orthographe protestante.

Si l'on considère le vocabulaire biblique en général, là aussi les solutions ont varié selon les cas. Conformément au principe de base de la traduction, on a souvent remplacé des termes archaïques ou hors d'usage par des mots appartenant à la langue parlée et comprise actuellement. Parfois, on a pu reprendre un terme propre à la tradition protestante et non à la tradition catholique, ou vice-versa, parce qu'on le jugeait plus approprié et sans que cela suscite de contestation notable. Ailleurs encore, on a rendu de façon variable un terme grec en tenant compte du sens différent qu'il peut avoir selon les contextes (par exemple pour le terme *ekklêsia*), ce qui permettait de donner satisfaction sur un point ou sur un autre aux deux traditions, par un système en quelque sorte compensatoire.

Bien que le travail ait été effectué avec un souci de fidélité manifeste, tous les problèmes ne sont pas définitivement réglés. En effet, les traducteurs comprennent le pourquoi de certains choix parce qu'ils en ont longuement discuté entre eux. Mais des résistances sont à prévoir de la part de ceux qui n'ont pas participé à ce travail et qui s'offusqueront de ne pas retrouver certaines expressions qui leur sont chères. C'est pourquoi il y a encore tout un effort d'information à assurer, pour préparer le terrain, et des prises de contact à solliciter du côté des autorités ecclésiastiques pour leur expliquer le but visé par les traducteurs.

Toutefois, quelle que soit la peine qu'on se donne à tous égards, il est clair que l'on ne pourra jamais satisfaire tout le monde. C'est pourquoi il est un dernier aspect de la question que j'aimerais révéler, à savoir que la terminologie peut varier selon les circonstances et selon le public auquel on s'adresse. Dans ce sens, des variations peuvent avoir un caractère complémentaire et favoriser une meilleure compréhension de certains concepts.

8. Au début du 17^{ème} siècle, une Bible catholique contenait, en annexe, un répertoire des «moyens pour discerner les Bibles françaises catholiques d'avec les huguenotes », ainsi qu'une « table des principaux points controversés avec les huguenots » (La *Sainte Bible française*, par Pierre Frizon, Paris 1621).

Un éclairage nouveau

Une bonne partie des malentendus ou des blocages relatifs à l'emploi d'une terminologie renouvelée tient au fait suivant : il ne faut pas y voir simplement un attachement sentimental à une phraséologie mémorisée dès l'enfance, mais aussi l'idée que certaines notions bibliques sont prisonnières des termes qui les désignent traditionnellement. Par conséquent, on a l'impression que si l'on remplace ces termes par d'autres, on perd le contenu avec le contenant et qu'il s'agit donc d'une véritable trahison.

Or, une telle conception est erronée. Il est faux de penser que certaines notions ne puissent être exprimées que par un terme, toujours le même au cours des siècles. Dans n'importe quelle langue, il est possible d'exprimer une même idée sous des formes diverses (exemples : le remplacement d'un terme par son synonyme dans un contexte donné ; les définitions du dictionnaire qui redisent en d'autres mots ce qui est signifié par le terme en cause). Dans un précédent article, j'ai cité le cas de l'expression « rémission des péchés », en général mal comprise, qui a été remplacée dans les versions françaises récentes par « pardon des péchés », plus clair et tout aussi fidèle à l'original. (9) On oublie aussi que des termes traditionnels comme « expiation », « propitiation », « rédemption » et « rémission » sont déjà des traductions : ils nous viennent du latin par l'intermédiaire de la Vulgate. Rien n'empêche donc de chercher à les remplacer, dans une version destinée au grand public, par d'autres termes, d'emploi plus courant aujourd'hui.

Mais cela ne signifie pas que je recommande l'abandon définitif d'expressions théologiques traditionnelles. On peut continuer à utiliser de telles expressions dans la liturgie ou dans l'enseignement catéchétique (où il est possible d'en expliquer le sens). Mais leur remplacement par des expressions plus courantes dans une version nouvelle contribue à en éclairer la signification et à faire découvrir à un public non spécialisé de nouveaux aspects de la réalité biblique.

Il en va de même dans une situation telle que celle qui a été évoquée à propos de la traduction en kinyarwanda. Il vaut la peine d'expliquer aux esprits réfractaires qu'on ne leur demande pas de renoncer pour leur compte à des expressions auxquelles ils tiennent, en particulier pour des usages liturgiques bien enracinés. Ce que l'on attend d'eux, c'est qu'ils réfléchissent à l'avantage de disposer d'une traduction en langue courante conçue pour le grand public (donc aussi pour des non-chrétiens), avec une terminologie ni trop technique, ni trop littéraire, ni trop archaïque, qui montre que la Parole de Dieu est destinée à l'homme d'aujourd'hui. Une telle version permet de dépasser des barrières confessionnelles et aussi des barrières tout court quant à la compréhension du message biblique.

Conclusion

D'après les expériences que j'ai pu faire dans divers pays, je suis convaincu que les traductions interconfessionnelles sont une source d'enrichissement à plusieurs points de vue : elles permettent des échanges entre personnes venant d'horizons ecclésiastiques divers ; elles témoignent d'un souci réel de diffuser la Bible dans de meilleures conditions ; elles font comprendre à beaucoup qu'il n'y a pas autant de Bibles que de dénominations religieuses, mais une seule Bible, par le moyen de laquelle Dieu veut que sa Parole parvienne à tous les humains. Les difficultés existent, il faut en être conscient quand on se lance dans une pareille entreprise ; mais les résultats valent la peine de persévérer.

9. Perspectives Missionnaires 5-1983, p. 13.

La traduction des noms divins en warlpiri!

Stephen Swartz est un collaborateur de la S.I.L. travaillant parmi les aborigènes d'Australie. -- Son article a paru en anglais dans TBT (Vol. 36, n° 4, octobre 1985, p. 415-418). Traduction par les soins de la rédaction des CTB.

L'article qui suit vise un objectif essentiellement pratique : présenter l'état actuel de la recherche concernant la traduction des noms divins en warlpiri.

Le warlpiri est une langue parlée par quelque 3 000 personnes vivant dans la région de Tanami, au nord du désert central d'Australie. Les premiers contacts avec la culture européenne blanche remontent à 1920 environ, tandis qu'une diffusion méthodique de l'Evangile, grâce à l'activité missionnaire, y a été effectuée à partir de 1950, et

cela principalement en anglais. Toutefois, en raison de la barrière linguistique, l'Eglise n'en est encore qu'à son enfance.

Le travail de traduction a été entrepris depuis le milieu des années 60 par des membres de la mission baptiste et de la S.I.L. Ma femme et moi, nous avons vécu et travaillé dans l'un des villages warlpiri, Lajamanu, dès 1978, et nous en sommes aux premières étapes de la traduction. A côté de quelques histoires bibliques très simples, qui ont été imprimées, des choix de textes extraits de la Genèse et de Marc sont actuellement disponibles en nombre limité. C'est de ce modeste ensemble de textes traduits que nous avons tiré les informations figurant dans cet article.

HISTOIRE DE LA DÉSIGNATION DES NOMS DIVINS EN WARLPIRI

Depuis les tout premiers jours de la fondation de l'Eglise warlpiri, il y a eu peu de variations dans la désignation des noms divins. L'emploi de *God* pour parler de Dieu en anglais n'a pas déterminé une large utilisation d'une telle appellation, soit pour s'adresser à lui, soit pour parler de lui. Dans l'usage courant, on a plutôt recours au terme warlpiri *wapirra*. Ce mot est utilisé de façon réciproque entre un père et un fils. Manifestement, donc, les Warlpiri ont élargi la conception de « Dieu le Père » en lui faisant englober la divinité dans son ensemble. Les références au Saint-Esprit, assez rares et en général dans des cantiques, sont faites au moyen du terme *pirlirra*, mot que l'on utilise pour désigner l'esprit vivant d'une personne, le principe de vie lui-même.

Certaines modifications du terme sont appliquées de façon descriptive. Parfois, Dieu est qualifié de *wiri* « grand, chef », *jinta* « un » ou *ngurrju* « bon ». De plus, de jeunes locuteurs ont repris le terme anglais *Lord* (« Seigneur ») appliqué à Dieu. Cependant, il semble que l'on ne comprenne guère le sens exact de ce mot. Plus récemment, on a utilisé le terme translittéré *Kaatu* (d'après *God*, « Dieu »). Mais son usage est réservé avant tout à des chants écrits ou des paraphrases de récits. D'une façon générale, les gens donnent leur préférence au mot plus familier *Wapirra*.

Terminologie des noms divins dans la Bible

Dans l'Ancien Testament, trois noms fondamentaux sont appliqués à Dieu : *el*, *YHWH* et *adôn*, *adonai*. Le premier, *el* au singulier, signifie « Dieu » au sens le plus large possible. Le pluriel *elohim* peut désigner « Dieu », mais aussi les « dieux » en général. Le nom personnel de Dieu est représenté par le tétragramme inexprimable *YHWH*, nom spécialement lié à l'alliance, que Dieu a révélé à Moïse (Ex 3.14). Tandis que *elohim* présente Dieu avec toute sa puissance comme le créateur et le maître de l'univers physique, le nom *YHWH* se rapporte à la nature qui est la sienne dans sa relation avec l'homme, en tant que seul être tout-puissant, vrai, personnel et éternel. Souvent, ce nom divin est rendu en français par « Seigneur » (TOB, FC). Dans les versions Segond et Synodale, on trouve « l'Eternel », dont certains pensent qu'il reflète davantage le sens suggéré par le texte de l'Exode cité ci-dessus. Le troisième terme, *adôn*, *adonai*, est celui que les lecteurs juifs de la Bible prononçaient normalement lorsqu'ils rencontraient le nom *YHWH* dans le texte. Bien que ce terme soit satisfaisant pour la piété juive (en permettant d'éviter la profanation du tétragramme sacré), il a l'inconvénient d'estomper le véritable sens de *YHWH*. *Adonai* en soi signifiait communément « seigneur », « Monsieur » ou « maître ». C'est de ce mot que vint la traduction *kurios* dans la version des LXX, suivie par la Vulgate avec le mot *Dominus*.

Dans le Nouveau Testament, deux mots sont utilisés comme noms divins : *kurios*, déjà mentionné, et *theos*. *Kurios* est employé dans divers sens : pour rendre le *YHWH* de l'Ancien Testament ; comme titre pour le Christ ; pour désigner un propriétaire, ou encore comme formule de politesse. *Theos* est le terme grec habituel, général, pour « dieu », mais les auteurs du Nouveau Testament ont recouru d'emblée à ce terme païen et en ont adapté l'usage d'une façon qui convienne à la conception chrétienne de Dieu.

La religion warlpiri traditionnelle

A l'image de ce que l'on rencontre dans les autres groupes aborigènes d'Australie, la religion warlpiri se concentre sur ce que l'on peut appeler les « esprits de rêve ». Le terme warlpiri pour ces êtres est *Jukurra*, qui peut aussi désigner un rêve ordinaire. La forme verbale de la même racine est *jukurra-mani*, « rêver ».

La religion warlpiri est animiste et très ritualisée. Dans les limites de cet article, nous ne pouvons présenter ses caractéristiques que d'une manière fort simplifiée : fondamentalement, les Warlpiri croient qu'ils sont reliés spirituellement à un certain nombre d'êtres mythiques, « les esprits de rêve ». Ces esprits peuvent être considérés comme des personnages immatériels qui prenaient souvent la forme d'animaux et qui étaient dotés de pouvoirs surnaturels de déplacement ou de perception. Le monde tel qu'on le voit actuellement est le produit indirect et

souvent accidentel de leur activité. La preuve de leur existence se présente aujourd'hui sous la forme de traits physiques du paysage tels que points d'eau, collines et arbres. Une bonne partie de la vie rituelle consiste en reconstitution symbolique des activités d'un esprit de rêve particulier, par le moyen du chant, de la danse et de la peinture. Pour préserver la vie telle qu'on la connaît, il est nécessaire d'observer soigneusement les rites, les participants à la cérémonie étant eux-mêmes habités par l'esprit de rêve en l'honneur de qui elle est célébrée. Demander quelle est la signification exacte d'une de ces cérémonies est une question dénuée de sens pour les Warlpiri. Ils ne conçoivent pas qu'elle ait un sens distinct de son simple déroulement. Il est certain que, pour les Warlpiri, être c'est agir.

Bien que l'on affirme ordinairement que ces cérémonies ont été transmises de génération en génération depuis des temps immémoriaux, en fait de nouvelles cérémonies sont constamment importées d'autres régions. Souvent cela implique que deux groupes aborigènes échangent les droits de pratiquer telle cérémonie qui est ensuite associée aux autres. C'est ce qui est arrivé pour certains aspects de la foi chrétienne, qui ont été introduits dans une partie du rituel, tout comme cela s'est passé pour le culte du cargo.

Il est probablement incorrect de parler d'une théologie indigène warlpiri, puisque la religion de ce groupe ne consiste pas en un ensemble codifié de croyances, mais dans cet organisme vivant qu'est la « loi » rituelle. Ainsi, ce qui a été transmis par les « esprits de rêve », c'est le *kuruwarri* « loi », qui signifie essentiellement pour les Warlpiri « réalité, coutume et croyance ». Ce *kuruwarri* détermine tous les aspects du comportement éthique et religieux.

Les noms warlpiri servant à désigner Dieu

Le problème qui se pose dans la traduction des noms divins en warlpiri est celui du maintien de l'équilibre entre deux extrêmes. Nous n'avons pas voulu désigner Dieu de telle façon qu'on ne puisse plus le distinguer des « esprits de rêve ». Mais nous avons également cherché à éviter d'en faire un être totalement à part en raison d'un usage exclusif de la translittération.

Nos co-traducteurs warlpiri ont toujours répugné à appeler Dieu *Jukurrpa*. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit plus haut, nous avons choisi de rendre Dieu *elohim* par *Kaatu*, en utilisant une forme translittérée de l'anglais God. Nous avons retenu le terme *jukurrpa* dans tous les cas où il est nécessaire de parler des faux dieux. Toutefois, en utilisant *Kaatu* isolement, on se heurte toujours au même problème : le risque de faire du Dieu chrétien un élément étranger, sans aucun rapport avec les sujets ayant une signification spirituelle réelle.

Par conséquent, nous en sommes venus à nous tourner vers un autre terme, qui met en évidence la nature essentielle de Dieu en tant que *YHWH*, à savoir *jukurrarnu*. Ce mot est construit à partir de la même racine *jukurr-* que *jukurrpa* « esprit de rêve ». Son sens de base est « durée éternelle » et s'applique à des traits physiques du pays, dont on estime qu'ils ont toujours existé. Certains locuteurs considèrent *jukurrarnu* en fonction de « l'histoire ». Partout où la Genèse parle de *YHWH*, nous avons utilisé *Kaatu Jukurrarnu*. Dans tous les passages de Marc où *kurios* se rapporte à Dieu et spécifiquement au Christ, nous avons également mis *Kaatu Jukurrarnu*.

Nous procédons différemment dans les cas où le Nouveau Testament applique le titre *kurios* au Christ. A un moment donné, nous avons essayé de prendre le terme *Watirririrri* qui se rapporte à un maître de cérémonie de haut rang ayant l'autorité d'organiser des cérémonies. Le terme rend bien l'idée de l'autorité du Christ, mais il a le défaut de conserver des connotations potentielles négatives relatives à la vie rituelle warlpiri, dont nous sommes peut-être inconscients.

C'est alors que le Saint-Esprit nous amena à faire une découverte inattendue. Un jour que je mettais par écrit le témoignage personnel du pasteur warlpiri local, j'ai remarqué cette phrase : « comment mon *Warlaljamarri* m'a appelé et saisi (pour la foi chrétienne) ». *Warlaljamarri* vient de la racine *warlalja* qui a diverses significations : « famille, possessions, appartenance à ». Un *warlaljamarri* est le « propriétaire » ou le « possesseur » de quelque chose. Précédemment, j'avais souvent été conscient de la composante « droit de propriété » du terme *warlaljamarri*, mais c'était la première fois que je l'entendais appliquer spontanément et naturellement dans un contexte où il rendait fidèlement l'ensemble du concept de « Seigneurie ». Voilà pourquoi les références au Christ en tant que *kurios* sont maintenant traduites par *Warlaljamarri*.

La traduction de « Saint-Esprit » a soulevé de nombreuses difficultés, avant tout en ce qui concerne le choix d'un mot pour le concept « saint ». Nous avons essayé *tarruku*, dont la notion de base est celle de « tabou ». Mais le terme fut jugé insatisfaisant pour plusieurs raisons, dont la principale fut sans doute le fait qu'il n'exprimait en

rien les propriétés morales de la sainteté. Bien que nous soyons continuellement à la recherche d'une meilleure solution, ici également nous avons employé *jukurramu*, par exemple dans l'expression *Kaatukurlangu Pirlirra Jukurramu*, littéralement « Dieu + possessif Esprit éternel », « l'Esprit éternel de Dieu ». Etant donné le respect extrême des Warlpiri pour les choses antiques et historiques qui ont en même temps un effet sur le présent, il semble que l'on soit là sur la bonne voie.

Jean-Marc Babut

Note sur les noms divins dans la Bible Français Courant

L'équipe chargée de traduire l'Ancien Testament en Français Courant n'a commencé le travail de traduction proprement dit qu'après avoir établi en commun un certain nombre de conventions valables pour l'ensemble de l'Ancien Testament. (Nous étions à Genève pour cette session préparatoire ; d'où le nom de « Conventions de Genève » que nous leur avons donné.) Ces conventions préalables nous ont permis d'éviter d'avoir à faire plus tard de nombreuses retouches pour harmoniser le texte. On a donc déterminé, pour commencer, la traduction des noms propres, des termes techniques, des expressions stéréotypées, etc. Parmi les noms propres (environ 2 750), les NOMS DIVINS tiennent une place à part.

La règle générale qui a guidé nos choix a été double : trouver des solutions simples compatibles avec les normes de la traduction par équivalence dynamique, mais ne pas innover à tout prix. Nous avons voulu également proposer des équivalences acceptables par toutes les sensibilités religieuses appelées à utiliser notre traduction.

C'est ainsi que le mot DIEU, malgré son origine païenne et toutes les ambiguïtés qu'il traîne avec lui, a été choisi pour rendre l'hébreu 'élohim ou 'el. On s'est ici conformé à l'usage ; le nom commun *dieu* est devenu nom propre.

Le nom divin proprement dit, dont on ne connaît réellement que les consonnes **YHWH**, est rendu diversement par les versions traditionnelles : les traductions protestantes et israélites proposent *l'Eternel*. Cette appellation nous a semblé trop impersonnelle et trop marquée par son usage confessionnel. De plus, elle repose sur une étymologie contestée (*hayah* = être). De leur côté, les Bibles catholiques ont opté pour *Yahvé* (orthographe variable selon les traductions). Mais il y a de fortes raisons de douter que telle ait été la prononciation du nom divin. On disait probablement *Yahw*, ou *Yaho*, ou *Yahou*, avec l'accent tonique sur le a. D'autre part, cette appellation à prétention scientifique n'éveille guère d'écho dans la sensibilité religieuse courante ; elle est surtout inadmissible pour la sensibilité israélite, qui veille depuis plus de deux mille ans à ne pas prononcer le nom divin (Ex 20.7) et le remplace, à cet effet, par un équivalent. C'est l'un de ces équivalents traditionnels, adopté dès 1975 par la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB), qui a été choisi également par la Bible en Français Courant (BFC) : *le Seigneur*.

En hébreu, *Seigneur* (ou *mon Seigneur*) se dit 'adonay, et ce terme est parfois utilisé dans l'Ancien Testament pour désigner Dieu. Pour le distinguer de l'appellation précédente, BFC a choisi de le rendre par (*le/mon*) *Maître*.

Quant à l'expression jumelée **YHWH 'adonay**, BFC la traduit (*le*) *Seigneur Dieu*, comme le suggèrent d'ailleurs les voyelles du texte hébreu. De même pour la formule *YHWH 'élohim*, qu'on rencontre en Gen 2-3.

L'appellation **YHWH Seba'ôt** posait un double problème : (a) à l'audition, la traduction traditionnelle *l'Eternel* / *Yahvé* / *le Seigneur des armées* risquait de donner lieu à malentendu. Rien n'empêche, en effet, d'entendre *l'Eternel désarmé*. (b) de quelles armées s'agit-il ? Pour le non-spécialiste, cela reste obscur, voire scandaleux. Les recherches récentes ont montré que ce terme désignait probablement l'ensemble des puissances et des éléments de la terre et du ciel qui doivent obéissance au Seigneur. BFC s'est donc décidée pour l'expression *Seigneur (ou Dieu) de l'univers*. Cette formule, dont la résonance liturgique est indéniable, semble avoir été favorablement accueillie par les utilisateurs.

D'autres appellations, moins fréquentes, doivent être mentionnées : ainsi 'élyon, que les versions traditionnelles rendent par (*le*) *Très-Haut*. BFC n'a pas voulu innover à tout prix. Après avoir envisagé, dans le débat préliminaire, de traduire *Dieu suprême*, l'équipe s'est finalement contentée de reprendre la solution devenue traditionnelle depuis qu'existe la version des Septante. Cependant l'appellation *le Très-Haut* n'étant guère utilisée dans le langage parlé, il a semblé indispensable d'explicitier : (*le*) *Dieu Très-Haut*.

Chadday a été traité dans la même perspective : ici encore on n'a pas voulu innover inutilement. Comme la version des Septante, BFC a opté pour l'expression composée *tout-puissant*, en prenant soin toutefois, et pour les mêmes raisons que dans le cas précédent, d'explicitier (*le*) *Dieu tout-puissant*.

Quelques appellations divines plus rares ne doivent pas être oubliées. Ainsi '**el' olam**, que BFC a rendu par *Dieu éternel* (Gen 21.33), ou '**el gibbor** rendu par (*Le*) *Dieu fort* (Es 9.5, par exemple). Un problème délicat est posé par le titre '**abîr yàaqob** (Gen 49.24 ; Es 1.24 ; 49.26 ; 60.16 ; Ps 132.2,5). Plutôt que « le Taureau de Jacob » ou « l'Indomptable de Jacob », solutions proposées par la TOB, BFC a opté pour l'expression *le Dieu fort de Jacob*.

Bien qu'il ne s'agisse pas d'un nom divin proprement dit, le terme **kabod** sert parfois à désigner Dieu (Ezék 1.28 ; 3.12 etc.). BFC, s'appuyant sur des études récentes, traduit alors par *la glorieuse présence du Seigneur*.

Pour qui dois-je traduire ?

Jacob Loewen a été conseiller en traduction de l'ABU pendant de nombreuses années, en Amérique du Sud et en Afrique. Actuellement retraité, il vit au Canada. -- Son article a paru en anglais dans TBT (Vol. 37, n°2, avril 1986, p. 201-204). Traduction par les soins de la rédaction des CTB.

De longues années passées au service de la traduction biblique m'ont convaincu que la question « Pour qui dois-je traduire ? » est l'une des plus fondamentales, sinon *la* plus fondamentale que chaque traducteur devrait se poser. De plus, j'estime que tout traducteur doit se la poser non pas une fois, mais régulièrement, pour ne pas dire quotidiennement.

La plupart des gens, surtout lorsqu'ils sont des débutants dans le domaine de la traduction, concentrent leur attention sur le texte. Pour certains, la tâche consiste simplement à transférer, d'une manière ou d'une autre, le message original dans la langue réceptrice. A cela s'ajoute une constatation que l'on peut faire chez beaucoup de traducteurs de la Bible : s'ils sont soucieux d'être fidèles au texte source -- ou, plus encore, s'ils ont une crainte innée du châtement divin au cas où ils ne réussiraient pas à reproduire exactement le texte original - la voie est alors ouverte pour une traduction littérale, sans grâce et très difficile à comprendre. C'est ce que l'ouvrage de Taber et Nida, *La traduction : théorie et méthode* (p. 13ss.) appelle traduction à équivalence formelle.

Cependant, même des traducteurs compétents, dont l'objectif est de faire une traduction porteuse de sens, ne réussissent souvent pas à atteindre ce but. Le problème se pose de façon encore plus aiguë lorsque les traducteurs veulent réaliser une version compréhensible en langue courante, (Par traduction en langue courante, nous entendons ici celle qui se limite à l'usage du vocabulaire, de la grammaire et de la syntaxe que tous les utilisateurs d'une même langue ont en commun.) Il faut noter en premier lieu que les traducteurs eux-mêmes, en raison de leur formation, se sentent souvent plus à l'aise avec des formes d'un niveau supérieur. Dans certains cas, ils peuvent être subtilement poussés à démontrer leurs connaissances en employant un langage de niveau plus élevé, ou à étaler leur science biblique en recourant au jargon ecclésiastique sous toutes ses formes. Et même là où les choses ne se passent pas comme nous venons de le dire, l'expérience a prouvé que les traducteurs ont très fréquemment tendance à dévier vers des niveaux supérieurs de langage, sans être conscients du fait.

Comme je viens de le laisser entendre, si une Eglise est établie dans la région en cause depuis longtemps déjà, cela va de pair, dans la règle, avec la pratique d'une bonne dose de jargon ecclésiastique, translittéré ou, du moins, traduit littéralement. Si le traducteur fréquente régulièrement l'Eglise, comme c'est le cas la plupart du temps, il est alors presque fatalement tenté de recourir à ce jargon dans sa traduction. Cela nous amène à l'objet central de cet article : existe-t-il des procédés simples permettant d'aider le traducteur moyen à vérifier qu'il utilise un niveau de langage approprié pour le milieu récepteur visé ? Je pense que oui !

Identifier le milieu récepteur visé

Avant tout, le traducteur doit prendre soin d'identifier le milieu récepteur qu'il vise. A cet égard, j'ai trouvé extrêmement utile la façon dont *La traduction : théorie et méthode* (p.26-28) établit les priorités relatives aux besoins des récepteurs. Voici un rappel de ces priorités, avec quelques commentaires :

1. La compréhension du message par des gens ne fréquentant pas l'Eglise doit avoir la priorité sur celle des fidèles.

Si la traduction utilise le langage tel que les gens le parlent habituellement au marché, alors ce qui est intelligible pour le non-chrétien le sera aussi pour le chrétien. En revanche, le contraire n'est en général pas vrai. Tout d'abord, cela tient au fait que les fidèles ont en principe une meilleure connaissance de base du sujet traité. Ensuite, comme déjà indiqué, les gens d'Eglise tendent à élaborer un vocabulaire spécial pour parler de questions religieuses ; or, ceux qui ne fréquentent pas l'Eglise ne sont pas censés connaître ce langage ecclésiastique.

La plupart des traducteurs seraient prêts à admettre qu'ils font une traduction destinée à être un instrument d'évangélisation pour atteindre les gens qui vivent en marge de l'Eglise. S'ils prennent ce fait au sérieux, c'est leur devoir d'éviter tout jargon ecclésiastique et d'employer le langage parlé habituellement au marché. Il y a encore une autre raison de se garder du jargon ecclésiastique : c'est qu'un tel jargon ne manquera pas de susciter de vives réactions négatives de la part des gens du dehors et de les incommoder au point de les empêcher de prêter une attention suffisante au message biblique.

2. La capacité de compréhension des femmes a la priorité sur celle des hommes.

Cette priorité se fonde également sur plusieurs facteurs. *Premièrement*, dans la plupart des sociétés du Tiers-monde, les hommes ont plus que les femmes l'expérience de ce qui se passe en dehors de la communauté locale. Ils sont plus largement conscients de l'existence d'autres cultures. Ils ont habituellement l'occasion d'entendre et de parler plus de langues que les femmes. En outre, l'emploi de mots empruntés à des langues voisines ou à la langue officielle du pays peut leur être beaucoup plus familier. *En second lieu*, aujourd'hui encore les hommes sont nettement favorisés quant aux possibilités d'instruction, ce qui implique souvent une supériorité sensible de leurs compétences littéraires. *En troisième lieu*, dans la plupart des sociétés, les femmes en tant que mères passent beaucoup plus de temps que les pères avec des enfants encore petits, durant les années cruciales de formation du comportement. Ainsi, lorsqu'une mère ne sachant pas bien lire n'essaie jamais de lire la Bible, qu'elle considère comme un « livre d'hommes » - un livre que les femmes ne peuvent pas lire ou comprendre -, ses enfants en viendront à manifester une attitude pareillement négative à l'égard des Saintes Ecritures. Par contre, si des enfants voient leur mère passer une grande partie de son temps libre à lire et étudier la Bible, ils manifesteront une attitude différente et plus positive à l'égard des Saintes Ecritures.

3. Le langage des personnes en âge d'avoir des enfants est plus important que celui des vieillards ou des adolescents.

Dans le cas des vieillards, on a généralement affaire à des formes archaïques de la langue, tandis que dans le cas des adolescents on rencontre maintes formes argotiques qui apparaissent et disparaissent très rapidement. Les personnes qui ont des enfants et les élèvent sont celles qui enseignent la langue à la génération suivante. C'est pour cette raison que leurs formes d'expression doivent avoir la priorité.

4. Dans des sociétés importantes, où existent des distinctions de classes sociales et/ou des différences sensibles quant au niveau d'instruction, il faut tenir compte d'autres facteurs encore avant de pouvoir définir avec précision le milieu récepteur. Par exemple, lorsqu'on forma le projet d'un Nouveau Testament en persan courant, on découvrit que 80 % des élèves quittaient l'école à la fin de la 6ème année d'instruction élémentaire. Dans ce cas, le niveau 6 de langage avait une importance primordiale, de sorte qu'on identifia et défini ses caractéristiques en examinant les manuels de cette année scolaire-là.

Accepter en principe ces priorités ne présente pas de difficulté pour les traducteurs, d'une façon générale ; en revanche, les mettre régulièrement en pratique est une autre question. En Afrique, où le grand respect dû à l'âge est encore dominant, il est souvent presque impossible pour de jeunes traducteurs d'écarter des termes archaïques proposés par de vénérables anciens. En outre, il ne faut pas oublier la pression exercée par un niveau supérieur de langage et l'attraction insidieuse du jargon ecclésiastique, deux éléments dont nous avons déjà parlé. En fait, voici ce que j'ai pu vérifier par expérience : toutes les fois que j'ai posé à des traducteurs la question générale : « Est-ce que les gens comprendront cela? », ils m'ont répondu invariablement : « Tout le monde le comprend. » Cependant, si l'on se mettait ensuite à faire des tests en tenant compte de l'état réel de la population villageoise, on constatait que la réponse immédiate du traducteur était totalement fautive dans la plupart des cas, c'est-à-dire que beaucoup de personnes appartenant au milieu récepteur ne comprenaient tout simplement pas. Cela nous amène à nous demander : « Y a-t-il moyen d'aider le traducteur à mieux "se mettre dans la peau" du public récepteur ? Existe-t-il une recette simple lui permettant de déterminer par avance si quelque chose sera compris ou non ? » Eh bien, voici une façon de procéder que j'ai trouvée extrêmement utile à cet égard.

Avoir à l'esprit des personnes particulières

Après avoir défini les caractéristiques du milieu récepteur, un traducteur devrait choisir, nommément, quatre ou cinq personnes qui soient des membres typiques de ce milieu. Chacune de ces personnes n'incarnera pas à elle seule toutes les priorités évoquées ci-dessus, mais chaque priorité devra être représentée par au moins une personne. Il faut ensuite que le traducteur apprenne à se demander: « Est-ce que tel et tel comprendra ceci ? » ou « Comment dirais-je cela si j'étais en train de parler avec lui/avec elle ? » Ainsi, il ne s'agit plus d'envisager comment les non-chrétiens en général pourraient comprendre une expression, mais comment *ce non-chrétien particulier* la comprendra.

Dès que le traducteur a concrétisé l'image que l'on peut avoir du milieu récepteur en identifiant par leur nom des personnes particulières, il convient que moi, le conseiller en traduction, je relève ces noms dans mon carnet. Les avoir par écrit est très important, car maintenant je peux à mon tour demander si cette femme comprend, plutôt que de poser la question de la compréhension, sur ce point, des femmes en général. A maintes reprises, j'ai eu l'occasion de vérifier la valeur de cette façon de procéder en demandant tout d'abord : « Est-ce que les non-chrétiens comprendront cela ? » Inmanquablement les traducteurs vont affirmer que tous sont capables de le comprendre. Mais si je passe ensuite du général au particulier en disant : « Est-ce qu'une non-chrétienne comme Madame Une telle (dont le nom figure sur la liste du traducteur) comprendrait cela ? », alors il y a souvent un bref moment d'hésitation suivi d'une réponse négative - car le traducteur s'est représenté mentalement la scène et s'est rendu compte qu'il dirait cela différemment s'il s'adressait à Madame Une telle. Une fois que les traducteurs ont appris à évoquer régulièrement de telles situations de communication, la qualité de leur travail progresse de façon spectaculaire dans la plupart des cas.

Si je ne visite que rarement un comité de traduction, je veille, dans la mesure du possible, à m'assurer que la liste des personnes représentatives du milieu récepteur est tenue à jour, car des changements interviennent : des non-chrétiens se convertissent, certaines personnes s'en vont, tandis que d'autres acquièrent plus d'instruction. Si un traducteur prend soin de tenir sa liste à jour et fait son travail en gardant constamment à l'esprit les personnes qui y figurent, l'avantage est grand à plus d'un point de vue : a) il lui est possible d'aller immédiatement vérifier si sa traduction est facile à comprendre ou non ; b) ce faisant, il deviendra toujours plus sensible aux besoins réels du milieu qu'il cherche à atteindre ; et c) les récepteurs de la traduction auront en quelque sorte l'impression que Dieu s'adresse à eux personnellement.

Elias Uguru

La Bible n'est pas écrite pour des non-chrétiens...

Elias Uguru est traducteur dans une des nombreuses langues du Nigeria. -- Son article a paru en anglais dans Notes on Translation (1985, 105, p. 37-38). Traduction par les soins de la rédaction des CTB.

Un jour, j'ai été surpris d'entendre des chrétiens engagés dans le travail de traduction affirmer que la Bible n'était pas écrite pour des non-chrétiens, mais seulement pour des chrétiens. Certains d'entre eux semblaient nourrir dans leur esprit un préjugé à propos de la mise à l'épreuve de la traduction parmi des non-chrétiens. Agir ainsi, disaient-ils, revenait au même que de vouloir grimper sur un arbre en passant du sommet à la base, au lieu du contraire. Ils pensaient que la vraie démarche à entreprendre consistait tout d'abord à évangéliser les gens et à les amener à l'Eglise avant de leur enseigner le détail des Saintes Ecritures. Mais si leur point de vue était fondé, comment expliquer le fait que, souvent, quand on vérifie la compréhensibilité d'une traduction dans un milieu non-chrétien, telle ou telle personne saisit profondément la Parole de Dieu et décide de se convertir à la foi chrétienne ?

Il est arrivé qu'on reproche à des Juifs d'autrefois leur égoïsme et leur tendance à monopoliser la foi, parce qu'ils refusaient de transmettre aux païens, comme ils étaient censés le faire, l'Evangile qui leur était confié. Ils gardaient les clés dans leurs propres mains ; ils n'ouvraient pas les portes eux-mêmes et ne permettaient pas à d'autres de les ouvrir. Ils justifiaient leur attitude en disant que les païens n'étaient pas circoncis, de sorte que leur faire connaître la promesse de Dieu aurait en quelque sorte souillé cette promesse. Lorsqu'on pense à ce qui aurait pu résulter d'une telle discrimination, on se sent pressé de louer Dieu pour sa puissance irrésistible. Mais comment peut-on condamner un tel état d'esprit si l'on agit d'une façon semblable aujourd'hui en déclarant que la Bible n'est pas pour les non-chrétiens ?

Durant le temps que notre Seigneur a passé sur la terre, son ministère a consisté à instruire les gens. Si l'on examine les quatre évangiles, on est frappé par le nombre de fois où Jésus s'est assis pour enseigner la foule. Ses auditeurs étaient des non-chrétiens et, pour la plupart, des gens pas spécialement religieux. Ainsi, même le Maître n'a fait preuve d'aucune partialité lorsqu'il enseignait la vérité à ceux qui n'avaient pas encore eu accès à la foi véritable. Nous devrions donc suivre son exemple.

Il convient de se rappeler que la Bible présente la pensée même de Dieu : il l'a révélée par le Saint-Esprit à des hommes qui la mirent par écrit dans un livre. Si Dieu devait s'adresser lui-même directement au monde entier, ceux qui l'écouteraient, qui seraient-ils ? Ne seraient-ce pas tous les êtres humains ? Dieu ne veut pas la mort de qui que ce soit ; au contraire, il désire que chacun puisse le comprendre et venir à lui pour être sauvé. Pour des chrétiens, la Bible est un livre qui nourrit la foi ; mais pour des non-chrétiens, la Bible est un livre qui les amène à découvrir leur culpabilité devant Dieu. Le Saint-Esprit est envoyé pour convaincre le monde de péché. Mais par quel moyen ? N'est-ce pas par la Bible ? Et si la Bible n'est pas traduite en un langage compréhensible pour les non-chrétiens, comment pourraient-ils être convaincus ?

Alors, traducteur, qu'en est-il de ta traduction ? Est-elle destinée à des non-chrétiens ? Est-ce que des non-chrétiens peuvent eux aussi la comprendre ? sentons-nous libres de traduire la Bible de telle façon que tout être humain puisse la comprendre et échapper ainsi au jugement de Dieu ? Mettons notre traduction à l'épreuve parmi des non-chrétiens, et pas seulement parmi des chrétiens, afin de nous assurer que le message est clair pour eux aussi.

Note de la rédaction:

La revue TBT a publié un article de W.L. Wonderly apportant un éclairage différent et complémentaire sur le sujet traité dans les lignes qui précèdent. Nous espérons présenter une traduction du texte de William Wonderly dans un prochain numéro des CTB. IL est intitulé *The Bible in the Church*, « La Bible dans l'Eglise ».)

CAHIERS DE TRADUCTION BIBLIQUE N° 9

A propos d'une nouvelle version du Nouveau Testament

*Le Livre : Nouveau Testament, Living Bibles International Africa, P O Box 60595, Nairobi, Kenya - Editions Farel, B.P. 50, 94122 Fontenay-sous-Bois, France, 1980.
John Ellington est un conseiller en traduction de I A.B.U., résidant à Bouaké, en Côte d'Ivoire.*

Parmi les traducteurs de la Bible du monde anglophone, il est bien connu que la traduction intitulée *The Living Bible* est très populaire et lisible, mais en même temps critiquable en ce qui concerne le texte de base utilisé et son exégèse(1). Le but de cet article est d'examiner *Le Livre*, le Nouveau Testament publié en français par «Living Bibles International », afin de déterminer dans quelle mesure on y rencontre les mêmes défauts que dans la version anglaise, la *Living Bible*, qui en a inspiré la conception.

Dans la petite introduction qui précède le N.T. proprement dit, on donne quelques indications sur la méthode de travail adoptée. Hommage est rendu aux « méthodes et principes employés par Kenneth Taylor, l'auteur de la *Living Bible* en américain ». Puis il est dit que « les traducteurs consultent le texte de la *Living Bible*, les documents hébreux et grecs, et les autres traductions et transcriptions » (p.V). On se demande quels documents hébreux ces traducteurs ont consultés pour traduire le Nouveau Testament! Et, en lisant leur traduction, on se demande s'ils ont examiné attentivement le grec...

Texte de base

Ce que l'on exige en premier d'une traduction moderne est qu'elle soit basée sur les meilleurs des manuscrits anciens. Pour le N.T., il existe environ 5000 manuscrits grecs ou fragments de manuscrits. L'étude de ces manuscrits des différentes parties du livre que nous connaissons aujourd'hui comme Nouveau Testament est devenue une véritable science. Or, simplement basée sur une version anglaise de 1901, la *Living Bible* (LB) n'est pas attentive comme il conviendrait aux problèmes textuels. Une étude de la LB montre qu'elle suit des variantes textuelles très contestables du Nouveau Testament. Une liste détaillée des problèmes textuels découverts dans *Le Livre* (LL) est présentée en annexe de cet article. Ici, nous donnons seulement quelques exemples de ces problèmes.

En Matthieu 2.5, les spécialistes sont unanimes à penser qu'à l'origine le texte avait simplement « le prophète », mais LL (comme LB) précise « le prophète Michée ». En Marc 7.24, il est presque certain que l'auteur a écrit simplement « la région de Tyr », mais LL adopte la leçon « la région de Tyr et de Sidon ». Les meilleurs manuscrits de Luc 14.5 disent « si quelqu'un a un fils ou un boeuf... », tandis que d'autres manuscrits ont « si quelqu'un a un âne ou un boeuf ». Cependant, LB suit sa propre voie en mettant « si votre vache tombe dans une fosse... », ce qui est textuellement infondé, et pourtant LL s'en tient quand même à cette traduction.

C'est l'île de Cauda (appelée Gozzo ou Gaudos aujourd'hui) que Paul et ses compagnons ont dépassée d'après Actes 27.16, mais LL préfère « Claudia » qui ne se trouve que dans quelques manuscrits moins sûrs. De même, alors que le mot « frères » se trouve très probablement en 1 Cor 15.31, il ne figure pas dans la traduction de LL. En 1 Cor 11.24, on peut être sûr que les mots « Prenez, mangez », que l'on trouve dans quelques manuscrits, sont une addition tardive due à des copistes influencés par Mt 26.26. Ils n'ont donc pas leur place dans une traduction moderne qui « cherche à communiquer le message de l'original... », et pourtant ils figurent dans LL ! Par ailleurs, on ne trouve pas dans les meilleurs manuscrits de Colossiens les mots « par son sang » en 1.14, mais ils sont présents dans LL.

Dans quelques rares cas, LL rectifie les erreurs de la LB. Par exemple, en Jean 8.59, LB ajoute les mots « il passa au milieu d'eux » ; mais LL, suivant ici les meilleurs manuscrits, laisse tomber cette proposition. LL corrige encore LB dans les passages suivants: Ac 3.22 ; 10.33 ; 28.25 ; 1 Tim. 6.17 ; 2 Tim 4.22 et 1 Pierre 3.18. Mais, d'une façon générale, LL tombe dans les mêmes pièges que son modèle (voir la liste des problèmes textuels en annexe).

1. Pour ceux qui lisent l'anglais, voir la bibliographie à la fin de l'article.

Information non implicite

Dans LL, la note « sous-entendu » se trouve en bas de page au moins 32 fois dans l'évangile de Matthieu, - le plus souvent conformément aux notes de même type de la LB. Cependant, bien des fois l'information insérée dans la traduction française (comme dans l'anglais) n'est pas du tout implicite dans l'original grec. Il s'agit de faits connus par l'intermédiaire d'autres livres bibliques ou de l'histoire en général, ou bien simplement des idées personnelles du traducteur.

Dans le texte de Marc 10.13, il n'y a rien qui indique que ceux qui ont amené leurs enfants à Jésus étaient uniquement des femmes. Le verbe grec est simplement à la 3^{ème} personne du pluriel, sans précision quant au sexe du sujet. Cependant, LL traduit « ... des femmes avaient amené leurs enfants à Jésus ». Il serait beaucoup plus fidèle à l'original de dire comme la Nouvelle Segond révisée (NSR) et le Français courant (BFC) « les gens amenèrent... »

Au début du discours de Paul en Actes 13.16, le grec n'a rien qui corresponde aux mots de LL « permettez-moi de débiter avec un peu d'histoire ». Ces mots sont dus uniquement à l'imagination de Kenneth Taylor, l'auteur de la version anglaise. Il en va de même pour la phrase « Ecoutez par exemple ce passage du prophète Amos » en Actes 15.15. Et plus loin, dans le même discours de Jacques, le traducteur ajoute les mots « et mettre votre salut en doute » (15.24) qui ne sont pas nécessairement sous-entendus dans l'original.

Souvent les notes de bas de page indiquent la source de l'information ajoutée au texte. Cependant, si quelque chose est réellement sous-entendu dans le texte, il ne devrait pas être nécessaire de le justifier par des références à d'autres passages bibliques. Or, les mots entre parenthèses de 1 Cor 16.11 (*sous prétexte qu'il est jeune*), sont justifiés par un renvoi à 1 Tim 4.12.

Voici encore plusieurs cas où l'information ajoutée est empruntée à d'autres passages de la Bible:

Référence Note de bas de page

Mt 2.5	Sous-entendu. Michée 5. 1.
Mt 3.3	Sous-entendu. Esaïe 40.3.
Mt 19.17	Sous-entendu. Cf. Luc 18.19.
Mc 1. 13	Sous-entendu. voir les passages parallèles.
Le 8.16,17	Sous-entendu. Voir Matthieu 5.16.
Le 14.28	Sous-entendu dans le verset 33.
Ac 2.30	Sous-entendu d'après le verset 31.
Ac 10.12	Sous-entendu. Voir la liste des interdictions dans Lévitique 11.
Ac 15.16	Sous-entendu. Voir Amos 9, versets 11 et 12.
Apoc 17.9	Sous-entendu dans le verset 18.

En Hébreux 5.7, LL parle de « la seule personne qui pouvait le sauver de la mort prématurée ». Comme dans plusieurs autres cas d'information soi-disant sous-entendue, le mot « prématurée » se trouve en caractères gras légèrement différents de ceux des autres mots. Ceci correspond aux termes mis entre crochets dans la LB et veut probablement indiquer que l'information n'était pas forcément présente dans la pensée de l'auteur. Mais, dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, il est injustifié de mettre l'information dans le texte, même avec des caractères spéciaux.

Bien que, souvent, LL ajoute une information qui est effectivement implicite dans le texte original, il est évident que ses traducteurs n'ont pas su distinguer entre ce qui est réellement implicite dans l'original et ce que Monsieur Taylor lui-même voulait faire comprendre à ses lecteurs.

Exégèse contestable

En plus des passages où LL a simplement ajouté au texte des éléments non justifiables, il y a d'autres cas où l'exégèse est en désaccord avec la plupart des commentaires.

En Mt 7. 1, nous lisons dans la NSR « Ne jugez pas, afin de ne pas être jugés ». La majorité des exégètes s'accordent sur le fait que la forme passive de la fin du verset est utilisée pour éviter l'emploi du nom de Dieu (ce que arrive assez souvent dans la Bible). Ainsi, le sens de ce verset serait « Ne jugez pas les autres, afin que Dieu

ne vous juge pas » (BFC). LL passe donc un peu à côté du vrai sens de ce verset en traduisant. « Ne critiquez pas et vous ne serez pas critiqués ».

La formulation que l'on trouve en Jacques 3.1 (« ne soyez pas trop pressés de faire remarquer leurs fautes aux autres ») (LL) s'écarte également du sens accepté par la plupart des exégètes. Le mot traduit par « enseignants » (BFC) ou « docteurs » (BJ et NSR) ne veut pas dire « faire remarquer leurs fautes aux autres ». Il vient en fait de la même racine que le verbe enseigner et il a rarement un sens péjoratif. En effet, c'est le même mot que celui utilisé pour s'adresser à Jésus 29 fois dans le NT; et dans la communauté chrétienne du 1er siècle, les gens portant ce titre se trouvent sur la même liste que les apôtres et les prophètes (1 Cor 12.28 et Ac 13.1). La traduction de LL est donc clairement fautive.

A plusieurs reprises, les expressions bibliques « hériter/avoir la vie éternelle » et « entrer dans la vie » sont traduites dans LL simplement par « aller au ciel » (Mt 19.17 ; Mc 10. 17 ; etc.). Cette insistance sur la vie après la mort à l'exclusion de la vraie vie sur la terre ne correspond pas à la signification de ces expressions dans le NT(2). De la même façon, « l'évangile » devient « le chemin du salut » (Gal 1. 11). Ceci vaut un peu mieux que LB « le chemin vers le ciel » (« the way to heaven »), mais ne reflète pas la pleine signification du mot.

En Actes 8.33, LL traduit « qui pourra jamais exprimer la méchanceté des hommes de sa génération ? ». Cette interprétation est théoriquement possible, mais elle est rejetée par la majorité des exégètes actuels. Il est beaucoup plus probable que le texte veut dire que l'homme dont on parle n'aura pas d'enfant puisqu'il aura été tué à la fleur de l'âge. C'est ainsi que BFC traduit « Qui pourra parler de ses descendants ? »

L'origine de la citation qui se trouve en Eph 5.14 n'est pas tout à fait certaine, mais elle vient probablement d'un ancien hymne chrétien(3). Cependant, la traduction de LL (à la suite de LB) donne nettement l'impression que ces mots viennent de l'A.T. Pourtant le mot grec qui introduit cette citation signifie simplement « on dit » (BJ et TOB) ou bien « il est dit » (NSR et BFC). Il n'y a rien qui justifie ce qu'on lit en LL : « Dieu parle ainsi dans les Ecritures... »

Dans le passage d'Hébreux 6.4 à 6, LL change les pronoms de la 3^{ème} personne du pluriel, qui se trouvent dans l'original, en 2^{ème} personne du pluriel. Ainsi, il semblerait que l'auteur parle uniquement à l'intention des destinataires de cette lettre, alors qu'il énonce un principe général. Les destinataires sont sans doute visés, mais pas exclusivement. C'est donc une erreur de changer les pronoms de l'original à cet endroit. Le passage à la 2^{ème} personne au verset 9 le confirme.

Les cas cités ci-dessus ne font que présenter le problème. Il existe encore d'innombrables exemples de passages où LL donne une interprétation douteuse ou s'écarte de celle de la majorité des exégètes actuels. Passons maintenant à deux cas très particuliers.

Tendance antisémite

L'élément le plus inquiétant de la *Living Bible* en anglais est peut-être sa tendance à l'antisémitisme. La preuve en a été largement donnée, surtout dans les écrits de Eldon Jay Epp. Il est regrettable de constater que cette tendance a été reprise dans *Le Livre* sans grands changements. La nation juive est dénigrée par la traduction très contestable du mot grec *genea*. Ce mot peut parfois avoir le sens de « race », mais le plus souvent il veut dire « génération » (ce qu'on peut traduire par « les gens d'aujourd'hui » comme en BFC). Cependant il est très souvent traduit en LL par « nation », par référence à Israël: « une nation méchante » (Mt 12.39) ; « ce peuple méchant » (Mt 12.45) : « cette nation perverse » (Mt 12.39). En Luc 11.32, les traducteurs ajoutent toute une phrase « mais cette nation n'écoute pas ! » qui n'a aucun fondement dans le texte original. Et en Actes 2.40, Pierre, dans son discours, exhorte ses auditeurs à se sauver du mal répandu dans leur nation ».

En Jean 19.11, le sens du texte est également tordu pour porter un coup à la nation juive. Le texte original a le singulier et Jésus parle clairement de Judas quand il dit « celui qui me livre... ». Néanmoins, LL change le singulier en pluriel et dit « ceux qui m'ont livré... » ; dans le contexte plus large, ceci se réfère alors aux chefs juifs.

2. Voir EPP, « Jews and Judaism in the Living N.T. », p. 81.

3. La probabilité que cette citation vienne d'un ancien hymne chrétien est si grande que deux versions anglaises traduisent « l'hymne dit... » (*The Translators Translation* et William Barclay).

Le judaïsme, fondé sur l'A.T., est réduit à un simple légalisme qui est souvent déprécié dans cette version. Par exemple, « l'enseignement des Pharisiens et des Sadducéens » est qualifié de « mauvais » en Mt 16.12. En Jean 1.17, où le texte parle simplement de « la loi », LL ajoute « avec ses exigences rigides et sa justice impitoyable ».

Il est vrai que LL améliore parfois les traductions tendancieuses de LB. Par exemple, en Rom 7.12 où LB a omis l'adjectif « sainte » pour qualifier la loi, LL l'a rétabli dans le texte. Mais l'effet général produit par LL en ce qui concerne la religion juive est toujours négatif.

L'expression « Fils de l'homme »

Un problème exégétique propre à la LB en anglais est sa traduction de l'expression « le Fils de l'homme ». Très souvent, dans les évangiles, Jésus emploie cette expression pour parler de lui-même. Cependant, le titre « Fils de l'homme » sur les lèvres de Jésus a complètement disparu de LL comme de LB. Il est remplacé par d'autres mots qui amènent Jésus à se nommer carrément « le Messie », ou bien à utiliser des pronoms qui indiquent qu'il est le Messie. Ceci est tout à fait contraire à la pensée des évangélistes.

Eldon Jay Epp a également abordé ce sujet (4), mais il vaut la peine d'esquisser le problème ici. Le sens de l'expression a été abondamment discuté par les théologiens de nos jours comme dans le passé. Aujourd'hui, comme à l'époque où Jésus l'a employée pour se désigner lui-même, elle est chargée de mystère. Même les disciples n'étaient pas certains de comprendre de qui il s'agissait. En Jean 12.34, ils demandent: « Qui est ce Fils de l'homme ? » Mais ce mystère est résolu (trop facilement!) dans LL et LB. L'expression est traduite simplement par « Messie » et, au lieu de laisser parler Jésus à la 3^{ème} personne, les auteurs de ces versions le font parler à la 1^{ère} personne. Ainsi, au lieu de l'expression originale « le Fils de l'homme », nous lisons: « Moi, le Messie » (Mt 8.20, pour citer seulement le premier cas). Ce titre apparaît malgré le fait que Jésus a, semble-t-il, expressément évité d'employer le terme Messie pour se désigner lui-même. Voilà comment, en reproduisant l'erreur de la LB, LL déforme les paroles de Jésus.

Cependant, il est étonnant de voir que, dans Apoc 1.13, LL traduit par « quelqu'un qui ressemblait à Jésus-Christ et se nomma (sic) le Fils de l'homme ». On se demande: pourquoi pas « ... et se nomma le Messie » ? De plus, il n'y a rien dans le texte original, -- de façon implicite ou explicite -- à cet endroit qui justifie l'inclusion du nom de Jésus-Christ. Et il n'y a pas d'article défini devant l'expression « fils d'homme ». Ceci amène beaucoup d'exégètes à conclure que la signification de l'expression dans un tel contexte est simplement « un être humain », que ce soit ici ou dans le livre de Daniel d'où elle est tirée. Mais les auteurs de LL/LB trouvent ceci trop banal pour le but qu'ils visent. Le malheur est que leurs lecteurs n'ont pas là une traduction fidèle au sens de l'original.

Anachronismes

Un autre grand défaut de la LB est l'emploi d'anachronismes. Bien des choses qui n'existaient pas au moment où les auteurs bibliques ont écrit, se trouvent néanmoins dans leurs livres selon LB et donc aussi selon LL. Heureusement, les « pianos » et les « saxophones » de la LB en Apoc 18.22 ont disparu en faveur des flûtes et des harpes de l'original, mais dans LL l'anachronisme le plus grave de la LB est maintenu. Il s'agit de l'emploi du mot « Bible » (Ac 18.24 « matières bibliques » ; 2 Cor 4.2 ; 1 Tim 3.2 ; 2 Tim 3.16 et 4.4) qui a toutefois disparu en Ac 5.42 alors qu'on le trouve dans la LB. Puisque la Bible telle que nous la connaissons aujourd'hui n'existait pas encore au moment où Paul, Luc et les autres auteurs ont écrit leurs livres, il n'est pas possible qu'ils aient utilisé le mot avec le sens qu'il a aujourd'hui. Les traducteurs de LL suivent K. Taylor même jusqu'au point de parler de « l'Ancien Testament » et du « Nouveau Testament » en Mt 13.52 !

Différences entre LL et LB

Nous avons déjà noté que du point de vue du texte de base, LL a écarté certains problèmes qui existent dans LB. Et nous avons aussi noté que certains anachronismes de la LB n'ont pas été repris dans LL. Mais ce qui mérite encore notre attention est le fait que LL essaie également de corriger d'autres défauts - quoiqu'il ne le fasse pas assez souvent. Par exemple, une traduction littérale du texte LB d'Apoc 6.6 en français donnerait « mais il n'y a pas d'huile d'olive ni de vin ». Or, LL n'est pas tombé dans ce piège. Au contraire, il a traduit « quant à l'huile et au vin, n'y touche pas ». Les exégètes sont divisés quant à l'intention de l'auteur à cet endroit, mais l'interprétation de la LB n'est même pas mentionnée dans la plupart des commentaires modernes. Ainsi, LL a bien fait de laisser tomber cette traduction très contestable.

4. Voir EPP, « Jews and Judaism in the Living N.T. », p. 80-86.

En Rom 7.12, on ignore les raisons qui ont poussé K. Taylor à laisser tomber le mot « saint » dans sa traduction en anglais, mais elles ne peuvent pas être d'ordre textuel. Car il n'y a aucun doute que le texte primitif portait les trois adjectifs « saint, juste et bon ». LL a donc parfaitement raison de restituer l'adjectif « saint » dans le texte.

S'il y a des passages dont la traduction est meilleure en français qu'en anglais, il y en a malheureusement d'autres qui sont moins bons que dans la version de base anglaise. Par exemple, en Ac 19.7, LL ajoute une information « sous-entendue » en écrivant « douze hommes qui *reçurent le saint-Esprit* », mots qui ne figurent pas dans le texte de la LB.

LL a commis une grave erreur en Mt 24.34 : « Alors seulement cette génération verra sa fin. Alors viendra la fin de ce siècle. » Littéralement, le texte dit : « ..cette génération ne passera point jusqu'à ce que toutes ces choses arrivent. » Dans le texte original, il n'y a pas d'équivalent au mot « siècle » qui, d'ailleurs, risque d'être mal compris, puisque le sens premier en est « une période de cent ans ». De plus, les passages parallèles de Mc 13.30 et Luc 21.32 sont traduits différemment. En Mc 13.30, on lit : « Voilà donc les événements qui marqueront la fin de cet âge » (5) et en Luc 21.32 : « En vérité, je vous le déclare, lorsque ces événements auront lieu, la fin de cette époque sera arrivée » (6).

Un autre cas étonnant est celui d'Ac 9.36 où toutes les autres versions consultées - y compris LB - traduisent fidèlement le texte grec qui dit : « Il y avait à Jaffa/Joppé une femme du nom de Tabitha, ce qui se traduit par Dorcas... » Cependant, LL traduit le même verset ainsi : « Il y avait dans la *ville voisine de Joppé*, parmi les croyants, une femme nommée Dorcas... » On peut supposer que les traducteurs ont pris Lydda comme point de référence et qu'ils ont voulu dire que Joppé était près de Lydda, mais l'expression est certainement ambiguë (on peut en effet comprendre : « une ville voisine de celle de Joppé »).

Principes de traduction

Quoique LL et LB acceptent une bonne partie des principes de traduction moderne, on y trouve trop souvent des insuffisances à cet égard.

Les titres César, Pharaon et Candace sont translittérés de telle façon qu'ils donnent la fausse impression d'être des noms propres.

Quoique le mot anglais *Gentiles* soit souvent traduit par « non-Juifs », il y a des cas où l'on a gardé « Gentils » (Ac 13.26) avec une note explicative en bas de page. De même, le mot « Evangile » est souvent maintenu (1 Cor 1.17, par exemple), malgré le fait qu'il soit traduit par « Bonne Nouvelle » ailleurs. Dans d'autres cas encore, LL met « le chemin du salut » (Gal 1.11), ce qui n'est guère une amélioration par rapport à la LB « la voie du ciel ».

Trois termes différents sont traduits de façon identique dans LL : en effet, « les anciens » (Ac 24.1), « scribes (maîtres de la loi) » (Ac 23.9) et « les Juifs » (Jean 2.18) sont tous rendus simplement par « les chefs juifs ». Inversement, l'expression « fils de lumière » est traduite par « porteurs de lumière » en Jn 12.36, tandis qu'en 1 Thess 5.5, elle est rendue plus ou moins littéralement par « enfants de la lumière ».

Parfois des citations de l'A.T. ne sont pas du tout présentées comme telles dans le NT de LL. Elles sont reproduites comme si elles étaient des pensées originales des auteurs néo-testamentaires. Par exemple, en Rom 11.34-35, Paul cite Esaïe 40.13 d'après la version des Septante (LXX) et Job 41.3, mais LL, à la suite de LB, donne l'impression que ce sont des idées personnelles de l'apôtre. De même, en Rom 10.21, une autre citation du prophète Esaïe (65.2, LXX) est traduite comme si Paul parlait de lui-même.

Conclusion

Malgré des améliorations dont certaines sont citées plus haut, LL reste trop fidèle à la LB et s'éloigne trop de l'original pour être utile dans une étude sérieuse de la Bible. La LB est elle-même basée sur une autre version anglaise dépassée par rapport à l'état actuel de la recherche théologique. Ainsi, LL s'est écarté encore un peu plus des résultats de cette recherche. Il suit trop souvent un texte de base d'une valeur inférieure. Il répète trop fréquemment des erreurs de la LB. De plus, il lui ajoute encore ses propres erreurs.

5. Pour les problèmes théologiques posés par ce passage, vois EPP, op. cit. p. 89.

6. Il est évident que les traducteurs de LL et LB n'ont pas fait un gros effort pour assurer une traduction semblable des passages parallèles en général. Par exemple, tandis que le parallélisme est respecté en Mt 10.22 et Mc 13.13, les mots parallèles de Lc 21.17 y sont traduits autrement. Autre exemple: Mt 3.10 et Lc 3.9 sont identiques en grec à part l'adjonction d'un mot en Luc, mais dans LL ce fait ne se vérifie pas du tout. On pourrait mentionner encore beaucoup d'exemples pareils.

Par conséquent, il n'est pas souhaitable que cette traduction figure parmi les livres de première utilité sur la table des traducteurs de la Bible en d'autres langues. En effet, il vaudrait probablement mieux ne pas la consulter.

(NDLR) Aux nombreux exemples cités par l'auteur, et qui prouvent que LL n'hésite pas à prendre des libertés avec le texte original, on peut ajouter celui du « disciple que Jésus aimait » dans Jean. en Jn 20.2, LL met " moi-même » et emploie le pronom à la 1^{ère} personne du pluriel ou du singulier dans les versets suivants! cf 21.7 « alors j'ai dit ... », mais 21.20 « le disciple que Jésus aimait ».

P.S. Je tiens à remercier le Dr Jean-Claude Margot qui a bien voulu revoir le texte de cet article. J.E.

BIBLIOGRAPHIE

BOWMAN Robert C., « The Living Bible », *Brethren Thought and Life*, XVIII (Summer 1973), p. 137-142.

ELLINGTON John, « The Living Bible Examined », *Presbyterian Survey*, Oct. 1978, p. 9-11.

EPP Eldon Jay, « Jews and Judaism in the Living New Testament », in Gary A. Tuttle, éd., *Biblical and Near Eastern Studies* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 80-96.

EPP Eldon Jay, « Should 'The Book' be Panned ? », *Bible Review*, Summer 1986, p. 36-41.

SMART James D., « The Invented Bible », *Presbyterian Record*, July-Aug. 1976, reprinted in Lloyd R. Bailey, éd., *The Word of God* (John Knox Press: Atlanta, 19 8 2), p. 134-138.

ANNEXE

Problèmes textuels dans *Le Livre*

Référence	Leçon inférieure	DDC(7)	Leçon préférable
Mt 2.5	Le prophète Michée	+	le prophète
Mt 18.14	mon Père	C	votre Père
Mt 18.26	Seigneur	B	0
Mt 25.13	l'heure de mon retour	+	l'heure
Mt 26.28	nouvelle alliance	B	alliance
Mc 7.24	de Tyr et de Sidon	A	de Tyr
Mc 7.28	C'est vrai, Seigneur	A	Seigneur
Mc 10.24	à ceux qui placent leur confiance dans les richesses	C	0
Mc 14.24	nouvel accord	B	alliance
Lc 1.35	naîtra de toi	B	naîtra
Lc 2.9	Soudain	C	0
Lc 4.18	pour guérir ceux qui ont le coeur brisé	C	0
Lc 5.33	Pourquoi (les tiens)	C	0
Lc 7.19	vers Jésus	C	au Seigneur
Lc 10.1	soixante-dix	C	soixante-douze
Lc 10.17	soixante-dix	C	soixante-douze
Lc 11.11	s'il vous demande du pain, lui donnerez-vous un caillou	C	0
Lc 12.31	le royaume de Dieu	C	son royaume
Lc 14.5	une vache	B	un fils ou un boeuf

7. DDC veut dire « degré de certitude » d'après Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, United Bible Societies, 1975. Le sigle + veut dire qu'il n'y a aucun doute; A veut dire très peu de doute; B indique un certain doute, mais la leçon figurant dans le texte est très vraisemblable; C indique une leçon encore moins certaine; et D veut dire qu'il subsiste de sérieux doutes malgré le fait que les mots mis dans la colonne « leçon préférable » sont plus vraisemblables que d'autres variantes.

Lc 18.24	le regarda s'éloigner	C	vit qu'il était triste
Jn 1.4	La vie éternelle se trouve	A	la vie était en lui en lui (imparfait et non présent)
Jn 3.25	quelqu'un	C	un Juif (la variante est : « des Juifs » et non « quelqu'un » comme dans LL)
Jn 6.47	Croit en moi	A	croit
Jn 6.69	le saint Fils de Dieu	A	le Saint de Dieu
Jn 7.8	Je n'irai pas encore	C	je n'irai pas
Jn 14.15	Obéissez-moi	C	vous obéirez
Jn 16.27	venu du Père	C	venu de Dieu
Ac 4.1	principaux prêtres	C	prêtres
Ac 6.8	la foi et la puissance	+	la grâce et la puissance
Ac 8.18	le Saint-Esprit	C	l'Esprit
Ac 10.24	ils arrivèrent	C	il arriva
Ac 13.18	il les nourrit	D	il les supporta
Ac 13.20	Les juges gouvernèrent pendant	D	et remit leur territoire à son peuple ... pour 450 ans environ
Ac 13.44	la parole de Dieu	C	la parole du Seigneur
Ac 15.40	des bénédictions des croyants	+	confiés par les frères à la grâce du Seigneur
Ac 16.15	tous les gens de sa maison	+	les gens de sa maison
Ac 18.21	Il faut absolument que je sois à Jérusalem pour la fête	B	0
Ac 19.20	la parole de Dieu	C	la parole du Seigneur
Ac 20.4	jusqu'en Asie	C	0
Ac 27.16	Clauda	B	Cauda
Rom 6.11	Jésus-Christ notre Seigneur	B	Jésus-Christ
Rom 14.4	Dieu est capable	A	le Seigneur est capable
1 Cor 1.4	remercier Dieu	B	remercier mon Dieu
1 Cor 5.4	Seigneur Jésus-Christ	C	Seigneur Jésus
1 Cor 9.23	cela	+	tout cela
1 Cor 11.24	Prenez, mangez	+	0
1 Cor 15.31	0	C	frères
1 Cor 15.47	le Christ	A	le deuxième Adam
1 Cor 16.23	Seigneur Jésus-Christ	+	Seigneur Jésus
2 Cor 1.1	Jésus-Christ	+	Christ Jésus
2 Cor 3.2	votre cœur	C	nos cœurs
2 Cor 4.5	Christ Jésus	+	Jésus-Christ
2 Cor 6.16	vous êtes le temple	C	nous sommes le temple
Gal 4.28	nous sommes enfants	B	vous êtes enfants
Eph 5.2a	qui vous a aimés	C	qui nous a aimés
Eph 5.2b	pour vous	B	pour nous
Col 1. 14	par son sang	+	0
Col 2.13	il vous a pardonné tous	C	il nous a pardonné tous vos péchés nos péchés
Col 3.4	notre vie	C	votre vie
Col 4.8	pour qu'il voie comment	C	pour vous dire comment vous allez nous allons
Col 4.15	Nymphas (masc.)	C	Nympha (fem.)
1 'Mess 2.12	qui vous a appelés	C	qui vous appelle
1 Thess 2.15	leurs prophètes	A	les prophètes
2 'Mess 2.4	siégera comme Dieu	B	siégera

1 Tim. 6.21	soit avec toi	C	soit avec vous
2 Tim 1. 11	enseigner aux païens	C	enseigner
2 Tim. 2.14	devant le Seigneur	C	devant Dieu
2 Tim. 4.22	le Seigneur		
	Jésus-Christ	+	le Seigneur
Phm 25	notre Seigneur	C	le Seigneur
1 Pi 3.18	nous a amenés à Dieu	C	vous a amenés à Dieu
2 Pi 1.21	hommes saints	B	hommes
2 Pi 2.4	dans des abîmes de ténèbres	D	enchaînés dans l'obscurité et d'obscurité
2 Pi 2.15	fil de Beor	B	fil de Bosor
1 Jn 1.4	vous serez remplis de joie,	B	notre joie soit complète et nous aussi
1 Jn 4.19	notre amour pour lui	B	nous aimons
1 Jn 4.20	comment peut-il aimer Dieu	B	il ne peut pas aimer Dieu
1 Jn 5.21	Amen	A	0
Apoc 15.3	Roi des Ages	C	Roi des nations
Apoc 22.21	Amen	C	0

Les idéophones dans la traduction biblique: descendants directs ou enfants adoptifs ?

Philip Noss est un conseiller en traduction de l'A.B.U. résidant au Cameroun. - Son article a paru en anglais dans T.B.T. (Vol. 36, n°4 octobre 1985, p.423-430). Traduction: Monique Freiberg.

La traduction est un processus qui implique deux langues, la langue-source et la langue d'arrivée. Un message exprimé par quelqu'un dans une première langue est transmis dans une seconde par une personne nommée « traducteur ». Tant dans le texte original que sous sa forme traduite, le message a pour but d'être une communication à un public. Dans la première formulation du message, l'auteur a procédé à des choix linguistiques en fonction d'un certain nombre de facteurs tels que la nature du message, l'identité du public visé, la structure de sa propre langue, c'est-à-dire la langue-source, et sa capacité de l'utiliser. L'on peut supposer, je pense, que ses choix ont été effectués, sur la base de la langue entière, lors d'un processus de sélection dont le principe directeur est celui de l'efficacité de la communication par rapport à la réaction à laquelle il s'attend de la part de son public.

De la même façon, le traducteur formule, ou encode, et ce faisant, il procède à des choix. L'idéal est que sa maîtrise de la langue d'arrivée soit équivalente à la maîtrise de la langue-source qui est celle de l'auteur original. De même que l'auteur a fait appel à tous les aspects de sa propre langue, le traducteur doit utiliser toute l'étendue et la profondeur de la langue dans laquelle il traduit. Toutefois, à la différence du premier auteur qui s'est servi d'une seule langue, le traducteur est soumis aux exigences et aux contraintes de deux langues, celles de la langue-source et de la langue d'arrivée. Il doit tenir compte des divers principes qui entrent en jeu dans la langue d'arrivée ainsi que des principes qui ont guidé ou limité l'auteur original.

Les idéophones

Les idéophones représentent des éléments de vocabulaire de très grande importance dans de nombreuses langues. Dans un dictionnaire gbayà-français récemment publié, qui contient 8 544 entrées, 2 097 sont des idéophones, et au lieu de faire l'effort de mentionner systématiquement les idéophones, les compilateurs ont fait le contraire et ont restreint leur nombre. Dans le contexte africain, l'idéophone a été décrit en 1935 par Clement Doke comme

étant « une représentation imagée d'une idée par un son » (page 118). Plus récemment, il a été défini comme étant « une série phonologiquement particulière de termes descriptifs ou qualificatifs ».

Les idéophones sont des éléments esthétiques importants dans de nombreuses traditions littéraires. Ils sont très employés pour le chant, où ils permettent de produire un effet de rythme. Dans les récits oraux, ils jouent aussi un rôle descriptif important.

Si le traducteur doit tenir compte, dans son travail, de l'éventail complet des possibilités d'une langue, et si les idéophones constituent un secteur important de la langue et de la forme littéraire, quel doit être leur rôle dans la traduction ? Dans le passé, on a eu tendance à les éviter. Ils ne semblent pas avoir été considérés comme des termes légitimes, du moins pour la littérature sérieuse. Lors d'une réunion de comité discutant des problèmes de langue et de traduction en biakpan, une langue du sud-est du Nigéria, le traducteur a été l'objet de la critique des réviseurs dont le biakpan était, comme pour lui, la langue maternelle, parce qu'il avait utilisé un idéophone qu'ils avaient taxé de « terme indigène », faisant valoir qu'ils ne le considéraient pas comme convenable pour un texte biblique.

La raison de la tendance qu'a le traducteur à éviter l'utilisation d'idéophones tient peut-être à ses modèles. Que ce soit un traducteur expatrié dont la connaissance de ce type de termes provient principalement de livres de bandes dessinées ou de chansons telles que « Il était une bergère, et ron, et ron, petit patapon », qui ne sont habituellement pas considérées comme des modèles convenant à la traduction des textes bibliques, ou qu'il s'agisse d'un traducteur autochtone dont les modèles sont peut-être des textes littéraires d'école secondaire ou d'université, ou peut-être la Bible en français courant, le modèle ne semble pas encourager le recours aux idéophones. Les idéophones sont fréquemment réservés au discours oral, qui est considéré comme informel, et n'est habituellement pas envisagé comme modèle de traduction acceptable.

Toutefois, il existe peut-être une autre raison à l'hésitation qu'éprouve l'autochtone face à l'emploi d'idéophones dans la traduction biblique. Cette raison peut tenir à la nature même des idéophones. De par sa propre tradition littéraire, le traducteur reconnaît leur richesse et leur force extraordinaires, ce qui dissuade de les employer sans raison particulière. N'étant que trop conscient de leur potentiel et des dangers qu'il y a de les utiliser mal, il se peut qu'il s'en tienne au principe apparemment plus sûr de ne pas en tenir compte. Il est plus aisé de les exclure d'une traduction que de tenter de s'en servir, alors que leur nature propre est de sortir des règles pour produire un effet singulier. Même des linguistes négligent et « omettent entièrement » les idéophones de leurs descriptions grammaticales. Il est plus simple de placer les idéophones en dehors du cadre d'une grammaire que d'essayer d'expliquer les règles qui les régissent.

Mais il est clair que les idéophones forment un secteur important du langage : ils sont l'une des caractéristiques principales de la langue de tous les jours et constituent un procédé littéraire efficace. Est-il dès lors légitime qu'ils soient écartés par le traducteur de textes bibliques, dont le souci est de communiquer efficacement la Bonne Nouvelle ?

Les idéophones dans la littérature gbaya

Les idéophones font partie intégrante de la langue gbaya et du vocabulaire de chaque membre de la communauté linguistique gbaya. Mais ce sont des termes absolument uniques en leur genre. Par exemple, ils font appel à des consonnes qui n'apparaissent pas dans d'autres termes gbaya et utilisent des consonnes dans des combinaisons qui ne sont pas possibles dans d'autres termes. Ils se caractérisent souvent par des structures et des effets sonores tels que l'assonance, la consonance, l'allitération, la sibilance, l'alternance de voyelles et de consonnes ainsi que le doublement, le triplement, le triplement partiel, la répétition et l'allongement.

Ils sont également uniques en leur genre du point de vue grammatical parce qu'ils peuvent remplir une fonction d'adjectif ou d'adverbe, et le même idéophone peut être adjectif dans un contexte et adverbe dans un autre. La particularité des idéophones s'étend en outre à leur rôle dans la structure de la phrase. Ils peuvent servir à modifier une proposition entière ou remplacer le verbe.

Toutefois, la caractéristique la plus manifestement unique des idéophones réside dans leur signification. Dans les idéophones gbaya, la perception gbaya de la sensation s'exprime par le son. La sensation perçue - un son, un sentiment, une odeur, un contact, une vision ou même l'émotion - s'exprime selon le système sonore gbaya.

Dans les exemples suivants, l'idéophone fait office de modificateur, adjectival dans le premier cas, adverbial dans les deux autres (les idéophones sont imprimés en caractères gras) :

- 9a. id. *mgbingbimghi* le son du tonnerre qui gronde
 9b. v. *mgbingbi* « rugir, mugir, meugler »
 Ps 77.19 « le grondement de ton tonnerre a roulé »
10. id. *kpinggim* le son d'un lourd fracas
 10. adj. *kpinggii-te* « lourd poteau / poutre »
 Lc 6.41 « poutre »

Les idéophones sont parfois utilisés pour obtenir la précision dans les descriptions. Ils ont été utilisés pour modifier des noms ou qualifier des verbes dans les cas où d'autres termes n'auraient pas été aussi précis ou ceux où, faute de leur emploi, une paraphrase aurait été nécessaire.

11. Mc 9.34 *bee wa ya selete*
 mais ils étaient **selete** (= silencieux)
 « mais ils ne voulaient pas lui répondre »
12. Mt 16.2 *yi-zan ne gbee bereng'e*
 face-ciel qui a rougi **bereng** ici
 « ... parce que le ciel est rouge »
13. Ap 16.12 *yi osa tai-tai*
 eau/rivière a reculé **tai-tai**
 « la rivière s'est desséchée »

Dans les deux derniers exemples ci-dessus, les idéophones confèrent de la précision aux verbes qui dans les deux cas ont une large gamme de significations. Le verbe «être rouge, devenir rouge, rougir » couvre le spectre de couleurs allant du jaune à l'orange et au rouge caractérisé par sa luminosité. Si le verbe est utilisé seul, il a un sens très général ; c'est pourquoi il est qualifié par *bereng*, qui décrit le rouge-orangé du ciel le soir. Dans la dernière phrase, le verbe *osi* signifie « refluer, reculer, retomber, baisser » et constitue le terme correct dans ce contexte. Toutefois, il n'est pas assez précis pour faire passer la signification du texte original. L'idéophone *tai-tai* explicite le fait que la rivière s'est desséchée « jusqu'à l'os » et a pu être utilisée comme voie de passage.

Les idéophones ont servi parfois à produire un effet spectaculaire. Dans cet usage, on pourrait dire que les idéophones sont facultatifs, non pas en fonction du style gbaya, mais par rapport au texte original. Ils sont souvent utilisés de cette façon pour ajouter une précision dont les traducteurs ressentent la présence implicite dans le texte.

14. Ps 18.8-9 *Nu foo mo durr, bec o nang-kaya zudi but. Ne nyimsea ko-a dee ha mo me fo mo. Zi-wee tura ne ko zoo-aa gbone ndudee, wee baa ko nu-a mbet, bec o kei-wee nyong yonggonggo.*

Terre bougea **durr** et les pieds-montagnes tremblèrent **but** était fâché sur lui qui faisait que les choses bougeaient fumée-feu s'élevait de l'intérieur de son nez **ndudee** feu flamboyant dans bouche-lui aussi et charbon-feu mangeait **yonggonggo**.

FC: Alors la terre fut prise de tremblements, les montagnes vacillèrent sur leurs bases, elles chancelèrent devant la colère du Seigneur. Une fumée montait de ses narines, un feu dévorant sortait de sa bouche, accompagné d'étincelles brûlantes.

L'imagerie du psalmiste dépeint de façon vivante l'impressionnante puissance de Dieu. Dans la traduction française citée ici (français courant), la force de l'imagerie est exprimée par les verbes, mais en gbaya, elle s'exprime par des idéophones qui modifient les verbes. Le verbe gbaya fait état de ce que la terre a bougé, et l'idéophone décrit la façon dont elle a bougé (*durr*), de la façon dont la terre tremble lors d'un séisme. A la seconde ligne, les montagnes sont secouées et le verbe gbaya est celui qui est habituellement utilisé pour le déracinement d'une plante telle qu'un champignon, dont la racine est profondément enfoncée dans la terre. Le verbe et l'idéophone *but* créent une image qui dépeint de façon spectaculaire les montagnes secouées jusqu'à leurs bases mêmes. L'image de la fumée appelle également un idéophone parce que le verbe normalement utilisé pour le déplacement de la fumée ne fait que décrire le mouvement de la fumée dérivant ou flottant doucement, comme d'ordinaire. La traduction en français courant dit ici que le fumée « montait » pour décrire un mouvement

massif, celui de la fumée s'écoulant de ses narines. La dernière ligne inclut un idéophone qui explicite la chaleur de fournaise de sa bouche. Sans cet idéophone, les charbons pourraient être des braises mourantes, mais avec *yonggonggo*, il est clair qu'il s'agit de charbons ardents. Deux lignes de la traduction ne comportent pas d'idéophones: celle qui explique prosaïquement que la colère de Dieu est la cause des événements décrits par le psalmiste, et l'avant-dernière ligne, dans laquelle est décrite la flamme qui brûle. Dans la proposition en cause, il n'est pas nécessaire de recourir à un idéophone parce que le verbe lui-même aurait créé une redondance et aurait inutilement attiré l'attention sur sa propre présence.

La parabole des deux hommes qui bâtissent une maison, que raconte Jésus, est rapportée tant par Matthieu que par Luc. Le récit est court et dramatique, et passe de la sagesse du premier homme à la folie du second. En plus du style narratif littéraire et dramatique utilisé pour rendre compte de l'action, les traducteurs gbaya ont recouru à des idéophones pour dépeindre le dénouement dramatique des deux versions du récit.

15. Mt 7.27 *bec tua'i a nu gété-gété*
 « ... et elle est tombée. Et que cette chute a été terrible ! »
 SR: « elle est tombée et sa ruine a été grande »
16. Lc 6.49 *bec tua'i gbin a nu ne oi-aa leng mutu-mutu*
 « ... et elle est tombée aussitôt -- Et que cette effondrement a été terrible ! »
 SR: « aussitôt elle s'est écroulée, et la ruine de cette maison a été grande »

Dans le texte de Matthieu, la Bible Segond révisée utilise le terme « tomber ». Le gbaya possède aussi un verbe « tomber », mais il ne peut-être employé ici parce que les maisons ne sont pas tombées d'un certain endroit. Elles étaient sur le sol et se sont morcelées ou écroulées (voir TOB et FC). Cela s'exprime en gbaya par une construction verbale sérielle « casser - mettre par terre ». Pour rendre la forme plus forte du verbe grec de Luc, l'équipe gbaya a ajouté « complètement ».

Conformément au texte grec, les trois versions françaises (SR, FC, TOB) ont une proposition emphatique finale que le gbaya exprime par un idéophone. Pour traduire la version de Matthieu, l'équipe gbaya a recouru à *gete-gete*, qui décrit l'action de se morceler, de s'éparpiller en petits morceaux. Pour souligner la description d'écroulement et de ruine totale de Luc, l'équipe gbaya a choisi *mutu-mutu* qui désigne la destruction totale, quelque chose qui est écrasé et broyé. L'utilisation gbaya de l'idéophone est plus économique et directe que l'original grec et la traduction française, qui nécessitent tous deux un membre de phrase supplémentaire.

Dans quelques rares cas, l'équipe gbaya a utilisé des idéophones dans ce qui pourrait être considéré comme un usage purement littéraire, soit dans des constructions de phrase particulières, soit dans des métaphores.

17. Mc 14.6 *ene e a gedek*
 vous (pl) laissez-la **gedek**
 « Laissez-la tranquille »

Dans cet exemple, on peut relever deux propositions. Jésus remet à leur place ceux qui se plaignent du gaspillage de parfum de cette femme, leur disant qu'ils doivent la laisser tranquille afin quelle soit *gedek*, « calme, paisible, sans trouble ».

Lorsqu'il est utilisé de façon métaphorique, l'idéophone normalement associé à un sens concret est utilisé de manière abstraite ou avec une extension de sens.

18. Ps 143.4 *sec-am gona lasak*
 foie-moi coupé/arrêta **lasak**
 « Mon esprit est abattu »
19. Ps 19. 10 *wo dukaa ko tua k'ene gbe'm gbee lek-lek*
 faim étant à l'intérieur maison de toi
 me tue/dévore/consume **lek-lek**
 « Mon dévouement à ton Temple brûle en moi comme un feu. »
20. Lc 17.6 *k'ene bo so ne ee-ta ne so koo benang kee*

si tu avais foi en Dieu même petit **kee**
« Si tu avais la foi gros comme un grain de moutarde... »

21. Ap 3.16

*bee hee mo ne me duk wolee, bo ne
gee-aa in wee-aa na mbet ga*
mais comme tu es **wolee**, ni chaud ni froid
« Mais parce que tu es tiède, ni chaud, ni froid... »

Chacun des idéophones utilisés dans les exemples ci-dessus s'applique métaphoriquement à quelque chose d'autre que ce à quoi il fait habituellement référence. *Lasak* est normalement associé à la projection violente d'un liquide sur le sol, mais dans ce contexte il décrit une brusque perte de courage. *Lek-Lek* décrit normalement l'action consumante des flammes qui brûlent et dévorent, mais ici, ce terme s'applique à la flamme du désir ou du zèle. *Kee* désigne un objet très petit et à peine visible. Dans le texte cité, l'équipe gbaya l'a appliqué à la foi au lieu de faire allusion à la graine de moutarde, qui est inconnue des lecteurs gbaya. Dans la citation finale, les traducteurs retiennent l'image d'un liquide tiède, employée par l'auteur, comme métaphore pour la faiblesse de caractère, en recourant à l'idéophone *wolee*. L'image est toutefois étendue parce que l'idéophone gbaya s'applique généralement à une sensation neutre, donc inacceptable, que ce soit celle d'un liquide légèrement chauffé ou d'un fruit insipide. Dans deux des exemples ci-dessus, l'équipe gbaya a utilisé des idéophones pour reproduire les images du texte original, et dans les deux autres, pour tenter de faire comprendre la signification de l'original en introduisant l'imagerie gbaya par le biais des idéophones.

Conclusion

De par son héritage culturel propre, l'équipe gbaya connaissait les idéophones. Tous les membres de l'équipe avaient écouté et raconté des contes traditionnels dès leur jeunesse. L'un des traducteurs était un poète et dramaturge doué. Ils ont reconnu l'importance des idéophones dans la narration et la poésie gbaya. Ils savaient que les récits et les paraboles des auteurs des évangiles, la description de la vision de Jean et les poèmes du psalmiste ne pourraient être acceptés par un public gbaya si l'un des instruments les plus créatifs de la tradition littéraire gbaya en était exclu. C'est pourquoi ils ont abouti à la conclusion qu'il était nécessaire de recourir aux idéophones dans leur travail. L'idéophone est un enfant qui fait partie de la famille, et non un enfant adoptif à ignorer et maltraiter.

Toutefois, l'équipe n'a pas tardé à découvrir que, dans la traduction, l'idéophone pouvait être un enfant très indiscipliné. C'était un enfant fantasque, dont le génie n'avait que trop tendance à jouer des tours au traducteur imprudent. Utilisé sans grandes précautions, cet enfant plein de vie transmettait le message dans un style trop dramatique qui en diminuait la portée en attirant l'attention sur lui-même. Mais utilisé avec prudence, il devenait un instrument important de transfert du message de la langue-source à la langue d'arrivée, dans un style approprié au message et plaisant au public.

Utilisé avec précaution, compte tenu tant des contraintes du message dans sa langue-source que de la forme esthétique de la langue d'arrivée, l'idéophone est un instrument littéraire important que le traducteur de textes bibliques ne devrait pas écarter.

NDLR: Dans l'article ci-dessus, les termes et le texte gbaya ont été transcrits de l'orthographe propre au gbaya en une orthographe très simplifiée qui n'emploie que des caractères français normaux. Cela a été fait uniquement dans le but de faciliter l'impression et la lecture de l'article.

Trois questions à Thomas Bearth

à propos de son livre : *L'articulation du temps et de l'aspect dans le discours toura* (Peter Lang, Berne, 1986, 343p.)

Réd.- *Tout d'abord, Thomas Bearth, pouvez-vous nous dire qui sont les Toura ?*

Th.B- C'est un peuple paysan de vingt-cinq à trente mille personnes. Fortement attaché à ses traditions ancestrales, il est aujourd'hui en pleine évolution. Les Toura occupent la zone la plus montagneuse de la Côte d'Ivoire dans l'ouest du pays. De souche mandé, ils parlent une langue de cette famille, langue très tonale que j'ai eu l'occasion d'étudier tout en participant à la traduction du Nouveau Testament, ainsi qu'au développement d'une orthographe et d'un programme d'alphabétisation.

Réd.- *Quel but visiez-vous en vous lançant dans la recherche dont cet ouvrage nous rapporte les divers aspects ?*

Th.B- Après avoir passablement maîtrisé les sons, le vocabulaire de base et les structures grammaticales de la phrase, j'aurais eu des raisons de croire que les barrières principales qui s'opposaient à une communication efficace en langue toura étaient tombées. Or, j'ai tôt remarqué qu'avec des phrases correctes, on pouvait fort bien construire des textes qui ne l'étaient pas, et que pour formuler un discours qui soit vraiment accepté comme authentique et compris, il y avait au moins une autre barrière à franchir. L'étude de la langue qui s'arrête au niveau des énoncés isolés, si nécessaire soit-elle (j'en ai tenu compte dans un ouvrage précédent sur le toura, publié en 1971), doit être complétée par la maîtrise des régularités qui président à l'organisation de textes suivis et en assurent la cohérence. Cela a toute son importance au niveau des applications, et surtout dans la traduction ; car si l'intuition des locuteurs natifs, une fois devenue sensible à cet aspect de la langue, aide à éviter certaines erreurs lors de la reconstruction d'un discours authentique dans la langue-cible, elle ne suffit guère par elle-même à maîtriser toutes les complexités dans ce domaine.

Par mon travail, j'ai donc voulu fournir

- a) un compte-rendu des règles que le locuteur toura observe en construisant certains types de discours ;
- b) la preuve qu'une telle étude, menée sur un corpus important selon des principes d'analyse cohérents et rationnels, peut donner des résultats intéressants et contrôlables ;
- c) une amélioration, sur certains points, de l'instrument de travail dont on dispose pour effectuer ce genre de recherches dans une langue quelconque. -- C'est cette dernière visée qui m'a amené à ne pas esquiver un certain nombre de problèmes théoriques de portée générale que j'ai rencontrés soit dans mon travail personnel soit dans la littérature.

Réd.- *A quelle(s) conclusion(s) êtes-vous parvenu au terme de cette étude ? En particulier, votre analyse a-t-elle des conséquences en ce qui concerne la traduction de la Bible en toura ?*

Th.B- Au chapitre 1^{er}, j'explique les notions de base (discours, texte, etc.), et je propose des critères pour distinguer les genres de textes de la tradition orale, pour montrer enfin, en m'appuyant sur l'analyse sémiotique d'un conte, que la structuration d'un récit ne reflète pas seulement les intuitions du locuteur lui-même sur le sens de l'histoire mais aussi celles qu'il prête aux protagonistes. Les critères qui découlent de cette observation trouvent un champ d'application intéressant dans la traduction des textes narratifs de la Bible.

Le chapitre 2, après avoir traité des relations temporelles dans le récit, est consacré à la construction d'un modèle de la compétence narrative. L'application de ce modèle conduit à reconnaître, pour le récit toura, une structure hiérarchisée à plusieurs « étages », où chaque niveau possède ses marqueurs linguistiques propres, aisément identifiables dans les textes. Or, le nombre des « étages » représentés dans le texte varie selon le registre que l'on utilise. Le récit présenté sur le ton de la causerie informelle admet un type d'enchaînement (la sous-séquence) qui est exclu du récit à prétention artistique et, de ce fait, des textes écrits destinés à la diffusion anonyme. Ainsi, l'absence d'un niveau structural spécifique devient critère de littéarité au sein d'une culture exclusivement orale. La traduction biblique, à partir de laquelle se constitue souvent le premier corpus important de récits imprimés, est concernée en premier lieu par ce critère.

Les aspects du verbe font souvent problème parce que l'on cherche à les ramener - vainement - aux catégories du temps héritées de la grammaire scolaire. En les plaçant dans des cadres situationnels appropriés, on arrive généralement à en déterminer les valeurs approximatives, ce qui permet de les nommer correctement mais non d'en connaître le fonctionnement dans le discours. C'est à ce problème qu'est consacré le chapitre 3, qui occupe près d'un tiers de l'ouvrage. Pour élucider le comportement des aspects dans le discours (narratif ou autre), il s'avère utile de les définir en termes des trois paramètres du sujet, du temps et du « monde », qui sont constitutifs de toute situation linguistiquement pertinente et doivent être considérés dans leur interaction.

Voici un exemple de la première de ces catégories, dans le cadre d'un problème de traduction. Parmi plusieurs formes du « passé », le toura compte deux « parfaits » (servant à décrire un événement localisé antérieurement à un repère temporel sous l'angle de son incidence sur ce repère). Dans Luc 1.22, lorsque Zacharie, en sortant du temple, se présente à la foule, celle-ci se rend compte qu'il a eu une vision. Or, la première édition du Nouveau Testament toura fait croire, en recourant au parfait I, que la foule - le sujet de la perception - aurait directement pu constater l'événement, c'est-à-dire la vision. En y substituant le parfait II, l'édition définitive exclut correctement le sujet de la situation évoquée, celle-ci étant accessible à la foule par déduction seulement, et non par l'observation.

Insister sur de telles nuances paraîtra à certains comme un luxe réservé à quelques spécialistes. Mais tout ce chapitre, comme aussi le suivant, montre dans son ensemble que des distinctions de cet ordre sont à la base de l'énonciation et de différents types de discours et que l'on ne peut ni parler, ni écrire, ni traduire en une langue telle que le toura sans les avoir assimilées.

Le toura, comme beaucoup d'autres langues africaines, est très pauvre en conjonctions. Mais cette pauvreté apparente est compensée par un paradigme extrêmement riche de « propositions-charnières », type de propositions répétitives qui ne véhiculent pas d'information nouvelle mais servent de charpente grammaticale au texte. Au dernier chapitre, l'examen descriptif et typologique de ce paradigme aboutit, entre autres, à proposer des critères linguistiques pour évaluer la qualité stylistique d'un récit. Ces critères sont illustrés à l'aide de la comparaison de deux versions d'un même conte.

En résumé, je dirai que mon travail, bien que rédigé dans une visée avant tout linguistique, parfois franchement théorique ou méthodologique, peut intéresser le traducteur dans la mesure où son travail consiste à effectuer des opérations linguistiques sur des textes. De plus, sur des points précis dont j'ai signalé quelques-uns, il reflète le fait qu'il est en partie issu d'un projet de traduction concret et s'inspire des nécessités afférentes à ce genre de travail.

CAHIERS DE TRADUCTION BIBLIQUE N° 10

Le français fondamental, pourquoi ?

Lydie Huynh Khac-Rivière est la principale traductrice du Nouveau Testament en français fondamental, en voie d'achèvement, à Abidjan, Côte d'Ivoire.

Introduction

La multiplicité des langues et des dialectes en Afrique est suffisamment connue pour n'avoir pas besoin de s'y étendre. On le sait, les sociétés africaines sont multi-ethniques et multi-linguistiques. La Côte d'Ivoire par exemple, totalise une soixantaine d'ethnies et de langues. Il en va de même au Cameroun, au Tchad, au Zaïre et ailleurs. Rares sont les pays comme le Rwanda et le Burundi qui peuvent disposer d'une langue véhiculaire nationale. C'est pourquoi, au moment des Indépendances, 17 pays ont adopté le français, c'est-à-dire l'ancienne langue coloniale, comme langue officielle (1). C'est donc la langue de l'administration, de la police, de l'armée, de l'école, des sociétés de développement, des hôpitaux, des dispensaires, bref de tous les organismes vitaux de la nation. Mais combien possèdent parfaitement cet outil de communication ? Il n'existe pas de statistiques très fiables en ce domaine. L'on estime que 10 % seulement des populations pratiquent le français (2).

Dans ces conditions, nous pouvons situer l'intérêt et la nécessité d'utiliser le français fondamental comme langue véhiculaire, écrite et parlée.

Naissance du français fondamental

Les recherches sur le français simple ont commencé en France, en 1947, à la demande de l'UNESCO. Les instances compétentes pensaient en effet que la diffusion du français dans les pays d'Outre-Mer était un moyen d'assurer l'éducation de base des populations. En 1951, le Ministère de l'Education Nationale charge une commission d'élaborer ce qu'on appelait « le français élémentaire ». Ceci a donné lieu en 1954, à l'élaboration d'une première liste de mots (1374) constituant « le français élémentaire » (1^{er} degré). En 1959, on lui ajoute 100 mots et une seconde liste d'environ 1500 mots est dressée, qui constituent « le français fondamental » (2^{ème} degré). Quelques règles de grammaire sont jointes à ce vocabulaire (3).

En 1958, paraît le « Dictionnaire fondamental de la langue française » dont l'auteur est Georges Gougenheim, directeur du Centre de Recherche et d'Etude pour la Diffusion du Français (CREDIF), et professeur à la Sorbonne.

En Côte d'Ivoire l'Institut de Linguistique Appliquée, dépendant de l'Université d'Abidjan, entreprend une sélection de mots et de règles de grammaire dont chaque niveau correspond à une année du cycle de l'enseignement primaire. Ces recherches sont destinées aux instituteurs ivoiriens appelés à enseigner le français sur les réseaux de la Télévision scolaire étendue à tout le territoire.

En 1974, les travaux de l'Institut de Linguistique Appliquée sont publiés en cinq volumes intitulés « Vocabulaire essentiel de l'enseignement primaire ». L'année précédente, en 1973, avait paru la « Grammaire essentielle de l'enseignement primaire » couvrant les 3 premières classes du cycle primaire, du CPI au CE2. En 1974 également paraît le « Dictionnaire du français fondamental pour l'Afrique » de Jacques David (4). Cet ouvrage s'inspire des recherches linguistiques de l'ILA. Il reprend, complète et adapte au contexte pédagogique et culturel africain le Dictionnaire fondamental de Georges Gougenheim.

En 1986, l'Institut Africain de Développement Economique et Social, INADESFORMATION, qui travaille depuis plus de vingt ans au service du monde paysan, publie une méthode intitulée « Comment traduire et rédiger en français fondamental ».

1. G. MANESSY, Caractéristiques linguistiques du français d'Afrique Noire, in A. VALDMAN, Le français hors de France, Ed. Honoré Champion, 1979.
2. Albert SALON, L'action culturelle de la France dans le monde, Nathan, 1983, cité par Nicole GUEUNIER, Revue Etudes, février 1986 : Francophonie et développement des langues africaines.
3. Le français fondamental (1^{er} et 2^e degrés), 2 brochures publiées par l'Institut Pédagogique National, 29 rue d'Ulm, Paris 5^e.
4. Jacques DAVID, Dictionnaire du français fondamental pour l'Afrique, B.E.L.C. Didier 1974.

Ce qui a guidé tous ces travaux, c'est un souci d'efficacité. Au lendemain de la tutelle coloniale, il fallait affronter les problèmes de sous-développement dans tous les domaines: enseignement, santé, agriculture, économie, formation religieuse... Comment le faire sans un outil de communication qui permette de comprendre et de mettre en oeuvre les notions et les techniques indispensables qui améliorent les conditions de vie dans les villages et dans les villes ?

Mais le français, la langue de l'école, reste une langue complexe. Pendant longtemps, elle a été enseignée sur le continent africain comme si elle était la langue maternelle des élèves alors qu'elle reste une langue étrangère. De plus, il est rare que l'on parle cette langue en famille. Comment dès lors saisir toutes les nuances du langage oral et de la langue écrite ? Comment discriminer les registres du français correct, familier, populaire ou trivial ? Comment assimiler de façon satisfaisante les multiples règles de la syntaxe, les polysémies, les effets de sens ?

Il ne faut donc pas s'étonner de la confusion des codes linguistiques où tout est mêlé : langue maternelle africaine, langue véhiculaire africaine, français plus ou moins bien pratiqué... « Le français, surtout oral, est tellement mêlé aux parlers autochtones qu'on a parfois de la peine à déterminer si on a affaire à une langue locale bigarrée de vocables français ou à du français bigarré de vocables locaux » (5).

Mentionnons également la tendance générale des « intellectuels » à l'hypercorrection, à l'abus des termes abstraits, ou administratifs qui peuvent voisiner avec un vocabulaire familier ou même argotique (6).

Pour éviter ce « charabia » qui est le résultat flagrant d'un apprentissage sans méthode, les pédagogues et les linguistes ont opté pour un niveau de langue simple, tant au niveau syntaxique que morphologique. Trois critères ont été retenus pour sélectionner le vocabulaire: la fréquence d'emploi, l'utilité et l'expérience. Les règles de grammaire les plus accessibles ont été choisies en fonction de l'usage courant, notamment pour l'emploi des temps et des modes verbaux. Il semble que l'apprentissage progressif d'une langue relève d'un élémentaire bon sens. Pourtant, il faut le reconnaître, cette entreprise a rencontré des résistances. L'on craignait, en effet, un enseignement au rabais, alors que l'objectif visé était un apprentissage de qualité qui tienne compte du milieu culturel ambiant et de la complexité de la matière à transmettre.

Soulignons, pour terminer cette première partie, que le français fondamental, contrairement au Basic English, « a été conçu comme une langue ouverte, prête à recevoir toutes les additions de vocabulaire et de grammaire » (7). En effet, l'anglais de base est une langue fermée d'environ 2 000 mots, qui consiste à exprimer le maximum de choses à l'aide d'un minimum de mots. N'importe qui peut alors le parler, qu'il soit Indien, Chinois, Italien ou Allemand. Mais il n'est pas susceptible d'évoluer. Le français fondamental, au contraire, n'est qu'une première étape dans l'apprentissage et la connaissance de la langue. On pourrait dire qu'il est un « français académique en puissance », surtout destiné aux débutants ou à un public peu lettré ou encore déscolarisé. Dans l'esprit de ses promoteurs, « il n'a jamais été question de fabriquer un français de seconde zone, mais au contraire de donner » (à ceux qui l'apprennent, le lisent ou le parlent) « le moyen d'explorer de façon progressive, méthodique et de plus en plus différenciée, l'ensemble du vocabulaire français » (8).

Utilisation du français fondamental

Le français fondamental est un niveau de langue écrite et parlée.

- Langue écrite

A notre connaissance, les premiers utilisateurs de ce niveau de langue, en Côte d'Ivoire du moins, ont été des formateurs religieux. En 1965, lors d'une session de catéchèse tenue à Anyama près d'Abidjan, ces responsables ont pris conscience de la nécessité de posséder des documents rédigés très simplement pour qu'ils soient accessibles à un public d'adultes et de jeunes faiblement scolarisés en français. Cette demande fut adressée à monsieur Pierre de Beaumont, alors consul de France. Cet auteur avait déjà publié des contes africains et plusieurs romans d'écrivains français qu'il avait adaptés. En 1966 ont paru alors des morceaux choisis de l'Evangile intitulés « Paroles du Christ », puis les évangiles, les Actes des Apôtres et en 1967, des extraits de l'Ancien Testament (9).

5. Sully FAIX, bulletin d'information du CELTA, 1973, 2, p.5.

6. et 7. Pierre DUMONT, La situation du français au Sénégal, in Valdman, op. cit.

8. G. GOUGENHEIM, P. RIVENC, R. MICHEA, A. SAUGAGEOT, L'élaboration du français fondamental (1^{er} degré), Didier, 1964.

9. ISPC, CEDA, Abidjan, 1966, et aussi Editions Africaines, Fayard-Mame.

Voici ce qu'en disait le doyen de l'Institut Biblique Pontifical de Rome, le Père Stanislas Lyonnet : « L'auteur a osé entreprendre une tâche que beaucoup croyaient impossible... Traduire en un langage simple n'est pas plus trahir que de passer de l'araméen au grec et du grec au français. Un vocabulaire de 900 mots a suffi. Les phrases sont courtes. Les subordonnées rares. L'indicatif présent actualise. Telle nuance parfois peut disparaître : l'essentiel de la pensée est exprimé avec exactitude » (préface à l'évangile de Luc, 1966).

A la même époque, l'Institut de Développement Economique et Social demande à Pierre de Beaumont d'initier à ce niveau de langue ses ingénieurs agronomes et ses conseillers d'animation. Dès lors, ceux-ci se mettent à rédiger de multiples livrets pour former les paysans d'Afrique, hommes et femmes, à tous les aspects du développement: agriculture, élevage, santé, calcul, gestion, animation... Actuellement, ces publications se poursuivent et abordent d'autres domaines de formation, mais le niveau de langue est respecté dans la mesure où le public-cible reste peu familier de la langue française.

En dehors de l'INADES-FORMATION, d'autres publications ont vu le jour:

- Traduction de textes spirituels anciens, monastiques et patristiques sous la responsabilité de l'Aide Inter-monastères (A.I.M.).
- Le Nouveau Testament est en cours de traduction sous la responsabilité de l'Alliance Biblique Universelle, avec la collaboration de l'Institut Catholique d'Afrique de l'Ouest.
- Trois numéros de la revue Pirogue...

En résumé, ceux qui bénéficient de ces publications sont les Africains qui n'ont pas dépassé le niveau du certificat d'études ou même ne l'ont jamais atteint, mais qui sont capables de lire et d'écrire quelques rudiments de français. Plusieurs milliers de paysans abonnés aux cours d'apprentissage agricole ont pu ainsi être initiés aux techniques modernes d'agriculture et d'élevage, de gestion de l'exploitation agricole, à la vie coopérative. Outre qu'il existe encore assez peu d'ouvrages accessibles du point de vue linguistique et financier à ce public, jamais ces paysans n'auraient pu se former sans ces livrets distribués par correspondance dans les domaines qui les intéressaient. Ils pouvaient étudier les cours à domicile et renvoyer leurs devoirs seuls, sans maîtres à côté d'eux. Actuellement, l'on tend de plus en plus à traduire ces cours en langues nationales. Mais le français reste la langue de base, et un français très simple.

Il en va de même pour ceux qui veulent lire la Parole de Dieu ou d'autres textes religieux. Le grand avantage est que, même ceux qui sont peu scolarisés, peuvent lire seuls et comprendre ce qu'ils lisent. Aucune enquête statistique n'a été faite dans le domaine religieux sur le degré de compréhension des lecteurs, mais de nombreux témoignages nous assurent que ce niveau de langue est bien perçu. Quant aux cours d'Inades-Formation, les devoirs retournés en vue de la correction prouvent dans les réponses que les cours ainsi rédigés sont en majorité compris, sauf en de rares cas où la sélection des paysans a été mal faite.

- Langue orale

Peut-on dire que le français fondamental est une langue orale ? Oui, mais dans une certaine mesure seulement. La langue parlée ou français populaire admet fort bien les interférences linguistiques et ne se soucie guère des règles syntaxiques du français académique. Le français fondamental hésite à prendre de telles libertés. Pourquoi ? Parce qu'il n'est qu'une langue provisoire. En effet, nous l'avons dit, il représente le premier degré d'une échelle que le locuteur est appelé à gravir au fur et à mesure qu'il se perfectionne dans cette langue. C'est d'ailleurs pourquoi il est moins vivant, moins pittoresque que le français populaire africain qui invente des mots, mêle les mots des langues maternelles au français « de France » et se rit de la grammaire... C'est le « français de la rue », le « petit français », celui qu'en Côte d'Ivoire l'on appelle « le français de Moussa », un « français élastique aux limites indéfinies qui ne s'écrit pas, mais se parle » (10).

Or, le français fondamental n'est pas du créole. Il a été formé de façon pour ainsi dire artificielle, même si ceux qui l'ont mis au point se sont basés sur des interviews et des documents faisant largement appel à la langue parlée. C'est un français qui respecte les normes de la langue écrite.

Mais en un sens, on peut cependant le rapprocher de la langue parlée. En effet, ses structures sont simples, les phrases sont courtes, le vocabulaire n'utilise que les mots les plus courants. C'est pourquoi malgré son manque de spontanéité, le français fondamental est compris. On peut demander - « Mais pourquoi cette rigueur ? Ne peut-on de temps à autre injecter dans la langue des mots francisés et qui somme toute enrichissent la langue-mère ? » La seule difficulté est que les africanismes, pour les nommer par leur nom, ne sont pas universellement compris. Chaque pays francophone a son stock de mots créés à partir des langues locales : « être sardiné », c'est-à-dire serré dans le bus comme des sardines dans une boîte, ne s'utilise qu'au Zaïre. Le verbe « être conjoncturé », atteint par la conjoncture ou récession économique, est une expression typiquement ivoirienne et ainsi de suite...

Le français standard est une nécessité si l'on veut être compris de toute l'Afrique francophone. Certes, la langue orale peut s'octroyer quelques fantaisies puisque le propre de l'oralité est de pouvoir expliquer sur-le-champ ce qui semble étrange au récepteur. Il n'en va pas de même du français écrit. Il reste néanmoins que le français fondamental a adopté la structure orale du langage. On ne doit pas pour autant le confondre avec le français populaire.

Justification du français fondamental

Nous voudrions répondre à quelques objections entendues ça et là.

- « Le français, oui. Mais pourquoi le français fondamental ? »

Certains trouvent à priori que cette entreprise est viciée dès le départ. En effet, pensent-ils, « les Africains ne sont-ils pas capables d'apprendre cette langue internationale comme tout un chacun ? N'est-ce pas une option vaguement raciste de penser le contraire et de publier des textes si simples qu'ils confinent au simplisme ? » C'est en général l'objection d'intellectuels.

On peut répondre plusieurs choses.

- Tout d'abord, il est indéniable que des étrangers n'ayant pas le français comme langue maternelle, Africains ou non Africains, sont capables d'apprendre cette langue et de la manier de façon beaucoup plus correcte que bien des Français. Mais combien sont-ils ? Nous l'avons dit dans l'introduction : une toute petite minorité.

- De plus, bien que la scolarisation se soit beaucoup développée, de nombreux élèves abandonnent leurs études avant la fin du cycle primaire. S'ils continuent à parler leur langue maternelle ou une autre langue africaine véhiculaire, ils oublient vite ce qu'ils ont appris. Pourtant, nous sommes de plus en plus confrontés à l'écrit, pour le courrier, les pancartes des bus, les affiches, les noms de rues dans les villes, les papiers d'état civil, les pièces justificatives de tous ordres... Nous l'avons vu, la poste, la santé, la police, l'administration, tous les services publics n'utilisent-ils pas le français ? Or, ceux qui l'ignorent ne peuvent être que soumis aux exactions, injustices, à l'arbitraire et au mépris. Ceci est monnaie courante.

Par contre, si l'on parvient à communiquer, ne serait-ce que de façon élémentaire, dans la langue du pouvoir dominant, il y a un tout premier pas vers la reconnaissance et le respect d'autrui.

Le français fondamental permet à ceux qui n'ont pas eu la chance de poursuivre leurs études de communiquer avec ceux qui détiennent une parcelle de pouvoir, de s'ouvrir au monde moderne, de mieux comprendre ce qui se passe autour d'eux, de lire le journal, de comprendre les émissions de radio ou de télévision.

- Dans le domaine religieux, comme dans d'autres domaines, ce niveau de langue donne accès à des documents qui restent d'ordinaire hermétiques pour ceux qui n'ont pas la chance de poursuivre des études secondaires ou supérieures. Or, de quel droit pouvons-nous priver des millions d'hommes et de femmes des connaissances ou des techniques qui nous ont permis d'être des citoyens ou des croyants à part entière ?

En général, ceux qui sont partisans d'un niveau de langue complexe pour les futurs lecteurs ont eux-mêmes bénéficié d'une formation poussée. Malheureusement, ils vivent assez loin du peuple et ne se soucient guère de lui transmettre quoi que ce soit. L'élitisme nous guette tous. Mais ainsi, l'on se condamne à garder pour soi ce qui serait nourriture et richesse pour d'autres, culturellement moins privilégiés.

- Et l'impérialisme culturel ?

Il existe des partisans sincères des langues africaines qui rejettent l'ancienne langue coloniale comme un moyen d'opprimer culturellement et économiquement les peuples qu'elle assujettit par la langue. Ces objecteurs parlent en général parfaitement le français et l'utilisent dans leur profession et leur vie quotidienne. Ils ont poursuivi leurs études dans cette langue et leurs articles sont écrits en français.

Il serait trop long de présenter leurs arguments qui, par bien des aspects, ne sont pas dénués de fondement. Mais dans la perspective qui est la nôtre, nous pouvons dire qu'en l'état actuel des choses, l'analphabétisme ou encore la méconnaissance de la langue officielle sont des facteurs indéniables de sous-développement et d'oppression. Dans la mesure où le français reste la langue officielle, il faut tendre à le pratiquer si l'on veut ne pas être marginalisé dans la cité. Certes, une langue n'est pas neutre et elle véhicule des idées et des valeurs qui peuvent déraciner culturellement les sociétés africaines traditionnelles et les déstructurer. Mais d'un autre côté, elle aide à ouvrir à la vie publique du pays, aux autres nations du continent et d'ailleurs, par le biais des mass media ou par tout autre moyen de communication qui atteint désormais les villages les plus reculés. Par exemple, le transistor pénètre toutes les forêts denses, mais toutes les langues ne peuvent être entendues lors des émissions. Celui qui connaît le français est relié au reste du monde grâce à cet outil.

- Notons aussi que le français fondamental n'est qu'un passage vers la traduction en langues nationales. A cause de la simplicité de sa structure et du caractère concret du vocabulaire sélectionné, la traduction simultanée est rendue possible. C'est un fait d'expérience. Il en va de même pour un document. S'il est particulièrement complexe sur le plan technique ou réflexif, on ne pourra pas passer directement dans la langue africaine du public-cible. Il faudra auparavant le traduire en français très simple. Ensuite, la traduction en langue nationale devient aisée. Nous l'avons constaté au Rwanda pour la gestion des Banques Populaires.

- Ne risque-t-on pas de trahir la Parole de Dieu ?

Certains chrétiens ont assimilé la parole de Dieu avec le lait de leur langue maternelle. Si l'on remplace un mot comme « grâce », « enfer », « crainte de Dieu » par un équivalent plus dynamique, toute leur théologie bascule et ils récusent ces efforts de simplification comme étant une trahison. Que l'on perde certaines nuances en passant du français complexe de la TOB, de la Bible de Jérusalem ou de Segond, au français fondamental, pourquoi le nier ? Mais pour le public visé, ces traductions sont aussi obscures que la nuit, et mieux vaut perdre une légère nuance que d'être atteint de cécité devant tout le paysage.

Comme le disait le Père Stanislas Lyonnet dès 1966 (11): « Une telle entreprise semblera à plus d'un une gageure... L'important est que le lecteur puisse avoir directement accès à la Parole de Dieu... Mettre l'Evangile dans le français le plus habituel, n'est-ce-pas dans une certaine mesure revenir de l'écriture à la parole ? Est-ce s'éloigner de l'enseignement oral de Jésus ? En tous les cas, Jésus a parlé pour se faire entendre de tous. Bien plus, encouragé par une lecture durant laquelle il n'aura rencontré aucune difficulté sérieuse, le lecteur sera tout prêt pour aborder des textes un peu plus difficiles, et peu à peu, comme à son insu, il découvrira les richesses de la Bible que tant de personnes ignorent encore. 'Les enfants demandent du pain' (12). Quel chrétien, quel catéchiste ne remercierait pas le Seigneur qu'il se fût trouvé quelqu'un pour le leur rompre ? »

Conclusion

- Le français fondamental est un outil commode pour permettre à des millions d'hommes et de femmes de communiquer, malgré la multiplicité des langues et des dialectes africains. Par là, ils peuvent exprimer ce qu'ils savent, éprouvent, décident et veulent et, en même temps, recevoir ce qui leur est transmis au niveau du village, des quartiers urbains, de la radio ou de la télévision. A une condition toutefois, c'est que les responsables de la communication acceptent de se plier à la discipline linguistique d'un français accessible aux masses populaires. Ce qui n'est pas toujours le cas. Cette remarque vaut aussi pour les journaux diffusés en français.

- Cet outil est destiné en priorité à ceux qui n'ont pas eu la chance de poursuivre de longues études dans la langue officielle. Ceux qui ont parcouru le cycle secondaire ou supérieur ont accès à des documents qu'ils déchiffrent avec plus ou moins de bonheur, rédigés en France ou dans d'autres pays francophones. Mais pour les autres, une presse et une littérature adaptées n'existent, ni dans leur langue qui est rarement transcrite, ni en français. Tous les alphabétiseurs le savent, il n'y a pas de documents de post-alphabétisation qui permettraient aux néo-alphabètes de progresser dans la langue qu'ils viennent d'apprendre.

- Le français fondamental est facilement traduisible en langues nationales. C'est donc un outil de formation et de travail. Ceci vaut aussi bien pour des documents techniques que pour les discours ou les émissions radiophoniques.

- Enfin, le français fondamental est un instrument de libération. La langue officielle est la langue de ceux qui ont le pouvoir. Et les analphabètes restent démunis face aux différentes instances qui régissent la vie sociale et politique du pays. Ils ne peuvent comprendre leurs messages ni se faire entendre de leur responsables. Comment dès lors participer en tant que citoyens à part entière aux efforts tentés un peu partout sur le continent pour lutter contre la famine, la maladie, la désertification, l'analphabétisme, l'injustice sous toutes ses formes ?

Et si la Parole de Dieu peut leur être communiquée dans ce niveau de langue, alors ils deviendront des vivants. Et « notre joie sera complète », car nous n'aurons pas trop obscurci la lumière. Le français fondamental est un chemin. Ce n'est pas un but en soi. Il est souhaitable que ceux qui le pratiquent se perfectionnent et atteignent un niveau de langue plus élevé. Mais tel quel, il peut déjà offrir de grands services (13).

11. Paroles du Christ, ISPC, Editions Africaines, Fayard-Mame, 1966

12. Lamentations 4.4.

13. NDLR: Il nous paraît utile de préciser, avec l'accord de Lydie Rivière, que la version biblique en français fondamental ne fait pas concurrence à celle en français courant, puisqu'elle se situe à un niveau de langage différent. D'ailleurs, Lydie Rivière se sert du français courant comme texte de base, en plus de la TOB, de la BJ ou de la version dite «à la Colombe ».

Jacques Hallaire

Trois problèmes de traduction

(Le Père Jacques Hallaire est *coordinateur de la traduction de la Bible en langue sara du Tchad.*)

D'après sa semence (Lévitique 27.16)

Ces mots traduisent, le plus littéralement possible, l'expression hébraïque *lepî zarahô* à laquelle correspond le grec de la Septante *kata ton sporon autou*. Il s'agit de la quantité de semence qui permet l'évaluation d'un champ que son propriétaire a consacré au Seigneur. L'expression a été rendue dans la Bible Segond par: « en rapport avec la quantité de semence » (Osty, écrit: « d'après la quantité de semence »). Cette façon de traduire est contestée par le Manuel du traducteur pour le livre du Lévitique qui la juge avec raison trop peu explicite pour être claire. La Bible en français courant a traduit: « d'après la quantité de grain qu'on peut y semer ». La TOB, un peu plus concise, a écrit: « en fonction de ce qu'on peut y semer ». Le texte devient ainsi beaucoup plus clair, mais il faut voir la suite de la phrase qui précise ce que l'on doit payer par rapport à la valeur du champ ainsi évaluée: 50 sicles d'argent par homer (450 litres) de semence d'orge, dit la TOB; 50 pièces d'argent pour 300 kg d'orge, dit le français courant.

Si de tels énoncés ne présentent pas de difficulté pour des citadins peu au courant des problèmes agricoles, il n'en sera pas de même des cultivateurs africains qui liront cela. Sans connaître l'orge, ils l'estimeront, sans se tromper beaucoup, comparable à leur sorgho; et comme les techniques agricoles en beaucoup de régions d'Afrique ne diffèrent guère de celles utilisées aux temps bibliques, l'Africain vivant dans le monde rural percevra de façon assez exacte les surfaces qu'il était possible à une famille israélite ordinaire d'ensemencer: entre deux à six hectares, que les nécessités de l'assolement obligent à répartir en plusieurs champs. Il faut environ 4 kg de sorgho pour ensemencer un hectare. Le champ qui aurait besoin de 300 kg de graines pour être ensemencé aurait donc une superficie de 75 hectares. Peut-être y a-t-il eu, à certaines époques d'Israël, de grands propriétaires possédant de tels champs. Mais ce n'est pas pour eux que notre texte du Lévitique a été rédigé. Son énoncé, tel que les traductions indiquées ci-dessus nous le donnent, nous plonge dans l'in vraisemblance.

Y a-t-il une autre manière de comprendre l'expression? Le Manuel du traducteur nous donne pour le verset 30 du même chapitre du Lévitique, une indication intéressante à propos du mot *zérâh*, la semence: « Il désignait à l'origine le grain qu'on semait; mais il a souvent pris le sens de 'grain récolté'. » Ceci pour justifier le mot « produit » utilisé dans ce verset pour traduire *zérâh* en français courant - « On devra consacrer au Seigneur un dixième des produits de la terre et des fruits des arbres ».

Dans ce même livre du Lévitique, les versets 37 et 38 du chapitre 11 nous donnent de façon très claire les deux sens du mot *zérâh*. Le v. 37 nous parle de la semence à semer *zérâh zèrouah* que l'on distingue d'une autre (v. 38) sur laquelle on a versé de l'eau dans un but évidemment culinaire (mises à tremper pour être consommées, dit le français courant). Les dictionnaires indiquent d'autres cas de ce sens de *zérâh* en dehors du Lévitique. Signalons par exemple: « Il lèvera la dîme sur vos grains et sur vos vignes » (I S 8.15). « Compteras-tu sur lui pour rentrer ton *grain* et pour engranger ta récolte? » (Jb 39.12).

Il semble donc qu'il n'y ait aucune difficulté à admettre que *zérâh* puisse avoir le sens de grains récoltés en Lv 27.16. Mais à ma connaissance, qui se limite au français, seule la Bible de Jérusalem a adopté ce sens: « L'estimation sera faite en fonction de son produit ». Et encore a-t-elle cru bon de signaler en note qu'on peut comprendre aussi: « En fonction de la semence qu'elle peut recevoir ». Si l'on adopte le sens qui paraît s'imposer, le champ évalué à 50 pièces d'argent serait celui qui fournit 300 à 400 kg d'orge par an. Il faudrait 4 ou 5 champs de cette importance pour nourrir une famille pendant un an. Ses dimensions correspondent à ce qu'un paysan moyen pourrait vraisemblablement consacrer au Seigneur.

Revenants et esprits

Nous traduisons de cette façon, d'après la TOB, l'expression: 'ôb weyidehonî qui revient 11 fois (avec quelques variantes suivant les contextes) dans la Bible Lv 19.31; 20.6; 20.27; Dt 18.11; 1 S 28.3; 28.9; 2 R 21.6; 23.24; 2 Ch 33.6 Es 8.19; 19.3. Tous ces textes envisagent de façon théorique certaines formes de divination et nous donnent la législation qui les concerne.

A propos de Lv 19.31, une note de la TOB explique que l'expression traduite par « revenants et esprits » désigne aussi bien les puissances que l'on évoque que ceux par l'intermédiaire desquels on les évoque: nécromanciens et devins. Une autre note de la même TOB sur 1 S 28.3 nous dit que la signification précise de ce couple de mots hébreux est discutée et que peut-être il désigne les instruments du nécromancien prohibés par toute la loi. Le Manuel du traducteur pour le livre du Lévitique déclare, à propos de Lv 19.3 1, que le rapprochement des deux termes en hébreu vise à un effet cumulatif et généralisateur plus qu'à la distinction entre deux catégories bien délimitées d'esprits ou de devins. Par

contre, l'Hebrew and English Lexicon of the Old Testament de Gesenius, Robinson, Brown, nous inclinerait à distinguer nettement les deux termes. Le mot 'ôb que l'on trouve 4 fois seul, en particulier à propos de la nécromancienne d'En-Dor (1 S 28.7-8 ; 1 Ch 10.13) y désigne, sans conteste possible, le mort ou la personne à travers laquelle le mort entre en communication avec les vivants. La Septante le traduit parfois *eggastrimuthos*, ventriloque, et ce terme serait compris immédiatement dans les civilisations africaines où ce genre de divination est pratiqué encore couramment. Il faut obligatoirement passer par un intermédiaire pour entrer en relation avec les morts et cet intermédiaire est le plus souvent une femme. Généralement elle pose un van par terre, l'ouverture vers le bas, et se tient à proximité. On entend une voix caverneuse qui semble sortir du van, et l'on pense que c'est le mort qui parle et répond à la consultation. En réalité, le son vient de la femme qui est ventriloque. Les gens ne sont pas dupes, mais ils pensent que par l'intermédiaire de la nécromancienne c'est vraisemblablement le mort qui s'exprime.

Le second mot, *yidehonî*, que la TOB traduit par esprit dans le Lévitique, est un dérivé du verbe *yadah* connaître. Le lexique ci-dessus mentionné le traduit par « esprit familier » et ne l'assimile pas à l'esprit des morts. Pour sa compréhension, il renvoie à Ac 16.16, où il est question d'une jeune servante qui a un « esprit python ». Il s'agit d'un esprit divinateur qui est peut-être lié au serpent de Delphes, mais semble sans rapport avec les défunts. Avec l'esprit divinateur, nous retrouvons une notion très familière aux cultures africaines. Elles connaissent des esprits, distingués nettement des morts et qui parfois s'emparent brusquement d'une personne, le plus souvent d'une femme. Cette prise de possession brutale coupe celle qui la subit de ses relations avec les autres, lui fait faire des actes étranges ou la met en état de prostration. Il faut accomplir certains rites pour qu'elle s'habitue à l'habitation de l'esprit. Elle retrouvera peu à peu son équilibre et elle aura désormais, grâce à celui qui vit en elle, le pouvoir de connaître ce qui est caché aux simples mortels ; elle mettra ce don au service de ceux qui viendront la consulter (1). Habituellement elle utilisera, pour capter la communication de son esprit divinateur, un instrument, calebasse remplie d'eau, petite botte d'herbe utilisée couramment comme balai, etc.

Dans nos civilisations occidentales où la possession par un esprit divinateur ne se rencontre plus guère, on sera porté à assimiler le second mode de divination mentionné par nos textes bibliques au premier et à les désigner tous deux par un seul terme assez vague, comme fait le français courant : « Ne cherchez d'aucune manière à entrer en contact avec les esprits des morts. » Par contre, dans une traduction faite en Afrique, il sera fort tentant de faire correspondre aux deux mots hébreux que la Bible joint habituellement ces deux types de divination qui sont encore très vivants dans les cultures du pays. Il faudrait évidemment y renoncer si les spécialistes pouvaient nous démontrer avec une dose suffisante de probabilité que la seconde forme mentionnée est, comme la première, une évocation des morts. Sinon il serait sans doute préférable, même en français, de distinguer ces deux façons d'entrer en contact avec les puissances invisibles. Dans le cas où les mots désignent non ces puissances, mais les spécialistes qui entrent en contact avec elles et transmettent leur message à ceux qui les consultent, on peut parler de nécromanciens et de devins comme fait la TOB (2 R 21.6 ; 23.24 ; 2 Ch 33.6 ; Es 8.19 ; 19.3) ; mais le terme employé par la Segond pour désigner les devins : « ceux qui prédisent l'avenir », ne semble pas très heureux. On ne consulte pas les devins seulement pour connaître l'avenir. En Afrique, on va les trouver beaucoup plus souvent pour savoir la cause d'un événement qui nous touche, heureux et surtout malheureux, qui est déjà passé : qu'est-ce qui a provoqué la mort ou la maladie de tel parent ? Pourquoi est-ce que je n'attrape plus de gibier à la chasse ou ne fais-je plus que de mauvaises récoltes ? Qui m'a volé mon argent ? etc.

Comme le berger sépare les moutons des chevreaux

Jusqu'à une époque très récente, le grand récit du jugement dernier en Mt 25.31-46 commençait, dans nos traductions françaises, par une évocation des brebis et des boucs, ces derniers étant considérés comme le symbole des réprouvés, des diaboliques. Il a

1. On a une bonne description de cette possession par l'esprit de divination dans le livre de Claude Pairault, Boum-le-Grand, village d'Ivo, Paris, Institut d'ethnologie, 1966, pp. 258 et ss.

fallu les travaux de Jeremias sur les paraboles pour nous libérer de cette image. Le grand exégète a montré que Jésus rappelait tout simplement ce qui se passe chaque soir dans les villages de Palestine. On ramène moutons et chèvres qui ont pâturé ensemble dans la campagne. Les chèvres, plus sensibles au froid, doivent être enfermées dans des étables, tandis que les moutons, plus robustes, restent dehors, d'où la séparation que le berger doit opérer. Depuis ces explications, les nouvelles traductions, comme la TOB ou le français courant, ne parlent plus de boucs (dont il n'est pas question dans le texte de Matthieu) mais de chèvres. Cette traduction n'est cependant pas encore exacte. Car le mot grec utilisé par l'évangile ne désigne pas la chèvre, mais le chevreau *eriphon* et même, au moins au v. 33 (il y a incertitude textuelle au v. 32), le petit chevreau (eriphion diminutif de *eriphon*). Le mot *eriphon* ne se retrouve qu'une autre fois dans le Nouveau Testament, en Lc 15.29, et personne ne le traduirait autrement que par chevreau : « Tu ne m'as jamais donné un chevreau pour festoyer avec mes amis. » Le mot se trouve plusieurs fois dans la Septante, en particulier au ch. 12 de l'Exode, pour désigner le caprin mâle âgé d'un an qu'on peut sacrifier pour la Pâque. Et là aussi il est toujours désigné en français comme un chevreau.

La répugnance des traducteurs à parler des chevreaux en Mt 25 se comprend aisément. Si le mot bouc évoque facilement un personnage antipathique, on regardera au contraire le petit chevreau avec bienveillance et

attendrissement, on répugnera à y voir l'image des damnés. L'exposé de Jeremias, par ailleurs si satisfaisant, ne donne pas, à ma connaissance, d'explication sur le fait que le texte parle de chevreaux et non de chèvres. Mais quand j'ai exposé le problème à des cultivateurs Sara qui, comme les Israélites, élèvent ensemble des moutons et des chèvres, ils ont compris immédiatement pourquoi le terme qui s'imposait était le mot chevreau. Eux aussi doivent, à certaines époques, effectuer chaque soir l'opération qui consiste à enfermer les chèvres et laisser les moutons dehors. Parmi les caprins, les animaux adultes connaissent la manœuvre et rentrent d'eux-mêmes à l'étable. Seuls les jeunes restent dehors et c'est eux que le berger doit séparer des moutons.

Je pense qu'il serait donc souhaitable que le texte de Matthieu soit traduit enfin de façon exacte. Cela exigerait une note explicative qui pourrait paraître excessive pour un détail aussi mineur. Elle nous rappellerait cependant que Jésus, au moment même où il révèle sa seigneurie universelle sur l'humanité, est aussi celui qui connaît avec précision les plus humbles activités des plus petits d'entre ses frères .

Eugène A. Nida

L'établissement de principes et de méthodes de traduction

Le Dr. Eugène Nida a été jusqu'à récemment le coordinateur des recherches en matière de traduction de l'ABU et le directeur du Département de traduction de la Société biblique américaine. Il est actuellement retraité. Son article a paru en anglais dans The Bible Translator (Vol. 33, n° 2, avril 1982, p. 208-213). Traduction: Monique Freiberg.

A côté de la sélection des membres d'une équipe de traduction, le facteur le plus important, pour obtenir une excellente traduction, est l'établissement de principes et de méthodes clairement définis. C'est indispensable si l'on veut que les membres de l'équipe sachent comment tout s'agence. Si tel n'est pas le cas, l'équipe aborde chaque nouveau problème comme s'il était sans rapport avec le reste du texte. Sans principes et méthodes précis, les résultats des travaux d'un comité seront presque certainement dépourvus de cohérence, parce que les décisions de traduction auront été prises une à une et non à la lumière d'accords de base sur le type de version attendu. En revanche, s'ils sont équipés d'un ensemble pratique et utile de principes et de méthodes, les membres d'une équipe non seulement savent comment aborder leur travail, mais lorsque surgissent des divergences d'opinion, ils peuvent discuter sur la base des principes sans avoir à s'opposer les uns aux autres.

L'efficacité de principes et de méthodes appropriés a très bien été démontrée lors de la mise en œuvre du Programme d'analyse textuelle de l'Ancien Testament, un programme de l'Alliance biblique universelle visant à examiner tous les problèmes textuels les plus importants de l'Ancien Testament hébreu. Dès le tout début, le comité avait mis au point et établi une série de principes directeurs qui ont été suivis systématiquement tout au long du programme. Grâce à cela, le comité a été en mesure de prendre des décisions sur un peu plus de 5 000 problèmes textuels différents au cours de dix sessions de quatre semaines chacune. Après s'être mis d'accord au préalable sur leurs principes et méthodes de base, les membres du comité se sont, en fait, si souvent trouvés en parfait accord sur divers problèmes et questions qu'ils ont commencé à se demander s'il y avait quelque chose d'anormal. Ils avaient le sentiment étrange que des spécialistes devraient plus s'affronter qu'ils ne le faisaient ! Pourtant, combien ceci est préférable à ce qui se passe si souvent quand il y a constamment des impasses, des compromis au jour le jour, de nombreux retards et des changements de personnel si fréquents que, dans de nombreux cas, le comité qui termine le travail se compose en grande partie de personnes qui n'ont pas pris part aux débuts du programme. Avec le désavantage supplémentaire que les nouveaux arrivants se sentent parfois obligés de changer radicalement les traductions sur lesquelles les membres précédents du comité s'étaient mis d'accord.

Les principes de base

Mais quels sont les principes qui permettent d'établir une base satisfaisante pour l'élaboration d'une traduction, et comment les mettre au point ? Généralement, ces principes comportent trente à cinquante points relatifs au programme de traduction envisagé, et ils tentent de couvrir tout l'éventail des problèmes de traduction qui risquent de se présenter. Il existe cependant au départ cinq questions fondamentales qui doivent avoir reçu une réponse réaliste dans le cas de n'importe quelle version ; l'on peut y ajouter un certain nombre de matières supplémentaires qui doivent être soigneusement étudiées à cause des différences considérables que comportent les diverses langues dans lesquelles on traduit.

Les questions fondamentales exigeant des principes clairement fixés sont celles du texte, de la base exégétique, du niveau de langue, du choix entre l'équivalence formelle ou dynamique et du choix entre la révision ou la nouvelle traduction.

Sans un accord sur le texte grec ou hébreu à suivre, l'équipe de traduction va errer pendant des années. La plupart des traducteurs acceptent sans réticences le texte du Greek New Testament, publié par l'Alliance biblique universelle, comme base de traduction. Pour l'Ancien Testament, le texte massorétique publié dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia est généralement accepté de la même façon. Mais les problèmes textuels ne sont pas aussi nettement résolus que ne pourrait l'impliquer cette situation, parce qu'il existe des variantes textuelles importantes dans les textes des deux Testaments. En ce qui concerne le Nouveau Testament, la plupart des équipes de traduction en sont arrivées à la conclusion qu'une leçon qui mérite l'appréciation A ou B de la part du comité d'édition doit certainement être retenue. (La cote des variantes A, B, C, D est présentée dans l'appareil critique du texte du Nouveau Testament grec). Mais pour certaines variantes qui ne sont cotées que C ou D, il se peut qu'une équipe préfère une leçon marginale à celle figurant dans le corps du texte grec. De tels écarts par rapport au texte doivent être clairement signalés en note. En ce qui concerne l'Ancien Testament hébreu, les décisions prises par le comité du Programme d'analyse textuelle de l'Ancien Testament doivent retenir toute l'attention des traducteurs et il est probablement nécessaire qu'ils adoptent la même attitude à l'égard de la cote A, B, C, D. Un tel principe ne doit pas être considéré comme une « loi des Mèdes et des Perses qui ne peut être modifiée » , mais il est certain qu'un accord général sur une base textuelle est indispensable à l'efficacité d'un travail d'équipe.

Disposer d'un principe relatif à une base exégétique est particulièrement important pour une équipe de traduction qui n'est pas composée d'experts susceptibles de mesurer toutes les implications des diverses positions adoptées par différents spécialistes. Dans un certain nombre de cas, ce sont des traductions dans des langues importantes (habituellement des versions de la Bible connues et largement acceptées) qui ont été choisies pour servir de base exégétique à la traduction. Dans d'autres cas, ce sont certains commentaires qui ont été sélectionnés ; quoi qu'il en soit, il importe de se référer constamment à des commentaires scientifiques. Il n'est pas nécessaire que les équipes de traduction se conforment dans chaque cas au principe généralement accepté d'une base exégétique, mais sans un accord global sur l'approche exégétique à adopter vis-à-vis des différentes interprétations, l'équipe court le risque de s'embourber des années durant.

Il est indispensable de s'accorder sur le type ou niveau de langue. Par exemple, la version envisagée doit-elle être de niveau littéraire ou liturgique ? Doit-elle être actuelle ou traditionnelle ? Doit-elle être rédigée dans la langue courante, intermédiaire entre le littéraire et le familier ? Sans accord préalable sur ce sujet, les traducteurs poursuivront souvent des objectifs divergents, et au cours des discussions concernant le style, les membres de l'équipe auront fréquemment des dialogues de sourds.

Il est erroné de supposer que des traductions à correspondance formelle (mot à mot) ou à équivalence dynamique (selon le sens) ne peuvent être réalisées qu'à un seul niveau de langue. Les deux types de traduction peuvent être élaborés à divers niveaux. Toutefois, il est indispensable que les personnes chargées du premier jet d'une traduction sachent exactement le type de version qu'elles tentent de réaliser. S'efforcent-elles, par exemple, de suivre d'aussi près que possible la structure des langues originales dans le vocabulaire et la grammaire ? Ou essaient-elles d'exprimer le sens du texte de façon que ceux qui le reçoivent puissent apprécier pleinement la manière dont le texte original a été compris par ceux qui l'ont lu et entendu lire pour la première fois. Enfin, il est important que les membres de l'équipe s'accordent sur la question de savoir si la traduction ne doit être que la révision d'un texte existant ou une traduction entièrement nouvelle. Habituellement, il est plus aisé de faire accepter une nouvelle traduction qu'une révision. Lorsqu'une Bible est révisée, le public craint souvent qu'on soit en train de « changer la Parole de Dieu » . En général, le public est plus prompt à accepter une nouvelle traduction, peut-être parce qu'il n'est pas aussi aisé de comparer la nouvelle traduction à ce qui existe déjà. En outre, il est souvent beaucoup plus facile pour une équipe de réaliser une nouvelle traduction que de retravailler un texte existant, surtout s'il est nécessaire de modifier dans une large mesure le style littéraire de la version traditionnelle.

Où d'autres principes peuvent s'avérer nécessaires

En plus de ces cinq questions importantes qui nécessitent la détermination de principes clairs, il existe un certain nombre d'autres facteurs à prendre en considération. Par exemple, ces principes doivent couvrir la manière dont la poésie de la Bible doit être traduite. Le parallélisme si caractéristique de la poésie hébraïque doit-il être maintenu, ou ce type de parallélisme semblera-t-il une répétition inutile dans la nouvelle langue ? Quels seront, en outre, les types de passages de la Bible à rendre comme poésie ? Il serait certes erroné de supposer que tout ce qui est imprimé comme de la poésie dans une Bible hébraïque doit être reproduit comme poésie dans une autre langue, parce que la nature et la fonction de la poésie diffèrent beaucoup d'une langue à l'autre.

Comment traitera-t-on les citations directes ? Devront-elles normalement être transformées en citations indirectes ? Ou les citations indirectes devront-elles fréquemment être modifiées pour devenir directes ? Un problème qui nécessite une

attention spéciale est celui de la méthode à suivre lorsqu'il y a plusieurs niveaux de citations directes, emboîtés l'un dans l'autre.

Un autre problème particulièrement épineux est celui qui concerne l'usage des pronoms personnels, surtout dans les passages des écrits prophétiques où il est difficile, voire impossible de déterminer si c'est Dieu ou le prophète qui parle.

Les passages parallèles présentent également des problèmes importants. Le traducteur consciencieux ne voudra pas rendre les passages parallèles plus parallèles qu'ils ne le sont dans le texte original ; mais quelles libertés peut-il se permettre face aux désaccords qui apparaissent entre des passages de ce genre ? Ces derniers ne doivent sûrement pas être représentés comme plus divergents qu'ils ne le sont vraiment.

La longueur générale des phrases peut aussi poser un problème grave, surtout dans le Nouveau Testament où certaines phrases grecques se composent d'une centaine de mots ou plus. Toutes les langues supportent de longues phrases. Mais les types de longues phrases et leur complexité varient beaucoup d'une langue à l'autre. Dans les Epîtres, les longues phrases doivent fréquemment être découpées en phrases plus courtes ; en revanche, dans de nombreux autres cas, des séries de phrases courtes en grec ou en hébreu peuvent être plus parlantes si elles sont combinées de façon à être conformes au style normal dans la nouvelle langue. Toutefois, la longueur de la phrase n'est pas un facteur aussi important que la complexité des phrases.

Le système d'écriture peut aussi poser des problèmes en traduction, surtout dans les questions de translittération de noms propres. Et quelques principes directeurs concernant la ponctuation peuvent s'avérer extrêmement utiles à toute équipe qui s'efforce de collaborer à la mise au point d'un texte cohérent.

L'attitude à adopter en matière de notes marginales est toujours controversée. Dans quelle mesure les variantes de traduction du texte doivent-elles être mises en note ? Et comment traiter les variantes textuelles qui existent dans les manuscrits en langues originales, les jeux de mots, les différences culturelles, le contexte historique ? Voilà des matières qui doivent toutes être mentionnées de façon brève et précise en note. Toutes ces notes marginales doivent être rédigées au fil de l'avancement des travaux de traduction. En fait, le type de traduction présenté dans le texte suppose souvent la présence de notes explicatives en bas de page et dépend de la nature de ces notes.

Les principes directeurs doivent aussi couvrir les suppléments d'information tels que les introductions, les index, les tables des poids et mesures, les tables historiques, les cartes géographiques et les listes de mots. Si ces matériaux complémentaires peuvent être préparés après que le texte a été établi en bonne partie, il n'en reste pas moins que leur nature et leur nombre doivent être clairement présents à l'esprit au cours des travaux de traduction.

L'élaboration des principes

Décrire le type de principes directeurs à établir est une chose, mais déterminer la façon de les mettre au point en est une tout autre. Il ne convient jamais qu'une équipe de traduction emprunte directement une série de principes issue de l'expérience d'une autre équipe et la reprenne à son compte. Et des principes de ce genre ne doivent pas être simplement imposés à une équipe de traducteurs par un comité consultatif. Si l'on veut des principes valables et une équipe de traducteurs qui les applique, il importe que ce soit l'équipe elle-même qui les mette au point. La fixation de ces principes doit, bien sûr, être réalisée en étroite collaboration avec le conseiller en traduction chargé de guider le programme, et ces principes et façons de procéder doivent être soigneusement révisés par la ou les société(s) biblique(s) qui patronne(nt) la traduction. Des discussions générales préliminaires relatives au type de traduction voulu doivent aussi être organisées. Mais la mise au point concrète des principes n'est possible que par référence au travail concret effectué sur des passages sélectionnés. Par exemple, lors d'une session initiale d'au moins deux ou trois semaines, une équipe de traduction peut accorder toute son attention à un certain nombre de passages types de la Bible, et sur la base de ceux-ci, élaborer une déclaration définitive sur la nature de la traduction envisagée. Voici une série de passages qui ont fréquemment été utilisés pour ce type de démarches initiales Genèse 1-2 ; Exode 20 ; Ruth ; Job 31 ; Psaumes 1, 23, 90 ; Proverbes 15 ; Esaïe 53 ; Cantique des Cantiques 1 ; Ezékiel 1 ; Matthieu 5-7 ; Luc 1 ; Actes 17 ; Romains 1 ; 1 Corinthiens 13 ; Ephésiens 1 et Hébreux 1.

Lorsque l'équipe étudie ces divers passages, des problèmes types surgiront inévitablement. Il appartient alors dans une large mesure au conseiller en traduction d'aider l'équipe à mettre au point les principes qui s'appliquent dans chaque cas. Plus tard, tous les différents principes peuvent être agencés systématiquement pour couvrir divers aspects et facteurs de la traduction. Il est toutefois indispensable que les membres de l'équipe de traduction élaborent eux-mêmes ces principes, parce qu'il importe qu'ils sentent que les principes auxquels ils se soumettent sont le fruit de leurs propres décisions et idées. Ce n'est que sur cette base que les membres de l'équipe sont susceptibles de suivre réellement ces principes. S'ils les mettent eux-mêmes au point, cela signifie aussi qu'ils se les rappelleront mieux, ainsi que leurs implications. Une autre raison particulièrement importante pour laquelle une équipe de traduction doit élaborer ses propres principes, c'est qu'à ce moment-là, l'équipe reconnaît les types de contextes dans lesquels ces principes sont applicables. L'importance de l'élaboration des principes par les traducteurs eux-mêmes est bien illustrée par ce qui s'est produit dans un cas, lorsque le secrétaire exécutif d'une société biblique avait envoyé à une équipe de traduction

latino-américaine une excellente série de principes pour les guider dans leurs travaux. Il semble que le document présentant ces principes ait été rapidement parcouru par les membres de l'équipe avant d'être placé dans un dossier. Trois ans plus tard, pas un seul membre de l'équipe ne se souvenait de la teneur de ces principes ni même de l'endroit où la liste avait été classée !

Une série satisfaisante de principes mise au point par une équipe de traduction et ensuite appliquée consciencieusement par chaque membre peut réduire la durée totale du travail d'au moins vingt-cinq pour cent et élève la qualité et la cohérence de sa traduction de bien plus de cinquante pour cent.

Les méthodes de travail

Aussi importants soient-ils, les principes de traduction ne suffisent pas seuls. Il faut accorder toute son attention aux méthodes à utiliser. Il est important, pour une équipe de traduction, de réfléchir à l'ordre dans lequel différents livres à traduire seront abordés. Et ceci dépend largement de l'expérience et de la compétence des différents membres de l'équipe. Par exemple, c'est normalement une erreur pour n'importe quelle équipe d'entamer une nouvelle traduction du Nouveau Testament par l'évangile de Jean, parce qu'il s'agit vraiment là d'un des livres les plus difficiles de tout le Nouveau Testament. On presse souvent les équipes de traduction de l'Ancien Testament de commencer par les Psaumes, afin que le public dispose d'un Nouveau Testament avec Psaumes. Mais il s'agit souvent là d'une erreur très grave, parce que les Psaumes comportent un grand nombre de problèmes de traduction difficiles. L'équipe de traduction a besoin de l'expérience acquise en travaillant sur d'autres types de textes avant de s'atteler à un livre aussi redoutable que celui des Psaumes.

Il importe aussi de déterminer une méthode claire en ce qui concerne l'attribution de divers livres à traduire aux différents membres de l'équipe. Il est évident que cette répartition ne dépend pas seulement des aptitudes de chacun des traducteurs, mais aussi de leurs intérêts. Il ne faut pas non plus procéder à toute la répartition dès le début, parce qu'il ne doit être permis à aucun membre de l'équipe de considérer un livre particulier comme sa propriété privée. Il importe que tous les traducteurs tiennent constamment compte du fait que c'est l'équipe en tant que telle qui est chargée de l'ensemble du programme de traduction. Il faut déterminer les attributions de temps en temps, selon la qualité du travail réalisé par les divers membres de l'équipe et la vitesse à laquelle le programme progresse.

Il convient aussi de s'accorder sur les diverses phases des travaux, comprenant : (1) le premier jet, (2) sa révision par d'autres membres de l'équipe, (3) l'examen par l'auteur de la traduction des suggestions qui lui ont été faites, (4) la discussion des divergences de vue lors des sessions par équipe, (5) une nouvelle dactylographie, (6) la soumission aux réviseurs et aux conseillers, (7) l'étude par les auteurs de la traduction des réactions des réviseurs et conseillers et (8) la révision par l'équipe. Il peut y avoir des phases supplémentaires, selon la complexité du travail et la place qu'occupent les réviseurs, conseillers et stylistes dans ce programme.

Il est souvent nécessaire de mettre au point des méthodes spéciales pour la préparation des informations complémentaires, surtout si l'équipe de traduction entend tenir compte des suggestions des réviseurs et des conseillers pour les notes marginales, les index et les listes de mots.

Le stade extrêmement important de la préparation du manuscrit définitif (la forme sous laquelle la traduction va être soumise à l'imprimeur) est en grand danger d'être négligé. A ce stade, les membres de l'équipe risquent d'être négligents à cause de la lassitude engendrée par des mois de dur labeur. Il est souhaitable de faire appel, chaque fois que possible, à une personne compétente extérieure à l'équipe pour lire tout le manuscrit et y vérifier la cohérence, l'exactitude grammaticale et la régularité de style. Cette personne découvrira souvent des traductions qui peuvent avoir deux sens, des expressions qui sonnent mal et d'autres défauts qui ont échappé aux membres de l'équipe parce qu'ils connaissent trop bien le texte.

Conclusions

Il est évident qu'une liste de principes et de méthodes n'est jamais définitive. Il est toujours possible d'introduire des modifications, mais il importe de n'y procéder qu'après un examen approfondi et pour de très sérieuses raisons. Si une modification est apportée aux principes et méthodes, tous les membres de l'équipe doivent savoir exactement à partir de quel moment elle doit être appliquée et tous les travaux antérieurs doivent être soigneusement passés en revue à la lumière des principes et méthodes révisés. Tous les principes et méthodes adoptés par le comité, tant ceux qui ont été fixés au début des travaux que tous les changements ou modifications adoptés par la suite doivent être soumis aux sociétés bibliques concernées ; et les sociétés et l'équipe doivent être d'accord sur le fait que ces principes et méthodes seront ceux qui guideront le travail. Si tel est le cas, l'équipe de traduction sera parée contre les critiques négatives. Si l'équipe se fait attaquer pour la façon dont elle a rendu un passage, elle peut s'appuyer sur les principes et méthodes convenus pour fournir une justification de la traduction. De plus, un énoncé clair de ces principes et méthodes peut être extrêmement précieux pour aider les réviseurs et les conseillers à comprendre la nature de la traduction et à déterminer de quelle façon ils peuvent faire des suggestions utiles.

Un ensemble approprié de principes et méthodes s'est avéré indispensable pour le travail de traduction. C'est pourquoi les responsables des travaux de traduction appuyés, par l'Alliance biblique universelle ont convenu de ne donner le feu vert à aucun projet de traduction avant qu'un ensemble satisfaisant de principes directeurs, fruit d'un consensus, soit adopté .

CAHIERS DE TRADUCTION BIBLIQUE N° 11

Pour traduire le livre de Malachie

Quelques suggestions

Malgré sa brièveté, le livre biblique de Malachie présente plusieurs problèmes, à différents niveaux, auxquels les exégètes tentent de trouver des réponses satisfaisantes : identité du prophète, époque à laquelle s'est déroulé son ministère, qualité du texte transmis, structure de l'ouvrage, par exemple.

Les traducteurs de la Bible sont, bien sûr, confrontés aux mêmes problèmes, mais en raison de la spécificité de leur travail, ils ne leur reconnaissent pas toujours la même importance ; que « Malachie » ait été, historiquement, le nom personnel du prophète, ou qu'il ait été une simple appellation (« mon messager », voir 3.1) n'a pas d'incidence fondamentale sur la traduction du texte. Par contre les traducteurs se doivent d'attacher davantage d'importance à certains aspects du texte qui peuvent paraître secondaires aux exégètes.

La construction de l'ouvrage, le recours à certains procédés stylistiques de l'hébreu qui n'ont pas forcément leur équivalent dans d'autres langues, doivent être examinés avec grand soin par ceux qui ont pour tâche de faire passer le message de Dieu d'une langue dans une autre.

Les lignes qui suivent visent à donner aux traducteurs de ce livre un certain nombre d'informations sur la forme du texte original de Malachie, pour leur permettre de mieux transposer dans leur langue, par équivalence fonctionnelle, le sens véhiculé par le texte hébreu.

Structure du texte

La plupart des commentateurs modernes (1) et des traducteurs sont d'accord sur le découpage du texte, selon le plan suivant, en six discours principaux

A) 1.1	Titre général
B) 1.2-5	1 ^{er} discours
C) 1.6-2.9	2 ^e discours
D) 2.10-16	3 ^e discours
E) 2.17-3.5	4 ^e discours
F) 3.6-12	5 ^e discours
G) 3.13-21	6 ^e discours (2)
H) 3.22-24	Conclusion ou appendice

Cinq de ces six discours prophétiques (B-C-E-F-G) sont caractérisés par un début analogue, ayant la forme d'un dialogue entre le prophète et ses interlocuteurs israélites. A une affirmation de principe, irréfutable, du prophète, une affirmation dont devrait découler automatiquement une conséquence inéluctable, un interlocuteur plus ou moins anonyme (un « on » , voir 1.2) répond par une objection ou une question insidieuse; cela permet au prophète de préciser sa pensée et de développer son message (3). Le troisième discours (D) fait exception en ce sens qu'il ne débute pas par un dialogue formel ; pourtant l'on trouve quand même dans la bouche du prophète une affirmation liminaire (sous forme de deux questions rhétoriques négatives : « N'avons-nous pas... ? N'est-ce pas... ? » Réponse attendue: « Bien sûr que si! ») suivie d'une véritable question portant sur l'attitude des Israélites (tous les Israélites, y compris le prophète: « Pourquoi sommes-nous... ? ») qui est en contradiction avec ce qui devrait normalement découler de l'affirmation de départ.

On a donné à ce procédé littéraire diverses appellations : « dispute » ou « controverse » suggèrent la vivacité d'échange des idées, bien qu'ils évoquent aussi une animosité entre les deux parties qui n'est pas un élément

1. * CHARY, Th. - Aggée, Zacharie, Malachie. - Paris: Ed. Gabalda, 1969. - (Sources bibliques). * GELIN, A. - « Aggée, Zacharie, Malachie » , in La Sainte Bible [Bible de Jérusalem en fascicules, 2^e éd.]. - Paris: Ed. du Cerf, 1951. * HORST, Fr. - « Maleachi », in Die zwölf kleinen Propheten. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1954'. - (HAT 14). * RUDOLPH, W. - Haggai, Sacharja, Maleachi. Gütersloh: G. Mohn, 1976. -(KAT; 13,4). * SMITH, J.M.P. - A critical and exegetical commentary on the book of Malachi. -Edinburgh: T. & T. Clark, 195 1. - (ICC). * VUILLEUMIER, R. - « Malachie », in AMSLER et al. Aggée, Zacharie, Malachie. - Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 198 1. (CAT; 11c).

2. Nous suivons la numérotation des chapitres et versets qui est celle du texte hébreu, comme elle est représentée par exemple dans la Traduction Œcuménique de la Bible, la Bible en français courant, la Bible du rabbinat français, la Bible de Jérusalem ou la Nouvelle Segond révisée. La version synodale, celle de Maredsous, la Version Segond (révision de 1910, et nouvelle révision de Genève, 1975), à la suite de la Vulgate, font de 3.19-24 un chapitre supplémentaire 4.1-6.

3. Comparer un dialogue de même type entre Jésus et Nicodème au début de Jean 3.

constitutif du genre ; « discussion » rappelle le côté malgré tout « fair-play » de la conversation ; « dialogue catéchétique » souligne que le procédé vise d'abord à instruire les destinataires du message (les catéchismes d'autrefois se présentaient généralement sous forme de questions et de réponses à mémoriser).

Identification des interlocuteurs dans le texte hébreu

Comme cela se produit fréquemment dans les livres prophétiques, il est parfois difficile, dans le livre de Malachie, de dire à coup sûr qui parle à qui. Quelquefois le prophète s'identifie tellement bien avec le message de celui dont il est le porte-parole, que son « je » se confond avec le « je » de Dieu lui-même; par ailleurs, le destinataire du message est souvent clairement déterminé, soit comme les Israélites en général, soit comme les prêtres en particulier; mais dans certains cas, il est malaisé de trancher en faveur d'une solution ou de l'autre.

Dans le paragraphe suivant, nous présentons l'analyse formelle des trois chapitres de Malachie, pour indiquer, verset par verset, qui parle à qui.

Clé de lecture :

- le locuteur précède la barre oblique / le destinataire la suit (D/I = Dieu parle aux Israélites)
- si une double indication figure avant ou après la barre oblique, c'est qu'il y a hésitation possible sur l'identité
- la présence d'un ou deux points d'interrogation marque mon propre degré d'hésitation dans une identification
- les parenthèses indiquent la présence d'une incise (P/I) ou d'une formule d'introduction au discours direct (P/I :)
- le signe [: 1 annonce une citation au discours direct la subdivision actuelle du texte en paragraphes dans le français courant me semble correcte ; je ne mets pas en question non plus la place ni la forme des sous-titres.

Les abréviations sont les suivantes :

D = Dieu ou le Seigneur

E = Edom

I = Israël, les Israélites

O = interlocuteur indéterminé

P = le prophète

S = le sacerdoce, les prêtres

Analyse formelle du texte hébreu

1. 1 P/I

Sous-titre

2 D/I (P/I) (P/I :) I/D D/I (P/I) D/I
 3 D/I
 4 (P/I :) E/O (P/I :) D/I
 5 D?P??/I : 1/O

Sous-titre

6 D/S (P/S) D/S (P/S :) S/D
 7 D/S (P/S :) S/D (D/S :) S/D
 8 D/S?I?? (P/S?I??)
 9 P/S?I?? D/S?I?? (P/S?I??)
 10 D/S (P/S) D/S
 11 D/S (P/S)
 12 D/S: S/O
 13 (D/S:) S/O D/S (P/S) D/S I (P/S?I??)
 14 D/I (P/I) D/I

Sous-titre

2. 1 P/S

2	D/S (P/S) D/S
3	D/S
4	D/S (P/S)
5-7	D/S
8	D/S (P/S)
9	D/S

Sous-titre

2.	10-13	P/I
	14	(P/I :) I/P P/I
	15	P/I
	16	D/I (P/I) D/I (P/I) D/I

Sous-titre

3.	17	P/I (P/I :) I/P P/I : I/P P/I : I/P
	1	D/I (P/I)
	2-4	D/I
	5	D/I (P/I)

Sous-titre

6	D/I
7	D/I (P/I) (D/I :) I/D
8	D/I (D/I:) I/D D/I
9	D/I
10	D/I (P/I) D/I
11	D/I
12	D/I (P/I)

Sous-titre

13	D/I (P/I) (D/I:) I/D
14	D/I : I/O
15	I/O
16	P/O
17	D/O (P/I) D/O
18	D/I
19	D/I (P/I) D/I
20	D/I
21	D/I (P/I)

Sous-titre

22-24	D/I
-------	-----

Proposition de présentation typographique du texte traduit

L'analyse ci-dessus doit permettre aux traducteurs de savoir comment se présente le texte hébreu, car rares sont les versions qui reflètent exactement la structure formelle de l'original. En effet, une traduction n'a pas à reproduire scrupuleusement cette forme extérieure : une formule d'introduction au discours direct peut devenir une proposition incise, ou vice versa; elle peut devenir implicite ; au contraire la traduction peut expliciter dans une incise l'identification d'un locuteur implicite de l'original. Une tournure au discours direct peut parfois être avantageusement transformée en un discours indirect, ou vice versa.

Cependant il nous semble que le procédé littéraire auquel Malachie a recouru au début de chacun de ses discours (sauf le troisième) est particulièrement typique et structurant ; il mériterait donc d'être transposé explicitement dans une traduction, par le recours à une présentation typographique adéquate, habituelle pour un dialogue. La traduction en français courant y a recouru pour 1.2, mais pas dans les autres cas.

En prenant pour base cette traduction (qui nous paraît fort bien convenir au niveau de la communication du sens par l'équivalence fonctionnelle), nous proposons ci-après un « modèle » de structure formelle du texte en français (en résumé). Chaque traducteur devrait bien sûr adapter ce modèle aux exigences de sa propre langue.

1. 1 [sic] [= comme dans le français courant, éd. 1982]
- Sous-titre
- 2-5 [sic]
- Sous-titre
- 6 ⁶ Le Seigneur de l'univers déclare ceci aux prêtres :
- Un fils a des égards ... Vous me méprisez !
- En quoi t'avons-nous méprisé ? demandez-vous.
- 7 ⁷ - Vous apportez sur mon autel des aliments indignes de moi.
- En quoi offensons-nous ta dignité ? dites-vous.
- C'est en traitant mon autel avec désinvolture
- 8-14 [sic]
- Sous-titre
2. 1-2 ¹⁻²Voici un avertissement que le Seigneur de l'univers adresse aux prêtres :
- Ecoutez-moi et efforcez-vous
- 3-8 [sic]
- 9 ... dans vos décisions. [sans »I
- Sous-titre
- 10-16 [sic]
- Sous-titre
2. 17 17- Vous fatiguez le Seigneur par vos discours !
- En quoi le fatiguons-nous ? demandez-vous.
- C'est lorsque vous dites : « Le Seigneur voit d'un bon œil...
3. 1-5 [sic]
- Sous-titre
- 6 ⁶ - Moi, le Seigneur, je ne change pas ...
7 ... le Seigneur de l'univers.
- Comment pouvons-nous revenir à toi ? demandez-vous.
- 8 ⁸ - Est-il normal de tromper Dieu ? vous dis-je. Et pourtant vous, vous me trompez !
- En quoi t'avons-nous trompé ? déclarez-vous.
- Dans le versement de la dixième partie...
- 9-12 [sic]
- Sous-titre
- 13 ¹³ Le Seigneur déclare :
- Vous prononcez contre moi des paroles insolentes.
- Quels propos malveillants à ton égard avons-nous bien pu échanger entre nous ? demandez-vous.
- 14 Voici ce que vous avez affirmé : « Il est inutile...
- 15 ... s'en tirent toujours ! [sans ']
- 16-21 [sic]
- Sous-titre
- 22-24 [sic]

La qualité en matière de traduction

Le Dr. Eugène Nida a été le directeur du Département de traduction de la Société biblique américaine et le coordinateur des recherches en matière de traduction de l'ABU. Son article a paru en anglais dans *The Bible Transistor* (Vol 33, n°3, juillet 1982, pp. 329-332). Traduction : **Monique Freiberg**.

Lorsqu'il existe de nombreuses versions différentes de la Bible dans une langue, une question surgit inévitablement: « Quelle est la meilleure traduction ? » Il se peut que dans certains cas il soit impossible de répondre à cette question. Le fait de pouvoir considérer une version comme meilleure qu'une autre dépendra dans une large mesure du type de public pour lequel elle a été préparée et des objectifs d'utilisation recherchés. A-t-elle été élaborée pour des lecteurs instruits, qui connaissent déjà des versions antérieures, ou pour un public qui n'a jamais lu la Bible auparavant ? Est-elle destinée à l'étude personnelle ou à la lecture en public lors de services religieux ? La vérité, c'est que lorsque les gens s'informent sur la « meilleure traduction », ils ont souvent deux idées très différentes à l'esprit. Les uns ne pensent qu'à l'exactitude exégétique tandis que d'autres se préoccupent avant tout de la forme stylistique.

Ceux qui ne jugent une traduction que (ou essentiellement) en termes « d'exactitude » ou de « fidélité à l'original » ont souvent moins le souci de la fidélité aux textes grecs et hébreux que celui de trouver une version qui s'accorde avec des doctrines établies. Un article récent sur la question de la « meilleure traduction » considérait la façon dont étaient traités six points de doctrine bien précis comme les critères essentiels selon lesquels une traduction devrait être jugée : la Trinité, la naissance virginale, l'infaillibilité littérale de la Bible, la divinité de Jésus-Christ, la personnalité du Saint-Esprit, et le retour du Seigneur avant le millénium. Si une traduction est claire et nette sur chacun de ces points, on peut supposer qu'il s'agit d'une « meilleure traduction ». Il semble toutefois qu'une telle attitude revienne à mettre la charrue avant les boeufs. En effet, ce sont les éléments de doctrine qui doivent dériver du texte biblique et non les textes bibliques de certaines doctrines.

D'autre part, il y a les personnes qui se soucient avant tout de la forme stylistique, et qui semblent penser que la langue de l'émotion et les fioritures de style sont les éléments vraiment importants d'une traduction. Les expressions idiomatiques sont-elles astucieuses ? La langue est-elle à la page ? Le style est-il passionnant ? La présentation est-elle moderne ? Une réponse positive à chacune de ces questions est possible, et pourtant il arrive qu'il s'agisse simplement là d'une épaisse couche de glaçage mise sur un gâteau très médiocre.

Pour se forger une opinion valable sur la « meilleure traduction », la question vraiment importante est celle de la qualité, parce que la qualité concerne chacun des aspects d'une traduction : le texte, l'exégèse, la structure du discours, le style, les illustrations, la présentation et les matériaux complémentaires. Aucun de ces aspects ne doit être négligé si l'on a vraiment le souci de la qualité.

Une bonne base textuelle

Tout d'abord, une traduction ne peut jamais être vraiment meilleure que sa base textuelle parce que le texte sous-jacent est le point de départ de toute la science biblique. Ceux qui traduisent le Nouveau Testament dans quelque langue que ce soit ne peuvent se permettre de ne pas être très attentifs aux plus de 1700 passages différents qui comportent des variantes textuelles significatives et dont la liste figure dans le *Greek New Testament* publié par l'ABU. Ces 1700 passages ne constituent absolument pas la totalité des variantes connues du texte grec. Des variantes supplémentaires sont mentionnées dans l'appareil critique du texte *Nestle-Aland* (26^{ème} édition), qui présente le même texte de base que le *Greek New Testament*, mais est doté d'un type d'appareil de notes différent. Pour l'Ancien Testament, les traducteurs voudront certainement examiner avec soin les plus de 5 000 passages que le comité du Programme d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu a étudiés et évalués de façon approfondie.

Ces variantes figurent dans le *Compte rendu préliminaire et provisoire* de ce comité (la sortie des rapports techniques plus complets s'étalera sur une période de plusieurs années à partir de 1981) (1). Les travaux scientifiques récents portant sur le texte de l'Ancien Testament ont démontré de façon concluante que de nombreuses conjectures très répandues qui avaient été suggérées par des biblistes des décennies précédentes ne peuvent plus être considérées comme valables, et que la dépendance étroite vis-à-vis de la version des Septante ne se justifie plus. Un résultat positif important de l'étude des rouleaux de Qumrân a été une nouvelle évaluation du texte massorétique, et des études linguistiques récentes ont confirmé de la même façon que le texte massorétique n'est absolument pas aussi obscur ou dépourvu de sens que ne l'avaient présumé certains biblistes. A la lumière de tous ces progrès en matière d'études textuelles et vu le fait que les comités qui travaillent sur les

textes que publie l'ABU ne sont pas seulement internationaux mais interconfessionnels de nature, aucune équipe de traduction soucieuse de la qualité ne peut se permettre de négliger les problèmes textuels.

Une exégèse de qualité

La qualité en matière de traduction, n'exige pas seulement d'affronter les problèmes textuels, mais aussi d'être attentif à l'exégèse, y compris le sens des termes, des phrases et des discours. L'idée d'autrefois, selon laquelle le grec du Nouveau Testament était d'une façon mystique la « langue du Saint-Esprit », n'a tout simplement pas résisté à l'examen scientifique. Des milliers de papyri de l'époque néo-testamentaire ont été découverts, et ils confirment de nombreux usages importants de termes grecs. De plus, une étude approfondie de la Bible des Septante a révélé qu'un grand nombre de termes néo-testamentaires sont en fait du grec « sémitisé », c'est à dire des termes grecs reflétant des concepts sémitiques. Il n'est plus possible de penser que l'usage néo-testamentaire du terme grec *pistis*, la foi, représente un assentiment purement intellectuel à un ensemble doctrinal, ce qui était un point de vue commun au Moyen-Age et est encore celui de certaines personnes de nos jours. Dans la plupart des contextes, la foi doit être comprise dans le sens de la loyauté et de la confiance. De même, dans de nombreux contextes le terme grec *dikaïosunè* ne désigne pas essentiellement le fait d'être déclaré juridiquement innocent, mais celui d'être placé dans une relation correcte avec Dieu.

En outre, on ne découvrira pas la véritable signification des termes en analysant ceux-ci un à un comme les « perles d'un collier », mais en les étudiant dans un contexte. Par exemple, en Jean 9.24, l'expression « donne gloire à Dieu » veut dire en fait: « jure de dire la vérité ». Ainsi, une traduction littérale risque donc d'induire ici complètement en erreur. Ceux qui avaient condamné Jésus pour avoir guéri un aveugle le jour du sabbat n'exigeaient pas que cet homme se mette à adorer Dieu; ils insistaient pour qu'il dise la vérité sous serment.

Certaines expressions risquent d'être mal comprises si l'on ne reconnaît pas la différence entre la structure de surface de la syntaxe et le sens profond qui est transmis par une combinaison de mots. Par exemple en Romains 1.5, la phrase « par laquelle nous avons reçu la grâce et l'apostolat » peut engendrer une double erreur. Premièrement le terme « nous » ne désigne pas Paul et ses collègues ; il se réfère clairement à Paul seul. C'est pourquoi dans de nombreuses langues il faut traduire « nous » par « je ». Deuxièmement la coordination « grâce et apostolat » ne désigne pas deux choses distinctes, mais deux aspects essentiellement différents de la même expérience : l'apostolat constitue la grâce que Paul a reçue. Cette grâce doit être comprise comme le privilège de servir le Christ. C'est pourquoi un certain nombre de versions traduisent comme suit, de façon exacte et fidèle, le sens du texte grec - « par le Christ j'ai reçu le privilège d'être un apôtre ».

Respecter la structure du discours

Si les traducteurs veulent rendre justice aux textes bibliques, il est aussi indispensable qu'ils comprennent dans une certaine mesure la structure du discours. Il faut savoir, par exemple, que dans la première partie de la Genèse, les noms « Adam » et « Eve » ont tous deux un sens symbolique. Le terme hébreu translittéré « Adam », nom propre, signifie aussi « homme » et relève de la même racine que le terme désignant « terre ».

De même, le nom « Eve » est apparenté au terme hébreu qui veut dire « vie ». Il est rarement (pour ne pas dire jamais) possible de concrétiser ces informations dans une traduction, c'est pourquoi elles doivent être reproduites dans des notes marginales pour que le texte soit correctement compris. L'utilisation de « homme » ou « Adam » dans la traduction de ce passage dépend dans une large mesure de la manière dont on comprend le sens symbolique de ce terme.

La forme littéraire particulière du livre de Jonas, qui est un récit et non une succession d'oracles (au contraire de la plupart des autres livres prophétiques), et le fait que ce livre a manifestement été écrit à une époque bien postérieure à celle de Jéroboam II démontrent que ce livre n'est pas seulement une histoire de gros poisson ou le récit d'un miracle. De plus, c'est Dieu et non Jonas, qui est le vrai héros de cette histoire. Et bien que cela ne soit pas explicitement exprimé dans le texte de Jonas, il importe qu'une introduction à la traduction de ce livre présente un aperçu de son sens théologique.

1. Actuellement, deux des volumes définitifs (sur les cinq prévus) ont paru: Dominique Barthélemy, Critique textuelle de l'Ancien Testament, 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. II. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Editions Universitaires Fribourg (Suisse) / Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1982 et 1986. (NDLR)

Le bon style

Le style est un aspect particulièrement important de la qualité d'une traduction. En fait, l'excellence du style contribue probablement plus à faire accepter une traduction que n'importe quel autre facteur. L'English Revised Version de 1885 et l'American Standard Version de 1901 étaient des versions beaucoup plus exactes que la King James Version, mais leur style était si maladroit et lourd que ni l'une ni l'autre de ces révisions n'a reçu le type d'accueil qu'elles méritaient. D'un autre côté, c'est en grande partie à cause de son style vivant que la *Living Bible* a été largement acceptée, en dépit de nombreuses inexactitudes et de préjugés théologiques presque évidents. Comme le Prof David E. Garland, du séminaire baptiste de théologie de Louisville, l'a relevé dans sa recension de la revue *The Biblical Expositor and Review* (Vol. 76, n°3, 1979), la traduction de « la justice de Dieu » en Romains 1. 16-17 que présente la Living Bible, à savoir « nous rendre prêts pour le ciel », est sans conteste une manière insatisfaisante de traiter cet élément crucial de la théologie de Paul. La *Living Bible* traduit presque toujours le grec *genea* par « nation » pour désigner la race juive, alors que même l'American Standard Version, sur laquelle la Living Bible se base manifestement, comporte « génération ». En Timothée 2.8, des expressions sont importées de Romains 1.4, et le recours fréquent au terme « Messie » à la place du titre que Jésus s'était choisi, c'est-à-dire « le Fils de l'Homme », vide largement de sens les recommandations répétées de Jésus à ses disciples de ne pas dévoiler son rôle messianique.

Mais le style ne peut être considéré comme une forme littéraire fixe à laquelle le traducteur doit adhérer. Il existe différents niveaux de style, et pour la plupart des langues, il y en a trois principaux : le premier est le niveau familier de tous les jours, qui inclut souvent des formes « non agréées » de la langue ; le second est le niveau littéraire relativement élevé, souvent apprécié pour l'usage liturgique ; et le troisième, entre ces deux niveaux, est ce que l'on appelle la « langue courante », le niveau souvent utilisé dans les écrits tels que les journaux et les articles de vulgarisation. Un aspect important du bon style est la préservation appliquée du même niveau tout au long d'un document. C'est le passage abrupt d'un anglais de niveau professoral à un niveau familier comportant même de l'argot qui a suscité des critiques considérables à l'encontre de la New English Bible.

Présentation, illustration

La qualité de la version doit aussi porter sur les matériaux complémentaires, surtout les illustrations. Les illustrations utilisées dans la publication d'une traduction de la Bible doivent-elles être avant tout explicatives ou décoratives ? Doivent-elles jouer le rôle de substituts du texte ou doivent-elles conduire au texte ? La technique utilisée dans la réalisation de ces illustrations est-elle celle d'amateurs ou de professionnels ? Reflète-t-elle des styles d'art indigène ou a-t-elle un cachet nettement étranger ? Se fonde-t-elle sur la précision historique ou est-elle largement anachronique ? Par exemple, le Fils prodigue quitte-t-il la maison pour l'étranger monté sur un fier destrier ou au volant d'une Mercedes ? L'un des problèmes réels que posent les illustrations bibliques réside dans le fait qu'elles ont souvent peu (ou rien) à voir avec le texte lui-même. Elles attirent l'attention, mais sur quoi ? Et dans quel but ? Il a été abondamment prouvé que les illustrations ont une importance considérable, mais trop souvent elles ne semblent pas avoir été choisies dans un autre but que celui de rompre la monotonie des pages de texte continu.

Dans les discussions sur les qualités de la traduction, la question de la présentation est souvent complètement négligée, même si la division en paragraphes est importante pour repérer la structure du discours. Les sous-titres (qui doivent identifier mais non expliquer le contenu) sont particulièrement utiles pour aider le lecteur à reconnaître les délimitations importantes des discours inclus. Les passages vraiment poétiques doivent être traduits en poésie et, si tel est le cas, la mise en page doit refléter la façon dont la poésie est normalement imprimée dans la langue réceptrice. Il est généralement admis qu'une grande partie de l'Ancien Testament est écrite sous forme poétique, et les traducteurs recourent habituellement à une mise en page poétique pour de tels passages cités dans le Nouveau Testament ; mais même certains passages néo-testamentaires semblent avoir un caractère liturgique marqué, et eux aussi peuvent être mis en page comme de la poésie. Par exemple, Philippiens 2.6-11 reflète manifestement une profession de foi ancienne ; sa structure verbale suggère certainement une série de déclarations qui peuvent être reproduites efficacement selon une présentation poétique avec première et seconde lignes.

La qualité en matière de traduction doit aussi inclure les suppléments tels que les notes marginales, glossaires, index, tables des poids et mesures et cartes géographiques. Mais tous ces suppléments doivent être intégrés dans le tout et non pas ajoutés presque comme si l'on n'y avait pensé qu'après l'achèvement de la traduction du texte. La façon dont une version est acceptée et exerce son influence au cours d'un certain nombre d'années est directement proportionnelle à sa qualité. Aucune quantité de publicité ou de promotion ne peut, à la longue, remplacer l'excellence d'un produit. Toutefois, la qualité en matière de traduction ne doit jamais avoir pour motif de faire face à la concurrence ou de se tailler une place sur le marché. Elle ne doit procéder que d'un désir sérieux

d'intéresser et d'instruire le lecteur. Et le succès d'une traduction doit se mesurer au temps que les gens passeront en fin de compte à la lire et à la fidélité avec laquelle elle révèle aux lecteurs les vérités contenues dans les textes bibliques, qui leur permettront d'être éclairés et bénis. La raison de base d'une recherche de la qualité en matière de traduction est essentiellement la même que celle qui pousse les chrétiens à annoncer la Bonne Nouvelle à leur famille, leurs amis, voisins et autres dans le monde entier.

Katharine Barnwell

Dix moyens de tester votre traduction

Mlle Barnwell a commencé son travail avec la SIL en 1964 au Nigeria où elle a travaillé à la traduction du Nouveau Testament en langue mbembe. De 1973 à 1976, elle était responsable des traductions de la SIL au Nigéria en tant que conseillère. De 1976 à 1979, elle a continué son travail de conseillère en traduction dans le cadre du « Nigéria Bible Translation Trust ». Elle a encore servi comme conseillère internationale pendant plusieurs années et elle a écrit des manuels de traduction, préparé des aides pour les traducteurs, et dirigé des sessions de travail et des séminaires de traduction.

Son article a paru en anglais dans Notes on Translation (n° 100, avril 1984, pp. 36-44). Traduction: Margaret Spielmann et Bob de Kraene.

Pourquoi faut-il tester une traduction ?

- Pour s'assurer que la traduction *est comprise* par les gens ordinaires.
- Pour découvrir si la traduction communique le *vrai sens*, et si les gens trouvent que la traduction est facile à comprendre, utilise un langage *naturel*.
- Pour trouver des moyens d'améliorer la traduction.

Un moyen de tester la traduction

1. Lire la traduction à haute voix

Souvent, la lecture à haute voix révèle des choses que vous n'avez pas remarquées en regardant le texte. Les étapes suivantes sont recommandées :

- a. Tout d'abord, *lire à haute voix* la section que l'on vient de traduire en faisant attention à ce qui « cloche ».
- b. Ensuite *lire à haute voix la même section à quelqu'un d'autre*, peut-être un ami ou quelqu'un de sa famille, en demandant à cette personne d'indiquer tout ce qui n'est pas clair ou naturel.
- c. Enfin, quelques jours plus tard, *lire à nouveau la traduction à haute voix*, pour trouver les imperfections qui auraient pu passer inaperçues lors de la première lecture.

Quelquefois le traducteur (ou quelqu'un d'autre) enregistre la traduction sur une cassette pour que les gens puissent l'écouter aussi bien que la lire. Plusieurs traducteurs ont constaté que, pendant qu'ils s'exerçaient à lire à haute voix la traduction pour se préparer à l'enregistrer sur cassette, ils ont trouvé des fautes qu'ils n'avaient pas relevées avant.

2. Ecouter des lecteurs

Le but de ce test est de déterminer les passages que les gens trouvent difficiles à lire. Les difficultés de lecture peuvent être causées par les raisons suivantes

- le sens n'est pas clair, ou
- les tournures sont peu naturelles et inattendues.

Chaque fois que vous utilisez cette technique, assurez-vous que le lecteur comprenne bien que vous testez non pas sa lecture (pour voir s'il est bon lecteur), mais que vous testez plutôt la qualité de la traduction.

METHODE:

- a. Choisir un échantillonnage de sections à tester en tenant compte des points suivants:
 - Choisir des sections qui forment un tout (p. ex. un incident dans la vie de Jésus ou une parabole).
 - Commencer avec des passages assez faciles. On pourra faire le même test plus tard avec des passages plus difficiles.
 - b. Faire plusieurs copies au papier carbone des sections à tester.
 - c. Donner une copie au lecteur, et lui demander de la lire à haute voix (sans lui laisser le temps de regarder le texte préalablement).
 - d. Suivre la lecture sur un autre exemplaire et marquer les endroits où le lecteur se trompe ou hésite.
 - e. Répéter ce test avec plusieurs lecteurs. S'assurer que le lecteur n'a pas entendu lire le passage avant de le lire lui-même.
- La personne qui fait ce test utilise un seul et même exemplaire du texte traduit pour ses annotations.

COMMENT UTILISER LES RESULTATS

Plusieurs annotations au même endroit dans le texte signifient que plusieurs lecteurs ont fait une faute à cet endroit, ce qui indique un point faible dans la traduction:

- le sens n'est pas clair
- l'expression employée n'est pas naturelle, ou
- un mot peu connu a été utilisé.

Etudier la traduction pour découvrir la cause et corriger le passage. Tester aussi le reste de la traduction pour voir si des fautes analogues ont été faites ailleurs.

ATTENTION AUX POINTS SUIVANTS:

Dans le cas d'une tournure peu naturelle, il est fréquent que le lecteur modifie spontanément le texte et utilise une forme plus naturelle, qui sera mieux appropriée à cet endroit. Il pourrait y avoir quelque ambiguïté (c'est-à-dire un autre sens possible) dans le texte, à cause du son des mots, ou pour quelque autre raison. Si un lecteur prononce mal un mot, changeant ainsi le sens voulu par le traducteur, cela indique que la traduction n'est pas claire. De plus, toujours s'assurer que le lecteur comprenne bien que vous ne contrôlez pas la façon dont il lit. Expliquer soigneusement que vous cherchez les moyens d'améliorer la traduction.

3. Test de reformulation

L'objet de ce test est de découvrir les ambiguïtés et les malentendus possibles.

MÉTHODE :

- a. Prendre un passage assez court (environ trois versets).
- b. Lire (ou faire lire) ce passage à quelqu'un *qui ne connaît pas l'histoire*.
- c. Demander à la personne de raconter en ses propres mots ce qui vient d'être lu. Il est utile d'enregistrer au magnétophone ce qu'elle dit. Faire les observations suivantes concernant la reformulation :
 - Si une partie du sens n'est pas exprimée, il se peut que cette partie ne soit pas claire dans la traduction.
 - Si la personne a compris autre chose que ce que le traducteur voulait, c'est que la traduction n'est pas claire.
 - La personne utilisera peut-être de bonnes expressions en redisant l'histoire. Il est bon de les noter, car certaines pourront être utilisées pour rendre la traduction plus claire et plus naturelle.
- d. Répéter le test avec différentes personnes (mais ne demander à personne de redire un passage s'il a déjà entendu quelqu'un le faire). Si plus d'une personne donne la même interprétation erronée du passage, cela prouve que le passage n'est pas clair du tout.

Ce test peut aussi se faire en groupe. La discussion entre les personnes dans le groupe met souvent en lumière des points intéressants. Il est bon d'enregistrer le test au magnétophone pour pouvoir écouter plus tard les expressions qu'on n'a pas eu le temps de remarquer pendant le test.

4. Questions et réponses

L'objet de ce test est encore de vérifier si la traduction est claire et exacte.

METHODE :

- a. Choisir un passage et préparer une liste de questions sur quelques-uns des faits mentionnés dans le passage.
 - Les questions doivent être assez courtes et formulées d'une telle manière qu'elles réclament des réponses courtes ; par exemple, des faits ou des événements spécifiques.
 - Ne pas utiliser des questions qui demandent des opinions.
 - Ne pas utiliser des questions auxquelles on peut répondre par un simple « oui » ou « non ».

Echantillon de questions sur Marc 2.1-12 :

Où était Jésus pendant qu'il prêchait ?

Qui l'écoutait ?

Qui voulait l'atteindre ?

Pourquoi ne pouvaient-ils pas l'atteindre ?

Qu'est-ce qu'ils ont fait ?

Qu'est-ce que Jésus a dit à l'homme paralysé ?

Pour quelques livres de la Bible il existe des questionnaires en français qui pourront vous aider à préparer des questions dans la langue que vous étudiez.

b. Lire le passage à quelqu'un, ou à un groupe de personnes, et poser les questions, noter les réponses vous-même ou les faire noter par la personne qui vous aide, si elle sait lire.

c. Reprendre le test avec plusieurs autres personnes.

COMMENT UTILISER LES RESULTATS

Si pour une question donnée on obtient une réponse erronée de la part de plusieurs personnes, c'est que le texte n'est pas clair sur ce point-là.

IL EST IMPORTANT, comme pour les autres tests, d'expliquer soigneusement à toute personne interrogée qu'on ne teste pas l'individu (pour voir s'il est intelligent ou sait donner la bonne réponse), mais qu'on teste la traduction.

5. Versions différentes

Parfois le traducteur n'est pas sûr qu'une certaine expression qu'il a utilisée soit bonne. Ou peut-être il y a deux expressions possibles et il veut savoir laquelle est la meilleure. L'objet de ce test est de déterminer quelle est la version la plus naturelle et la plus claire pour les auditeurs.

METHODE:

a. Si l'on présente une seule version en demandant si la traduction est bonne, les gens acceptent trop facilement une traduction qui n'est pas parfaite. On donnera donc deux versions en demandant: « Laquelle est la meilleure ? »

b. Les différentes versions pourront être présentées successivement à plusieurs personnes pour déterminer quelle est la traduction préférée par la majorité.

Cette méthode pourrait également être utilisée avec un groupe de personnes. Cela pourrait produire une discussion profitable. Et parfois les gens suggéreront une autre solution, encore meilleure. De telles suggestions seront soigneusement notées.

6. Le test par omission

Le but de ce test est de voir si la traduction est naturelle et facile à comprendre.

METHODE:

a. Choisir un passage de la traduction (commencer par un passage facile qui forme une unité).

b. Biffer légèrement chaque huitième mot du texte.

c. Lire le passage aux gens en marquant un temps d'arrêt pour chaque mot biffé, et leur demander de deviner le mot omis. Pour des gens qui savent lire on peut préparer le texte par écrit, ce qui permet de soumettre au test plusieurs personnes à la fois.

COMMENT UTILISER LES RESULTATS

Si les gens arrivent à deviner les mots omis avec la même facilité que pour un texte non traduit, cela montre que la traduction est probablement assez naturelle.

7. Les réviseurs

Les réviseurs sont, en général, des gens instruits, des responsables d'Eglise ou des personnes désignées par les Eglises pour le travail de révision. Ils reçoivent un exemplaire de tout passage nouvellement traduit, quelques chapitres à la fois. Ils écrivent leurs commentaires sur l'épreuve reçue, et la renvoient au traducteur. Il est possible que les réviseurs fassent leur travail en équipe. Des détails supplémentaires sur le travail des réviseurs

se trouvent dans la publication « Planning a Bible Translation Project ». Parfois le traducteur consultera directement les réviseurs au sujet de la traduction d'un passage.

8. La retraduction

L'objet de ce test est de trouver si la traduction communique vraiment le sens que le traducteur voulait exprimer.

METHODE:

Faire retraduire en français mot à mot le texte traduit. Cette retraduction permettra de tester si le message a bien été perçu. On ne doit pas, cependant, la comparer au texte biblique français pour voir si elle est juste.

Il faut choisir pour faire ce travail :

- quelqu'un d'autre que celui qui a traduit le passage en question,
- de préférence, quelqu'un qui ne connaît pas très bien la Bible (autrement il pourrait compléter le sens à partir de la connaissance qu'il a déjà du passage, au lieu de partir de la traduction elle-même), et enfin,
- il fera ce travail sans consulter une Bible en français.

Ce test a une double fonction : tester la traduction, mais aussi aider le conseiller en traduction à préparer les sessions de révision.

9. L'édition préliminaire

Après avoir testé et corrigé la traduction d'après ces différents tests, le traducteur préparera l'édition préliminaire. Cette édition préliminaire sera (tapée sur des stencils et) polycopiée. On précisera qu'il s'agit d'une édition préliminaire, et ce texte sera accompagné d'une note demandant d'envoyer *tous commentaires et suggestions au traducteur*.

On enverra cette édition préliminaire aux responsables de l'Eglise et aussi à d'autres personnes ; en fait, à tous ceux qui seront d'accord pour la lire ou pour l'utiliser. La façon dont l'édition préliminaire est utilisée et la réaction qu'elle suscite aideront le traducteur à savoir si la traduction est maintenant prête à être publiée.

Les pasteurs et les enseignants seront encouragés à utiliser l'édition préliminaire autant que possible.

10. Utilisation de la traduction dans des groupes d'étude biblique

L'utilisation de la traduction dans des groupes d'étude biblique, ou pendant les cultes de famille et les moments de partage, est un très bon moyen de découvrir si le texte est vraiment compris.

METHODE:

Animer une série d'études bibliques sur le livre que vous avez traduit (ou y participer). Les réunions doivent être menées de façon assez souple pour que les participants puissent discuter librement. Ecouter soigneusement pour voir si les participants comprennent la traduction. Noter les passages qui ne sont pas compris.

Remarques générales sur la vérification d'une traduction

1. Commencer le test assez tôt dans le programme de traduction. Ce qu'on découvre pour les premiers passages aidera à mieux traduire les passages suivants.

2. Tester auprès d'un public aussi varié que possible: chrétiens et non-chrétiens ; personnes jeunes et plus âgées, hommes et femmes ceux qui savent lire et ceux qui ne le savent pas.

3. Tenir soigneusement à jour un tableau des passages contrôlés et des méthodes utilisées. Tous les passages seront contrôlés par les méthodes 1 (lire à haute voix), 7 (comité de révision) et 9 (essai). De plus, chaque passage sera testé de trois autres manières supplémentaires. Les passages difficiles devront être testés, révisés, et testés à nouveau plusieurs fois.

4. Le traducteur notera systématiquement toutes les remarques et suggestions qui ont été faites. Il conservera un exemplaire de la traduction sur lequel il notera tous les changements approuvés, et un classeur pour chaque livre de la Bible, dans lequel il gardera toutes les notes et les rapports des tests de ce livre. Ceci est important, car il est facile de perdre ces informations. Si toutes les notes du livre concerné sont classées immédiatement, elles seront prêtes et disponibles pour la préparation de l'édition préliminaire.

On se rappellera que les tests soigneusement faits constituent une partie importante du travail de traduction.

Aide-mémoire des dix façons de tester votre traduction

1. La lire à haute voix
2. Ecouter des lecteurs
3. Faire reformuler le texte
4. Questions et réponses
5. Versions différentes
6. Le test de reconstitution
7. Le comité de révision
8. La retraduction mot à mot
9. L'édition préliminaire
10. L'utilisation en groupes

CAHIERS DE TRADUCTION BIBLIQUE N° 12

B. Bukas-Yakabuul

Comment traduire les noms divins en kanyok

Le Dr Bukas-Yakabuul est conseiller en traduction de l'ABU. Il réside à Kinshasa (Zaïre). Le texte qui suit reprend, sous une forme légèrement abrégée, un article paru en anglais dans The Bible Translator (vol. 35, N° 4, octobre 1984, pp. 401-409). Il sera suivi, dans un prochain numéro, d'un article traitant des problèmes relatifs à la traduction de Saint-Esprit, en kanyok également. -- Adaptation due à la rédaction des CTB.

Le kanyok appartient à la famille des langues bantou. Il est parlé par environ 200'000 personnes, spécialement dans la région comprise entre les rivières Mbuji-Mayi et Lubilanjé au Zaïre. -- Les exemples présentés dans cet article sont tous empruntés au livre de Joël, car, pour le moment, très peu de textes de FAT sont traduits en langue kanyok.

L'attribution de noms dans la société kanyok

Pour commencer, il est nécessaire de dire quelques mots au sujet de l'attribution des noms dans la société kanyok, sinon le lecteur aurait de la peine à saisir certains aspects de la discussion concernant la traduction des noms divins.

D'une façon générale, il y a trois genres de noms chez les kanyok: *diijin dya mund*, «le nom du sein maternel»; *diijin diidik*, «un nom propre»; *diijin dya kwisaasul*, «un nom attributif ». D'autres formes de noms peuvent dériver de l'un ou l'autre de ces types de base. Certaines personnes peuvent avoir à la fois les trois genres de noms, mais la plupart des gens n'en ont que deux: le nom propre et le nom attributif. Voyons maintenant quelle peut être l'importance de ces noms.

Diijin dya mund, «le nom du sein maternel»

Les sages-femmes kanyok apprennent à observer et reconnaître tous les signes apparaissant à la naissance d'un enfant. Elles sont censées les déterminer et en donner connaissance aux parents pour qu'ils puissent prendre correctement soin de leur enfant. Certains de ces signes ont une telle importance que si l'on n'en tient pas compte, ils peuvent causer le malheur de l'enfant ou de ses parents. Tel est le cas pour des jumeaux, par exemple. Mais les pratiques relatives à ce genre de cas ont eu tendance à disparaître récemment, dans la mesure où les accouchements ont lieu dans des hôpitaux. Voici trois de ces « noms du sein maternel », avec ce qu'ils peuvent impliquer pour les personnes qui les portent.

a) Mahas, «jumeaux». Pour les Kanyok, les jumeaux sont de vrais jumeaux, qu'ils se ressemblent ou non. Le premier est appelé soit *Mbuy*, soit *Cituut*, que ce soit un garçon ou une fille, sauf dans le cas de pratiques régionales particulières. Le second est appelé *Sanz* ou *Kalong*. Si le premier est appelé *Mbuy*, le second sera automatiquement *Sanz*; mais si l'on donne le nom de *Cituut* au premier, le second doit être appelé *Kalong*. La famille et tout le village vont être associés à une pratique rituelle visant à la purification des enfants. On est convaincu que si les parents n'entreprennent rien pour garder ces enfants en vie, ceux-ci mourront. À côté de ces «noms du sein maternel», les enfants recevront aussi leur nom propre et leur nom attributif. D'autres personnes peuvent être appelées *Mbuy* sans appartenir à une paire de jumeaux. C'est le seul nom parmi les quatre attribués à des jumeaux que l'on trouve aussi dans des cas ne relevant pas de cette naissance particulière. Autrement dit, c'est le seul qui puisse être également utilisé dans la catégorie des «noms propres».

b) Tang est un «nom du sein maternel» pour un enfant conçu d'une façon spéciale. Si la mère est une jeune mariée n'ayant encore jamais eu ses règles, l'enfant conçu dans de telles circonstances sera alors appelé *Tang*. Il peut avoir d'autres "noms du sein maternel », mais cette situation est si exceptionnelle que l'on ne tiendra pas compte des autres noms. Une mère ayant plusieurs enfants peut également mettre au monde un *Tang* si elle n'a pas eu de règles dans l'intervalle entre la naissance du dernier enfant et la nouvelle grossesse; dans le cas contraire, l'enfant n'est pas considéré comme ayant une naissance particulière.

Tang est le nom que l'on donne à la deuxième personne de la Trinité en kanyok. Nous en reparlerons plus loin.

c) **Mwük** est également un « nom du sein maternel ». L'enfant qui porte un tel nom est né en présentant d'abord les pieds. *Mombel* est le nom d'un enfant qui ne pleure pas immédiatement après la naissance. *Manyong* est attribué à un enfant né alors que la mère en a déjà eu d'autres, mais qui sont tous morts à la naissance ou en très bas âge. Il existe beaucoup d'autres « noms du sein maternel » relatifs à des circonstances du même ordre; mais ceux que nous avons mentionnés sont de bons exemples de ce que les Kanyok entendent pas «noms du sein maternel», en opposition aux noms propres et aux noms attributifs.

Diijin diidik, «nom propre»

Tout Kanyok a un nom propre. Un tel nom est en rapport avec la filiation; autrement dit, les parents choisissent un nom appartenant à la lignée du père ou de la mère pour le donner au nouveau-né. C'est l'identité légale de l'enfant. Dans la société kanyok, le nom propre est comparable au nom de famille de nos sociétés occidentales. Chaque membre de la famille nucléaire a son propre nom de ce type. S'il est nécessaire d'identifier les parents dans le cas d'enfants portant le même nom, on dira *Bukas a Kabw* « Bukas fils de Kabw », ou *Bukas a Ciband* « Bukas fils de Ciband », et ainsi il n'y aura pas de malentendu. Autrement dit, la même famille nucléaire peut avoir comme noms propres pour ses membres *Bukas*, *Mutombw*, *Ciband* et *Mwamb*. La femme ne change pas de « nom de propre » quand elle se marie. Le «nom propre» est donc un nom de famille parce qu'il relie celui qui le porte à sa lignée. Ce fait est très important pour la compréhension du nom personnel de Dieu. Nous y reviendrons plus loin.

Diijin dya kwisaasul, «nom attributif »

Dans la communauté kanyok, le nom attributif est aussi important que les autres types de noms. Un tel nom peut être donné par les parents à leurs enfants en plus de leur nom propre ou nom de famille. La plupart du temps, les gens choisissent eux-mêmes leur nom attributif, en relation avec leur nature, pour décrire ou identifier leurs caractéristiques essentielles. Les exemples qui suivent illustrent les traits particuliers des «noms attributifs».

a) **Wakumangabw**, « celui qui porte le bouclier », indique une personne courageuse, capable d'affronter des situations difficiles. La plupart du temps, la personne ainsi nommée se rend elle-même compte qu'elle doit savoir faire face à de telles situations.

b) **Kahond**, «tige (pied) d'un champignon», exprime l'idée de «chef». Le nom implique que celui qui le porte a des qualités de chef. Il peut en être conscient lui-même, ou son entourage peut l'appeler ainsi parce qu'il a manifestement de grandes compétences.

c) **Bamulonz**, «quelqu'un qui peut être abattu par une arme à feu», se rapporte à un homme pointilleux. Il s'occupe de ses affaires jusque dans leurs plus petits détails.

Les noms attributifs sont vraiment importants. On ne saurait les dissocier de ceux qui les portent, car ils distinguent un individu des autres et ils servent à définir, déterminer ou exprimer sa nature. Ils révèlent les qualités intérieures de quelqu'un. Ils sont dotés d'un sens profond et déterminent le plus souvent la situation qui sera celle d'un individu dans la vie.

En résumé, le «nom propre» est en rapport avec la lignée de l'individu (homme ou femme); le « nom du sein maternel » évoque certaines circonstances relatives à la conception ou à la naissance de quelqu'un; le «nom attributif » met en évidence une qualité particulière de celui qui le porte. Tous trois sont significatifs et jouent des rôles distincts dans la vie d'une personne.

Noms kanyok et noms divins

Quel genre de relation les Kanyok établissent-ils entre le fait de porter l'un des noms évoqués ci-dessus et les noms divins? C'est la question à laquelle je désire répondre maintenant.

L'attitude des Kanyok à l'égard des noms divins s'éclaire si l'on a compris quels sont leurs usages quant aux noms en général. Mais il convient de formuler tout d'abord les remarques suivantes: premièrement, le monothéisme est une réalité pour les Kanyok, puisqu'ils croient en un seul Dieu. Un prêtre catholique, Wymeersch, en a fait la remarque: « Les Bin Kanyok, comme la plupart des Africains noirs, sont nettement monothéistes. » (*Les Bin Kanyok.- Culture et tradition*, p. 291). En second lieu, les noms propres et attributifs de la divinité ne se

retrouvent pas parmi les êtres humains. Ils appartiennent à une autre « lignée » que celle des hommes. Troisièmement, il n'y a jamais eu d'idée de famille liée à l'être divin. La contradiction que l'on pourrait relever entre ces deux affirmations tient au langage humain que l'on utilise pour parler de Dieu, c'est-à-dire de quelqu'un de tout à fait à part. Quand l'homme cherche à comprendre ce qui n'est pas réellement compréhensible, il emploie un langage qui évoque dans son esprit ce qu'il parvient à percevoir, ce qui lui est accessible. C'est ce qui explique pourquoi on parle de « lignée » de Dieu, alors que le terme n'est pas vraiment adéquat. Si on l'utilise ici, c'est simplement parce qu'on se réfère aux noms de Dieu avec les mêmes termes que ceux applicables aux humains, et cela en vue de décrire la réalité divine.

Pour parler de façon plus précise, la tradition kanyok connaît la réalité divine sous un triple aspect: *Mawej a Ngoy*, *Tang a Ngoy*, *Ngoy a Ngoy*. Ces trois noms se réfèrent-ils à une entité unique? Un *Mwün Kanyok*, « un homme appartenant au peuple kanyok », répondrait négativement. Il réagirait ainsi parce que chaque *diijin diidik*, « nom propre », est censé identifier seulement une personne. Les trois noms divins présentés ci-dessus sont considérés comme des *majin miidik*, « noms propres », à cause de leur forme. *Mawej*, *Tang* et *Ngoy* sont assurément des *majin miidik*, des « noms propres », accompagnés de l'expression *a Ngoy* (littéralement « fils ou fille de Ngoy »). Dans un contexte habituel, cette expression apporte quelque précision à l'identification de la personne en cause. Ce n'est que dans un sens secondaire qu'elle tend à établir une relation entre le premier et le troisième élément du nom. Par exemple, *Bukas a Kabw* n'est pas *Bukas a Ciband*, ni *Ciband a Kabw*. *Bukas a Kabw* et *Ciband a Kabw* sont censés être fils ou filles de *Kabw*, tandis que *Bukas a Ciband* appartient à une autre famille.

Pour en venir au nom divin, si nous jugeons sur les apparences, les trois noms mentionnés ci-dessus donneraient à penser que *Ngoy* est l'Être suprême. Il est parent (au sens de père ou mère) de *Mawej*, *Tang* et *Ngoy*. On supposerait naturellement que *Ngoy* a une femme ou un mari pour qu'il lui soit possible d'avoir des enfants. En réalité, la tradition kanyok ignore tout d'une telle notion de la famille en ce qui concerne le monde divin. De plus, c'est *Mawej a Ngoy* qui est considéré comme Être suprême et *Ngoy*. *Tang a Ngoy* et *Ngoy a Ngoy* sont toujours associés à *Mawej a Ngoy* strictement dans cet ordre; toutefois la nature de la relation entre les trois n'est pas clairement définie dans la tradition kanyok. C'est la tradition chrétienne kanyok qui a tenté d'expliquer ce sujet difficile et complexe en fonction de la doctrine chrétienne.

Ce qui rend les choses encore plus ardues est le fait que des noms attributifs sont présentés pour *Mawej a Ngoy*, mais ni pour *Tang a Ngoy* ni pour *Ngoy a Ngoy*. Dans le contexte kanyok chrétien *Tang a Ngoy* est associé à Jésus-Christ et *Ngoy a Ngoy* au Saint-Esprit. La décision de procéder à cette double association n'est pas arbitraire. La seconde partie de ces noms, *a Ngoy*, fournit une claire explication pour l'ensemble de la question. *Ngoy* est associé à l'idée de puissance divine et de force vitale. Par conséquent, le terme qui lui est ajouté dans le nom divin n'implique pas une relation de parent à enfant, mais il se réfère au principe de puissance divine et de vie, puisque la Bible identifie le Saint-Esprit avec la puissance de Dieu et la force engendrant la vie (Joël 3. 1-2, Jean 16. 4-7, Actes 2. 16-21). A cet égard, le nom divin peut être compris au sens de *Mawej*, *Tang* et *Ngoy* de la force vitale.

Le nom de *Tang a Ngoy* est associé à celui de Jésus-Christ, car il est toujours placé en deuxième position dans l'ordre chronologique. Le Christ étant la seconde personne de la « trinité » dans la Bible, il en résulte que cette identification est légitime. Mais le nom *Tang* se réfère aussi à certaines circonstances de la conception chez une jeune mariée. Il n'y a pas une correspondance complète entre la situation d'un enfant né *Tang* et celle caractérisant la venue au monde de Jésus. Toutefois, certaines similitudes entre les deux ont amené des chrétiens à établir la relation entre un enfant né *Tang*, *Tang a Ngoy* et Jésus-Christ. Ont-ils eu raison d'établir une telle relation? Je pense qu'ils étaient en droit de le faire. Mais n'était-ce pas aller au-devant d'une aventure risquée sans que cela en vaille la peine? A cela je répondrais que c'est une tâche en bonne partie impossible que de chercher à comprendre ce qui est en réalité incompréhensible. Cependant, Dieu utilise divers moyens pour permettre aux siens de parvenir à le connaître. S'il a utilisé cette méthode, présentant certaines difficultés, pour se révéler au peuple kanyok, il leur accorde aujourd'hui un moyen plus sûr de le connaître par Jésus-Christ tel que la Bible nous le présente.

Il est intéressant de remarquer, à propos de ces trois noms divins, que *Mawej a Ngoy* a des traits spécialement en rapport avec *diijin diidik* « nom propre ». Des noms attributifs lui sont ajoutés pour préciser qui il est et ce qu'il est capable d'accomplir. *Tang a Ngoy* est également un « nom propre », mais il implique certains traits de *diijin dya mund* « nom du sein maternel », en relation avec les circonstances de la naissance. Mais il s'agit là d'une simple relation qui ne doit pas être considérée isolément, et cela pour diverses raisons. En fait, la décision a été prise de continuer à parler de Jésus en disant Jésus dans la traduction de la Bible en kanyok. *Ngoy a Ngoy* est lui aussi un « nom propre » *diijin diidik*; mais cela n'exclut pas la présence d'aspects du « nom attributif ». Il est

possible d'interpréter ce nom dans le sens de « Celui qui a la puissance et la force vitale ». Toutefois, aucun jugement de valeur ne saurait être formulé sur la base de cette remarque.

La traduction des noms divins

	RSV GNB	SEGOND	FC
Joël 1. 1	Lord	Eternel	Seigneur

La Revised Standard Version (RSV), le Français courant (FC) et la Good News Bible (GNB), de même que les traductions allemande et espagnole en langue courante, ont suivi l'exemple de la Septante en rendant le nom personnel du Dieu d'Israël, *YHWH*, par la traduction du titre *Adonai* « Seigneur ». Cette pratique a été adoptée pour éviter de prononcer le nom personnel divin, à cause de la sainteté de Dieu. Dans une traduction, il semble préférable de ne pas choquer les Juifs qui pourraient ouvrir une Bible chrétienne et y détecter un grave manque de respect à l'égard du nom de Dieu. Il peut y avoir d'autres raisons encore à la base de cette décision, mais cela n'entre pas dans le cadre de notre sujet. La question cruciale qui se pose au traducteur est de décider si l'on peut traduire le nom personnel du Dieu de la Bible par un nom attributif, même dans une langue africaine où l'on ne risque pas de blesser quelqu'un en utilisant le nom personnel de Dieu provenant de la tradition culturelle locale. Jacob Loewen semble favoriser au moins dans un cas la traduction du nom personnel de Dieu par un nom attributif africain; il dit en effet: « Traduire le nom *YHWH* d'après son sens est une solution tout à fait possible dans de nombreuses langues africaines où l'on a des noms attributifs traditionnels d'un sens similaire pour *Dieu*; par exemple, en akan on utilise le titre *Celui qui est propriétaire pour toujours*. » (extrait d'un article non encore paru). (N. B. L'article en question a paru dans *The Bible Translator*, Vol. 36, N° 4, octobre 1985, p. 401-411. La phrase citée se trouve à la page 402, *rééd.*). Quoi qu'il en soit, c'est là une des décisions les plus importantes et les plus difficiles que les gens parlant le kanyok aient à prendre.

Pour les Kanyok, on doit toujours s'adresser à Dieu en employant son nom personnel *Mawej a Ngoy*, ou la forme abrégée *Mawej*. Il n'existe pas d'autre être au monde qui puisse se nommer *Mawej* et encore moins *Mawej a Ngoy*. En plus de ce nom personnel, il y a plusieurs noms attributifs. Les plus importants, les mieux connus et les plus utilisés sont les suivants: *Cakahang*, « Celui qui a créé », « le Créateur »; *Kabwitang*, « Celui qui ne peut avoir de commencement », « l'Eternel »; *Kady Cibish*, « Celui qui agit au bon moment » (litt. « Celui qui ne peut pas manger un fruit avant qu'il ne soit mûr »); *Katal Matung*, « Celui dont la capacité de voir est parfaite, car il voit même de très loin » (litt. « Celui qui voit les nations »). Du moment que la langue kanyok a un nom attributif signifiant « l'Eternel », qui équivaut à l'expression employée dans la version Segond, serait-il judicieux d'y recourir? Selon l'opinion de Loewen, ce serait possible. Mais alors, que ferait-on du nom personnel si le nom attributif prenait sa place? La question est d'autant plus compliquée que le nom personnel de Dieu en kanyok ne peut pas être employé comme un nom de classe, car les deux noms en cause ont des fonctions différentes. Le premier est le nom véritable et le second décrit l'essence de l'être auquel il se réfère. Voilà pourquoi *Mawej ou Mawej a Ngoy* n'est rien d'autre qu'un nom personnel, tandis que *Kabwitang*, « l'Eternel », indique qui est *Mawej a Ngoy*. La même chose est pratiquement vraie pour les noms donnés à des êtres humains.

Du moment que le nom personnel de Dieu équivaut en fait à son identité et à sa puissance, je pense que le nom divin devrait être rendu par *Mawej a Ngoy* partout où c'est le nom personnel qui est en vue dans l'Ancien Testament. Mais dans des passages comme Exode 3. 14 où c'est son sens qui est visé, il semble normal de le traduire en kanyok par *Kabwitang*, « l'Eternel ». Ainsi, les noms attributifs (ou titres) de Dieu dans la Bible peuvent être traduits par des noms attributifs provenant de la langue et du contexte culturel kanyok. De plus, en ce qui concerne la traduction biblique, on peut admettre un compromis dans la langue kanyok en utilisant la forme abrégée du nom personnel de Dieu, *Mawej*, pour en faire un nom de classe applicable aux êtres divins ou, plus précisément, aux « dieux » de peuples autres qu'Israël, tels que Baal, Zeus et autres. Dans ce cas-là, *Mawej* se présentera toujours avec un terme spécifique, comme par exemple *Mawej a Baal*, « Dieu de Baal » signifiant « Dieu appelé Baal ». S'il est seul, sans terme spécifique, il doit se rapporter à *Mawej a Ngoy*. Grâce à cette règle, on écarte apparemment le risque de confusion entre *Mawej a Ngoy* et d'autres divinités chez une personne qui lit ou entend prononcer ce nom. Le traducteur qui agit selon ces indications doit se rendre compte qu'il s'agit là d'un usage récemment adopté, mais qui ne troublera probablement guère le lecteur. En tout cas, le traducteur est instamment prié d'être conséquent dans sa façon de rendre les noms divins.

Les êtres spirituels autres que les Etres suprêmes de différents peuples ne peuvent pas être considérés comme *Mawej* ou lui être assimilés, car de tels êtres portent d'autres noms en kanyok. Beaucoup d'entre eux ont leur nom personnel, tandis que d'autres appartiennent à la catégorie des *bakish*, « esprits » (*mukish* au singulier), *bafw*, « défunts », *baloj*, « sorciers ».

	RSV GNB	SEGOND	FC
Joël 1. 15	the Almighty	Tout-Puissant	le Dieu tout- puissant

Dans ce verset, nous avons à considérer un autre nom du Seigneur: «Tout-Puissant».

C'est là un des plus anciens noms attributifs du Dieu de la Bible. Les commentateurs font remarquer que, dans ce contexte, il y a un jeu de mots en hébreu entre les mots traduits par « destruction » et « Tout-Puissant ». La TOB a cherché à rendre ce jeu de mots par «il vient du Dévastateur comme une dévastation» (cf. Carl A. Keller, « Telle la dévastation, de la part du " Dévastateur " », *Commentaire de l'Ancien Testament*, XIa, p. 116; Moffatt, «destruction from the Destroyer»; ou encore Driver, «an overpowering from the Overpower», *The Interpreter's Bible*, 6, p. 741). Mais un tel jeu de mots est difficile à rendre dans d'autres langues à cause de sa forme poétique et de la priorité que l'on donne au sens sur la forme dans la traduction.

La langue kanyok n'a pas de nom attributif traditionnel qui serait l'équivalent de celui-ci. C'est *Cakahang*, « Créateur », qui a les caractéristiques de «Tout-Puissant» en kanyok; mais sa signification centrale se réfère à la création. Pour cette raison, on ne peut pas l'employer pour traduire « Tout-Puissant ». Une autre solution, plus naturelle, serait *Mwiin diikand dyosolol*, « Celui qui possède toute la puissance». La composante de violence, qui est centrale dans l'expression hébraïque, devient implicite en kanyok, car, pour les Kanyok, il est clair que Dieu est celui qui ramène à l'ordre tous les soi-disants puissants.

	RSV	GNB	FC
Joël 2. 28 (FC 3. 1)	afterward... 1 will pour out my spi- rit on all flesh	Afterward 1 will pour out my spi- rit on everyone	Par la suite, dit le Sei- gneur, je répandra mon Esprit sur tout être humain

Ce verset présente plusieurs problèmes intéressants. Tout d'abord, il est important de montrer clairement qui est celui qui parle, comme le fait le FC, puisque c'est le début d'un nouveau paragraphe. Le deuxième problème consiste à saisir la relation entre Dieu et l'Esprit. La compréhension de cette relation aidera à rendre de façon appropriée l'action impliquant Dieu et son Esprit, avant que l'on ne se mette à traduire «l'Esprit de Dieu» en kanyok.

Celui qui parle est, bien entendu, le Seigneur et non le prophète. Une façon de rendre cela clairement consiste à faire en sorte que le prophète cite les paroles de Dieu. En ce qui concerne l'Esprit, la langue kanyok dispose de diverses possibilités de traduire ce que le français appelle « Esprit » et l'anglais « spirit ». Dans la pensée kanyok, il y a un Esprit, *Ngoy a Ngoy*, qui est lié à l'Être suprême. *Ngoy a Ngoy* est un nom personnel, de même que *Mawej* est le nom personnel de Dieu. Dans le langage chrétien kanyok, il est toujours l'équivalent du Saint-Esprit. Mais, dans ce verset, deux questions se posent en relation avec l'esprit: en premier lieu, il s'agit de savoir qui est cet esprit; quant à la seconde question, elle a trait à l'image employée, «répandre l'esprit sur chacun».

a) Ce qu'est l'esprit

En hébreu, le mot *ruach* peut signifier «souffle», «vent», ou «puissance de Dieu». Il ne s'agit pas encore de la conception du Saint-Esprit que l'on trouve dans le Nouveau Testament. Si l'on est conscient de ce fait, il serait vraiment difficile de traduire l'esprit de Dieu, dans ce texte, par *Ngoy a Ngoy*, puisque cette expression est mise en rapport avec la troisième personne de la Trinité. De plus, l'idée même de l'esprit considéré comme personne distincte dans l'Être divin n'était pas encore connue à l'époque du prophète. La plupart des spécialistes estiment que cette notion de l'esprit n'est pas exprimée dans l'Ancien Testament en général.

Alors, comment sommes-nous censés traduire «esprit» en kanyok dans ce contexte? Une possibilité est de dire *bukash bwa Mawej a Ngoy*, « la puissance du Seigneur ». Cette solution se justifie puisqu'il est question de l'esprit en tant que puissance de Dieu. Mais il y a un risque de malentendu, car les gens risqueraient de penser à une puissance accomplissant des actes particuliers sans rapport avec le contexte de la prophétie. Une meilleure solution consiste à utiliser *luheeh lwa a Mawej a Ngoy*, « le vent du Seigneur ». Dans la culture kanyok, un tel usage existe déjà, spécialement en rapport avec la situation d'une personne malade. Les gens réconfortent le ou la malade en disant *i luheeh lwa Mawej*, «c'est le vent du Seigneur», ce qui signifie «ce n'est pas une maladie néfaste, car elle est naturelle et non suscitée par des sorciers; par conséquent, le ou la malade guérira ». Le sens implicite de cette expression est que *luheeh lwa Mawej* maintient la vie et ne la détruit pas. En vertu de cet aspect

positif, nous pouvons donc suggérer que « esprit », dans ce contexte, soit traduit par *luheeh lwa Mawej*. Le traducteur doit admettre que c'est là une nouvelle extension de sens de cette expression particulière. Elle est nouvelle parce que la dimension de l'esprit ne lui a pas été ajoutée précédemment d'une façon systématique. Un autre avantage de ce choix de «vent du Seigneur» est que l'on peut comprendre l'attribut de puissance de Dieu à partir de cette expression.

b) L'image: «répandre l'esprit»

Nous avons donc constaté que la notion de l'esprit ici n'est pas l'équivalent de celle qui le présente comme une personne distincte dans la réalité divine, mais qu'il s'agit d'un «vent» impliquant l'attribut de la puissance. Il nous reste maintenant à découvrir la façon de traduire avec précision l'image, «répandre l'esprit».

Après avoir effectué bien des recherches et avoir consulté des Kanyok, nous avons découvert que le mot employé pour répandre l'eau convenait également pour le vent. Il implique aussi la notion d'abondance. Parler d'eau qui se répand évoque, dans la pensée kanyok, une rivière dont l'eau dépasse le niveau normal. On ne peut pas employer le terme à propos d'une petite quantité d'eau contenue dans une cuvette et que l'on verse.

Voici comment l'on traduirait le verset, et ce verbe en particulier, en kanyok:

Mawej a Ngoy uhingil waleeb ney: «Ku nyim kwa myand yiney, nateetenenwiin baat boosolol luheeh lwa mim. Ni bukash bwa mim abw, baan biinun baanbalum ni baan-bakaj biikaakal baleeb myand yiniibambambil mwa kuleeb; baat bakuluuh biikaakal balot myand, basangwilum naabw batal bilengazeel. »

Le Seigneur dit encore: «Après cela, je répandrai mon esprit (vent). Grâce à cette puissance venant de moi, vos fils et vos filles diront ce que je leur demanderai de dire; les personnes âgées rêveront certaines choses et les jeunes verront des choses inhabituelles. »

Conclusion

Cet article a présenté quelques-uns des problèmes relatifs à la traduction en kanyok des noms divins de la Bible. Il s'agit là de questions importantes et souvent délicates à résoudre dans de nombreuses langues. Par exemple, dans une traduction en cours on est en train d'affronter une situation difficile qui pourrait aboutir à un échec complet en raison même des problèmes posés par la traduction du nom divin. Un autre comité de traduction recherche désespérément de meilleures façons de traduire le nom de la troisième personne de la Trinité et celui d'esprits d'une catégorie différente. Dans le domaine de la traduction biblique en général, chaque langue a ses propres problèmes, mais la traduction des noms divins est fréquemment l'un d'entre eux. Dans les lignes qui précèdent, nous avons porté notre attention sur une langue particulière. Mais j'espère que, parmi mes collègues, certains pourront présenter, sur le même sujet, des exemples et des solutions empruntés à d'autres langues, tout comme j'espère que les solutions décrites ici pourront être utiles ailleurs.

(A propos de la traduction des noms divins et d'esprit/Esprit, rappelons les articles déjà publiés dans les CTB: N° 4, N° 5 et N° 8, réd.)

A propos du nom divin:

Quelques citations

Julien Green:

« Je voudrais que les traducteurs de la Bible connaissent mieux la phrase que je viens de relire dans Preiswerk, à la fin de sa grammaire hébraïque (Bâle et Genève, 1871): "Les voyelles propres du nom ineffable ne peuvent être déterminées avec certitude. La prononciation Jéhovah ne peut être justifiée, parce que, en lisant ainsi, on réunit en un mot des consonnes et des voyelles qui appartiennent à deux mots différents." Il y a longtemps qu'on a abandonné Jéhovah. On le remplace par Iaveh, dernière invention des professeurs et qui fait songer à un bâillement. Le tétragramme ineffable restera à jamais indéchiffrable, depuis qu'en 70 le grand prêtre le prononça pour la dernière fois dans le temple que Titus allait détruire. »

(L'arc-en-ciel. Journal 1981-1984, en date du 14 juillet 1984, p. 456s. Aux éditions du Seuil, Paris 1988.)

Traduction oecuménique de la Bible (TOB):

« Vers le IV^e siècle av. J.-C., on prit peu à peu l'habitude de ne plus prononcer le nom de YHWH, de sorte qu'il nous est difficile de savoir avec quelles voyelles on le prononçait. A sa place, on disait *Adonai* (le Seigneur), ce qui amena la version grecque à utiliser *Kurios* (le Seigneur), mot repris par le NT (cf. Ac. 2. 36; Ph. 2. 11). Les formes abrégées *Yah, Yahou*, déjà très anciennes, sont utilisées dans le cri de louange *Allelu-Yah* (Louez le Seigneur) et dans la formation de nombreux noms propres: *Eliyahou* (= Elie, Mon Dieu, c'est le Seigneur). *Yehoshoua* (= Josué, Jésus, le Seigneur sauve).

(Note b à Exode 3. 15. - La TOB, comme le FC, a suivi l'usage de la LXX et du NT en utilisant « Seigneur » pour le tétragramme sacré de l'AT.)

Professeur Carl A. Keller:

« *Yahvé*: N'hésitons pas à prononcer ce Nom! Certains chrétiens, en judaïsant, le déclarent "imprononçable". Mais grâce à des translittérations dans des alphabets qui notent non seulement les consonnes mais aussi les voyelles, la prononciation du "tétragramme" *YHWH* est bien connue: *Yahvé*. »

(*La Vie Protestante*, 13 janvier 1989, p. 6.)

William L. Wonderly

LA BIBLE DANS L'ÉGLISE:

A propos du traitement d'informations de base par le traducteur

Conseiller en traduction de l'ABU durant de longues années, le Dr William Wonderly est décédé aux États-Unis en février 1988. Son article a paru en anglais dans TBT (Vol. 3 7, N° 2, avril 1986, p. 212-216). Traduction Monique Freiberg.

La traduction à équivalence dynamique (ou « fonctionnelle ») a pour objectif de fournir au lecteur toutes les informations dont il a besoin pour comprendre le sens du texte original de la même façon que les lecteurs originaux, tout en respectant l'intégrité littéraire du texte même et en n'y introduisant pas d'informations étrangères au message original. Le problème de la mesure à respecter dans l'explicitation, pour les lecteurs de la traduction, des informations de base que les lecteurs originaux connaissent déjà et qui, de ce fait, n'avaient pas besoin d'être expliquées par l'auteur original, a déjà suscité de nombreux commentaires oraux et écrits. L'article que voici discute certains aspects de ce problème, en particulier dans ses rapports avec la conception que nous avons de la Bible elle-même, ainsi que de son rôle dans l'évangélisation et dans l'Eglise.

Mais aborder la question sous cet éclairage nous plonge en fait dans le domaine de l'ecclésiologie, ou théologie de l'Eglise, parce que notre point de vue concernant l'Eglise influencera inévitablement notre opinion sur la façon dont il convient d'utiliser la Bible. Ce qui, à son tour, influencera la manière dont cette dernière doit être traduite. Nous pouvons commencer par établir le contraste entre deux principes, également valables s'ils s'équilibrent l'un l'autre, mais qui peuvent induire en erreur si l'un est mis en évidence au point d'exclure l'autre.

1) Historiquement, la Bible a fonctionné comme *livre de l'Eglise*: elle a été rédigée, sous l'inspiration divine, *par* la communauté des croyants et *pour* que cette communauté l'utilise dans son ministère de prédication et d'enseignement de la Parole. Les écrits de l'Ancien Testament étaient l'oeuvre de membres du peuple d'Israël et étaient destinés à ce peuple. Les lettres du Nouveau Testament s'adressaient à des Eglises ou à des chrétiens qui y jouaient un rôle actif, et les Evangiles ont été écrits pour que l'Eglise les utilise dans son témoignage.

De ce point de vue, la Bible, dont on se sert pour l'évangélisation et la mission, est considérée comme un instrument qui doit être utilisé *par l'Eglise*, et son message revêt une plus grande signification lorsqu'elle est employée dans le cadre du témoignage vivant des croyants et du ministère d'enseignement de l'Eglise. Cette conception du rôle de la Bible a été générale au cours de l'histoire chrétienne. Elle a parfois donné lieu à des abus, comme au moyen-âge, où la traduction de la Bible dans la langue du peuple était déconseillée, voire interdite, à cause de l'idée contestable que seul le clergé pouvait l'interpréter correctement. Mais à travers toute l'histoire de l'Eglise et des missions, lorsque la Bible a été traduite dans de nouvelles langues, elle l'a été en général pour répondre aux besoins d'une Eglise confessante.

2) Avec la Réforme protestante, on en vint à mettre l'accent sur l'idée que la Bible est une règle de foi et de pratique unique et suffisante, et l'on insista sur la liberté personnelle et le jugement individuel - même si, bien entendu, on considérait comme indispensable l'action du témoignage intérieur du Saint-Esprit. Le XVIII^e siècle, le Siècle des lumières, insista encore plus sur ce droit au jugement personnel. Ces tendances ont amené à mettre davantage l'accent sur l'*utilisation individuelle de la Bible*, que ce soit sous la conduite d'une Eglise particulière ou à titre privé; et ces dernières années, la demande pressante d'«accès facile à l'Ecriture sainte » parmi les catholiques a entraîné, pour les chrétiens de cette confession, un usage accru des textes bibliques.

Il n'est pas nécessaire (ou plutôt, il ne faut pas) que l'accent mis sur la lecture personnelle de la Bible conduise à négliger le rôle de celle-ci dans le cadre de l'Eglise. On constate pourtant de nos jours, dans certains cercles protestants, dont beaucoup participent activement à la mission auprès de populations non évangélisées, ce que l'on ne peut que qualifier de tendance à contester l'importance de l'Eglise en tant que telle. On tend à mettre plus l'accent sur le croyant individuel ou, au mieux, sur le groupe chrétien, considéré comme somme de ses membres croyants, que sur l'Eglise ou la communauté croyante considérée comme organe qui, dans un sens très réel, représente plus que la somme de ses membres. Dans certains groupes, cette idée découle en partie de l'enseignement de ceux qui, depuis le milieu du XIX^e siècle, ont adopté la théorie des « dispensations », qui veut qu'à notre époque, l'Eglise, sous sa forme « visible » est vouée à l'apostasie et que « l'Eglise véritable » se compose de personnes régénérées au sein de « l'Eglise visible » ou en dehors d'elle. En conséquence, chaque personne est responsable de sa propre étude et compréhension de la Bible, et si ce n'est en dehors de l'Eglise, du moins avec la priorité donnée à la responsabilité individuelle plutôt que collective.

A notre époque, la Bible (ou certains livres bibliques, voire des passages particuliers) est devenue en outre objet de large diffusion auprès des non-chrétiens comme des chrétiens, et est considérée comme un instrument d'évangélisation en soi. Cette situation résulte en partie des occasions fournies par une alphabétisation largement répandue, ainsi que par le développement de l'imprimerie et, actuellement, par les enregistrements sur cassettes et d'autres médias électroniques. Tout ceci permet au lecteur (ou à l'auditeur), que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur de la communauté chrétienne, d'avoir directement accès aux textes bibliques. Cette utilisation de la Bible découle aussi du fait que lorsque les moyens de communication de masse sont utilisés pour l'évangélisation, de nombreuses personnes intéressées ne sont en contact avec aucune Eglise et sont poussées à prendre une décision individuelle.

Pourtant, si l'on veut que la réponse à la Bonne Nouvelle conduise à une transformation de vie réelle et durable, il est important que la personne soit mise en rapport avec une communauté ou une autre, pour en obtenir des encouragements et des instructions en matière de foi chrétienne. Il est exact que l'on peut citer de nombreux cas où les textes bibliques seuls ont provoqué des conversions individuelles; mais lorsque ces conversions se sont avérées durables, ces personnes ont d'habitude trouvé leur place dans une association de croyants déjà établie, soit, là où il n'y en avait pas, participé à la formation d'une nouvelle communauté chrétienne qui, à son tour, a contribué à nourrir leur propre foi. Dans les deux cas, leur utilisation de la Bible et leur croissance spirituelle se sont accomplies dans le cadre d'une Eglise. (Il existe, bien sûr, des situations spéciales, telles que celle de la persécution religieuse, où la personne chrétienne est isolée malgré elle des autres chrétiens, ou bien où la proclamation extérieure de la foi est virtuellement impossible à vivre; mais des circonstances de ce genre sont exceptionnelles et ne contredisent pas le principe général selon lequel les chrétiens sont appelés à vivre en communauté.)

Dans le cas où la fonction de l'Eglise n'est pas suffisamment prise en considération comme dans celui où l'on insiste de façon positive sur les possibilités actuelles de remettre des textes bibliques aux personnes individuelles, le risque est grand de voir se développer la conception selon laquelle la Bible est en elle-même destinée à servir d'instrument le plus efficace d'évangélisation et d'instruction. Dans ces cas-là, et surtout si le rôle de l'enseignement et du témoignage de l'Eglise n'est pas suffisamment pris en compte, il est très naturel que le traducteur pense que chaque passage particulier de l'Ecriture doit être à tout prix rendu clair comme du cristal pour le lecteur non initié. On oublie aisément qu'au moment où ils ont été écrits, ces passages étaient destinés à ceux qui se trouvaient dans le sein de l'Eglise, afin qu'ils les utilisent pour témoigner à l'extérieur, sans aucun doute. Il est peut-être bon de se rappeler que le fonctionnaire éthiopien, qui était pourtant un homme instruit, a dit du passage d'Ésaïe: « Comment puis-je comprendre, si quelqu'un ne me l'explique pas? » Si l'on attend du lecteur qu'il comprenne la traduction sans l'explication d'un tiers, le traducteur pense évidemment que le texte doit être parfaitement clair, dans toute la mesure du possible, même pour le lecteur non chrétien ou pour celui qui ne l'a jamais vu auparavant. C'est pourquoi il se sent obligé d'insérer des détails et des informations de base supplémentaires, ce qui déforme parfois l'idée centrale d'un passage ou, du moins, viole l'intégrité littéraire de ce dernier. Ce qui devait être une traduction devient une sorte de targum, ou texte accompagné de commentaires, et

en le préparant, le traducteur risque aussi de tomber dans le piège qui consiste à introduire une interprétation théologique personnelle de questions pour lesquelles il pense que le lecteur aura besoin d'explications. De plus, ce qui était une explication ou une narration concise et directe dans l'original risque de devenir, par l'entremise du traducteur, un texte lourd et difficile à lire pour les personnes à qui il était précisément destiné.

Quelles informations faut-il ajouter?

Mais si l'on admet que les textes bibliques sont remis, en fait, à des personnes sans liens avec une Eglise, et pour lesquelles le contexte culturel, historique et religieux de la Bible est en grande partie étrange ou inconnu, comment remédier à ces lacunes de leur compréhension? Même si nous devons reconnaître que l'enseignement d'une Eglise est nécessaire pour que le lecteur comprenne pleinement le message, il importe tout de même qu'une partie au moins des informations que les auteurs originaux et leurs lecteurs connaissaient (mais qui ne sont pas connues des lecteurs de la traduction) soient incluses d'une manière ou d'une autre par le biais de données supplémentaires.

Une traduction claire peut et doit fournir plusieurs types d'informations dans le texte même. En voici quelques exemples; 1) Informations requises par la grammaire et le vocabulaire de la langue, telles que la première personne inclusive/exclusive, le frère plus âgé/plus jeune, etc, sans lesquelles la langue ne peut tout simplement pas fonctionner si elle exige ces distinctions. 2) Les participants à l'action, qu'il faut souvent nommer même s'ils ne sont pas directement désignés dans l'original, comme dans le cas d'événements évoqués par des substantifs dans l'original, mais qui doivent être exprimés par des verbes actifs dans la traduction (par exemple « pardon des péchés » peut devoir se traduire par « Dieu pardonne leurs péchés aux gens »). 3) Des actions ou des attributs ont parfois besoin d'être clarifiés (comme lorsque «ville de David» se traduit par «ville où David était né », pour éviter l'idée d'une ville possédée par David). 4) Il est parfois nécessaire de recourir à des termes classificateurs pour accompagner des noms propres, tels que « le fleuve Jourdain », ou des noms d'objets non familiers, tels que «parfum appelé myrrhe» (surtout si un mot d'emprunt est utilisé). 5) Des expressions descriptives sont parfois nécessaires, telles que «la maison de prière des Juifs» pour la synagogue. Souvent, ces détails et de nombreux autres peuvent être introduits dans la traduction elle-même sans interrompre le cours du discours ni déformer le sens du passage.

Mais un problème plus grave surgit lorsque le texte biblique fait allusion à des événements historiques, des coutumes, des citations d'une autre partie de la Bible, ou à des concepts religieux qu'il importe que le lecteur comprenne pour saisir correctement le sens. La plupart de ces informations sont simplement trop longues pour être introduites dans le texte même sans affecter l'idée centrale du passage ou détourner l'attention du lecteur de son sens principal. Même des données plus courtes telles que les jeux de mots, la signification de noms propres, les dates, les références bibliques, les définitions de termes rares, etc., ne peuvent habituellement pas être incorporées au texte si nous entendons les présenter dans une traduction qui reflète la façon dont l'auteur a écrit pour ses lecteurs originaux, parce que ces informations leur auraient paru non seulement inutiles, mais encore tout à fait déplacées.

Le problème soulevé par l'introduction de ce type d'informations a été discuté par Lars Lode dans le numéro de janvier 1984 de *The Bible Translator*, avec une réplique de Philip Stine présentée dans le même numéro. Lode admet qu'une partie des informations dont il parle peuvent être mises en note, mais il déconseille cette pratique en arguant que les nouveaux lecteurs risquent de ne pas en connaître l'usage. Il s'agit là, bien entendu, d'un problème très réel; mais si nous considérons la traduction comme un texte à utiliser conjointement avec le témoignage et les enseignements de l'Eglise, le problème n'est pas aussi grave: une partie du ministère d'instruction de l'Eglise peut consister à enseigner aux gens le bon usage des notes! Et bon nombre de données générales de base peuvent être présentées dans de brèves introductions aux livres de la Bible ainsi que dans des glossaires et autres moyens auxiliaires que l'Eglise devra aussi aider ses lecteurs à utiliser pour qu'ils soient le plus efficaces. Dans « Further Considerations for the Presentation of New Material », TBT, janvier 1985, pages 134-135, Wayne Gill fait allusion à l'utilisation de « schémas d'enseignement » ainsi qu'à la sélection de textes de l'Ancien Testament pour la traduction, reconnaissant de ce fait la fonction de l'Eglise dans le choix et la fourniture de ces informations de base destinées au lecteur.

Notre théologie de l'Eglise peut aussi influencer la manière dont les textes bibliques sont publiés et diffusés, surtout lorsque des passages bibliques sont imprimés sous forme de brèves sélections, comme celles qui sont largement répandues par les sociétés bibliques. Les directives actuelles de l'ABU insistent pour que ces Sélections, ainsi que les livres bibliques publiés séparément, soient accompagnés d'introductions appropriées, même si cette norme n'a pas encore été aussi largement appliquée que désiré. En fait, il est un peu difficile de prévoir une «introduction» pour une Sélection d'une page, par exemple, sans qu'elle soit trop longue par rapport au texte lui-même. Mais de nombreuses Sélections de ce genre risquent de n'avoir presque aucun sens pour le

lecteur sans au moins quelques données servant à les introduire, à situer le passage dans son contexte, à indiquer l'occasion de la parabole, à identifier l'orateur, etc. Parfois un léger changement peut être apporté à la phrase initiale du texte d'une Sélection, pour donner une partie de ces informations; mais, à part le cas où le texte, sorti de son contexte, est tel qu'il reste vraiment limpide à la lecture, il est nécessaire de fournir des indications supplémentaires. Et lorsque des passages sont choisis pour des gens extérieurs à l'Eglise, même avec ces indications il importe d'être très attentif: elles doivent être utilisées de façon à amener les lecteurs à recourir à l'Eglise ou à quelque source d'information et de témoignage au sein de la communauté chrétienne. (Voir à ce sujet des réflexions stimulantes dans l'article de Matthew P. John, «The Bible, inside the Church and Outside: The Theology of Scripture and the Philosophy of Distribution », The Bible Distributor, décembre 1983).

Jean-Claude Margot

Révision de la Bible en français courant: Quelques exemples

L'article qui suit paraît dans The Bible Translator (traduit en anglais par Euan Fry) et dans les CTB.)

Lors d'une récente rencontre du comité de révision de la Bible en français courant, l'un des traducteurs, Jean-Marc Babut, distinguait quatre types de corrections à apporter à cette version:

- **problèmes textuels** (tenir compte du résultat de recherches récentes quant à l'état du texte soit du Nouveau, soit de l'Ancien Testament)
- **problèmes d'exégèse** (nombreuses ont été les remarques faites par des lecteurs quant à l'interprétation de tel ou tel texte)
- **problèmes de style** (par exemple, dans certains cas, le souci d'explicitier ce qui est implicite dans le texte original contribue à alourdir la phrase)
- **problèmes d'harmonisation** (harmoniser la traduction d'expressions stéréotypées, telle que *Koh 'amar Yhwh*, « Voici ce que déclare le Seigneur »).

Par ailleurs, à la même rencontre, le D^r Jan de Waard faisait remarquer que, dans n'importe quel comité de révision, on aurait avantage à revoir tout d'abord trois ou quatre chapitres, pris dans divers livres, pour détecter précisément les types de corrections qu'il faudrait envisager pour l'ensemble de la Bible. Il convient, en effet, de ne pas entreprendre au hasard un travail de révision, car on risque de tâtonner et de perdre beaucoup de temps en discussions plus ou moins stériles.

Toutefois, dans le cadre de cet article, il ne m'est pas possible d'aborder l'ensemble de la question. Je me propose plus modestement de donner quelques exemples typiques des objectifs visés dans la révision entreprise pour la Bible en français courant. On comprendra sans peine qu'il y aurait beaucoup plus à dire sur le sujet que ce que je vais présenter ici. Cependant, j'espère que mes propos seront suffisamment suggestifs pour convaincre chacun qu'aucun domaine ne saurait être laissé de côté lorsqu'on se met à réviser une version biblique en n'importe quelle langue. Précisons encore que je juge inutile de mentionner ce qui a trait à des erreurs matérielles flagrantes (orthographe, coquilles typographiques), puisque la correction en va de soi.

1. Problèmes relatifs au texte et à sa présentation

a) Analyse textuelle: En ce qui concerne le *Nouveau Testament*, il faudra tenir compte des modifications apportées dans la 4^e édition du Greek New Testament de l'ABU (à paraître). Quant à l'*Ancien Testament*, voici ce qui a été convenu lors de la rencontre évoquée plus haut: les traducteurs devraient veiller à recourir plus systématiquement aux solutions proposées soit dans les cinq volumes du rapport intérimaire sur l'Analyse textuelle de L'AT (publiés par l'ABU), soit dans les deux volumes parus du rapport définitif préparés par le Père Barthélemy¹). En effet, au moment où les traducteurs travaillaient à l'Ancien Testament, ils ne disposaient pas encore de la plupart de ces ouvrages.

b) Découpage du texte: dans bien des cas, une analyse précise du discours peut remettre en question le découpage en paragraphes adopté jusqu'à maintenant. Par exemple, dans le NT en français courant, le traducteur a suivi sans hésiter le découpage du Greek New Testament (ABU), qui est parfois discutable. On doit donc s'en préoccuper dans la révision et cela, en plus d'autres raisons, entraînera des modifications dans les titres de section.

c) Découpage des lignes poétiques: dans l'Ancien Testament, l'un des traducteurs a souvent mis des lignes très courtes pour les passages poétiques. Il pensait favoriser ainsi la lecture, mais c'est loin d'être toujours le cas. En effet, certaines propositions sont inutilement brisées (sujet séparé du verbe, verbe coupé de son complément ...), ce qui suscite des difficultés de compréhension et peut obliger à relire deux fois une phrase pour discerner les liens logiques de lignes successives (ce fait est à mettre en relation avec l'illusion qui consiste à croire qu'une phrase très courte est forcément plus facile à comprendre qu'une phrase plus longue). Je ne citerai qu'un exemple, que j'emprunte au Cantique des cantiques 5.5 (c'est la jeune fille qui parle):

D'un bond je suis debout
pour ouvrir à mon bien-aimé.
J'ai les mains et les doigts
couverts d'huile de myrrhe,
quand je saisis...

et là on peut faire toutes sortes de suppositions quant à l'objet que la jeune amoureuse va saisir. En effet, les mots «quand je saisis» se trouvent tout au bas de la seconde colonne d'une page et il faut tourner cette page pour avoir la réponse: la poignée du verrou.

Or, on aurait très bien pu mettre toute la proposition sur une seule ligne: « quand je saisis la poignée du verrou », sans que cela nuise à la qualité poétique du texte. Un problème inutile aurait été ainsi évité.

d) Ponctuation: l'un des traducteurs (René Peter-Contesse) a fait un rapport sur les incohérences de la ponctuation dans la Bible FC, en particulier dans la présentation des discours directs. Le principe adopté consistait à commencer un nouveau paragraphe par un tiret (-) lorsqu'il s'agissait d'un dialogue, mais à ne mettre que des guillemets («») pour introduire une simple citation des paroles de quelqu'un. Toutefois, dans la pratique, il y a eu bien des incohérences. A cet égard, voici un passage suggestif du rapport en question: « Le texte primitif du NTFC avait été rédigé par le traducteur de base en vue d'une présentation des dialogues au moyen de tirets (comme cela devait être fait plus tard dans la BFC 1982); au dernier moment, la décision a été prise, pour des questions de gain de place, de renoncer à l'usage des tirets et de recourir aux guillemets, sans mise à la ligne. Les modifications nécessaires ont été apportées sur le dactylogramme non par le traducteur, mais par une tierce personne qui, pressée par le temps, n'a pas pu faire ce travail avec toute la minutie indispensable. D'où la variété de présentation, non seulement entre les évangiles, mais souvent à l'intérieur même d'un évangile, dans le NTFC 1971. Lors de la préparation du texte pour l'édition BFC 1982, il a fallu faire le travail en sens inverse (rétablissement des tirets et modification des guillemets), ce qui n'a pas amélioré la situation. Je renonce à décrire ici toutes les variétés de présentation que l'on rencontre actuellement dans la BFC 1982».

Plus loin, le même rapport ajoute: «En ce qui concerne la ponctuation suivant la déclaration fréquente de Jésus 'Amen, lego humin/soi', on trouve dans la BFC (lorsqu'il ne s'agit pas de la 'citation' d'un propos) les trois variantes suivantes:

1 Dominique Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. 2. Esaïe, Jérémie, Lamentations. Fribourg (Suisse) et Göttingen, 1982, 1986. - L'ouvrage comportera cinq volumes au total. Il est en cours de traduction en anglais.

Je vous/te le déclare, c'est la vérité: minuscule

Je vous/te le déclare, c'est la vérité: Majuscule

Je vous /te le déclare, c'est la vérité, minuscule. »

Cet exemple montre clairement que la vérification du système de ponctuation adopté demande à être soigneusement effectuée.

2. Problèmes relatifs au principe de l'équivalence fonctionnelle

Au cours des années, et l'expérience aidant, on en vient à découvrir un certain nombre de cas où le traducteur a été soit tributaire du littéralisme, ou d'usages empruntés à des versions traditionnelles, soit enclin à expliciter inutilement une expression par souci d'équivalence fonctionnelle.

Comme exemple du premier défaut, je cite un texte choisi au hasard, Romains 1.23: «ils ont adoré des *images* représentant l'homme mortel ... ». Or, il s'agit ici non d'images au sens habituel du terme en français, mais d'idoles. Le traducteur est resté manifestement captif de la terminologie que l'on trouve dans les autres versions françaises. En fait, dans l'ATFC, on a pris soin de parler d'idoles dans de tels cas, ou de statues si le contexte indique clairement qu'il s'agit de statues liées à un usage religieux. Il faudra corriger Romains, 1.23 et d'autres passages dans ce sens-là.

Quant au second défaut, j'en donnerai une double illustration. Tout d'abord, en Amos 1.3, on a actuellement: «la décision *que j'ai prise*» qui pourrait très bien être rendue par une formule plus concise, à savoir « ma décision ». Cela ne compliquerait en rien la compréhension du passage, en français courant. - Par ailleurs, en Ruth 1.1, on lit ces mots: «ils allèrent habiter pour un temps dans *les régions fertiles* du pays de Moab» (biséde Môav). Or, si l'on considère l'ensemble du verset, l'explicitation «les régions fertiles» est inutile. En effet, il est dit d'abord qu'il y avait une famine dans le pays de Juda, et ensuite que, pour cette raison, Elimélek et les siens émigrèrent au pays de Moab. Eh bien, n'importe qui, aujourd'hui, comprend aisément que s'ils quittent Juda, c'est pour se rendre dans un pays épargné par la famine! La traductrice de ce passage l'a admis puisque, dans la révision du livre de Ruth, elle a mis simplement « dans le pays de Moab ». L'équilibre à trouver, pour appliquer avec à propos les principes de l'équivalence fonctionnelle, réclame une attention constante.

3. Problèmes relatifs à l'équivalence dans les poids et mesures

Des objections nous ont été adressées au sujet de l'équivalence moderne donnée dans le BFC pour les poids et mesures. Voici comment l'un des traducteurs, Jean-Marc Babut, les présente: « Le système adopté introduit un certain nombre d'anachronismes, qui dérangent des lecteurs. Exemples: Exodes 25ss.: le coffre a 125 cm de long (pour « deux coudées et demie »). Ezékiel 40 ss.: la canne à mesurer le nouveau temple a 3 m de long (6 coudées). Matthieu 5.41: si quelqu'un t'oblige à porter une charge sur un km (1 mille). Matthieu 5.26: jusqu'au dernier centime. »

Remarquons à ce propos que les membres du comité de révision sont loin d'être tous d'avis qu'il faudrait revenir en arrière quant au système adopté. Cependant, il est des passages où l'équivalence devrait être revue. Ainsi, et je cite le même rapport: « Dans un certain nombre de cas, le changement d'unité de mesure fait disparaître un nombre dont la valeur est peut-être plus symbolique qu'arithmétique... (Par exemple,) l'évaluation de la largeur de la Jérusalem nouvelle (Apocalypse 21.16): 2200 km (pour 12 000 stades). Cette équivalence détourne l'interprétation du lecteur vers une réalité difficilement imaginable et efface le symbolisme du nombre 12 000 (= 12 x 1000). » Cette remarque est légitime, même en tenant compte du fait qu'une note explique, à cet endroit, le symbolisme du chiffre original. Par ailleurs, l'auteur du rapport propose des solutions, d'une façon qui me paraît judicieuse, pour plusieurs des cas qu'il a cités: «Dans Matthieu 5.41: mille pas (au lieu d'un kilomètre). En Luc 24.13: deux heures de marche (au lieu de 11 km), etc. »

4. Problèmes relatifs à l'adoption d'un langage inclusif

Dans le numéro spécial de la revue *Meta* consacré à la traduction biblique (32/1, mars 1987, Montréal), Paul Ellingworth a publié un article équilibré sur la question controversée d'une traduction inclusive de la Bible (« Translating the Bible inclusively»). Comme je ne fais que toucher à ce sujet dans ce paragraphe, je renvoie nos lecteurs à cet article pour des informations plus complètes sur les divers aspects du sujet. Pour ma part, je signale qu'un effort a déjà été fourni par les traducteurs de la BFC, surtout dans L'AT, pour ne pas traduire par « hommes » les expressions du texte original se rapportant manifestement à tout le monde, hommes et femmes (cf. un effort semblable dans la révision de la Good News Bible). Certes, en français, « hommes » peut être employé à deux niveaux: au sens général d'êtres humains et au sens particulier de mâles. Toutefois, il n'en reste pas moins que, dans bien des passages, le lecteur aura tendance à comprendre le terme exclusivement dans le second sens, si l'on n'y prend pas garde.

Récemment, j'ai eu l'occasion de revoir l'épître aux Romains avec la traductrice du NT en français fondamental (Lydie Rivière, Abidjan). Elle semblait particulièrement sensible à ce genre de problème et j'ai été amené (sans

trop de peine!) à lui donner souvent raison. C'est ainsi, par exemple, que je vais corriger le sous-titre de la péricope Romains 1.18-32 en français courant, dont voici la formulation actuelle: « Les hommes sont coupables ». Ce n'est pas que je craigne des manifestations féministes revendiquant le droit pour les femmes à l'égalité dans la culpabilité! Mais on est bien obligé d'admettre que ce passage de Romains a une portée universaliste, englobant tous les êtres humains et non pas seulement la moitié mâle de ceux-ci. Le sous-titre pourrait devenir « Les êtres humains sont coupables ». Au verset 18, de même, « et tout mal commis par les hommes » serait remplacé par «et tout mal commis par les êtres humains ». Ailleurs, il est aussi possible d'utiliser des expressions comme «tout le monde», « les gens » ou « des personnes ». L'essentiel est de recourir à ce genre de solution partout où le sens du texte original l'impose.

Conclusion

En conclusion, je reviens à ce que j'ai écrit au début de cet article. Je ne prétends pas avoir été complet, et même loin de là. Toutefois j'espère que l'échantillonnage présenté dans les lignes qui précèdent est suffisamment frappant pour prouver aux intéressés que, lorsqu'on s'engage dans la révision d'une version biblique, il faut être prêt à porter son attention et sa réflexion sur tous les niveaux de la traduction: textuel, stylistique, sémantique, culturel, etc. Un vaste programme, on en conviendra, qui réclame des collaborateurs bien formés, prêts à procéder de façon méthodique et non pas simplement en suivant l'intuition du moment.

Martin Hoegger

Guillaume Farel et la traduction de la Bible

Texte d'une conférence donnée à Aigle (Suisse) le 12 novembre 1989, lors de la célébration du 500^e anniversaire de la naissance de G. Farel, par Martin Hoegger, secrétaire général de la Société biblique suisse.

En arrivant à Aigle, envoyé par les Messieurs de Berne, Farel a 37 ans; c'est un homme mûr, en pleine possession de ses moyens qui, le 30 novembre 1526, prêche publiquement, et pour la première fois dans le Chablais, les idées nouvelles de la Réformation. Aigle sera la première ville francophone à adopter la Réforme, en 1528.

Ses idées, il les doit à la fréquentation des grandes intelligences de l'Humanisme et de la Renaissance. Redécouverte des lettres antiques, retour aux sources, aux textes fondateurs des philosophies de l'Antiquité, volonté de comprendre le monde et la nature au moyen de l'humaine raison, découverte des mondes nouveaux des Amériques qui, à travers les nouvelles planisphères, les récits et les gravures démultipliés par ce formidable instrument qu'est l'imprimerie élargissent la perspective, voilà tout ce qui constitue le «*Zeitgeist*» dans lequel Farel, avec tant d'autres, évoluera.

Mais un homme surtout le marque: Jacques Lefèvre d'Étaples; il le rencontre lors de ses études à Paris, de 1509 à 1517. Un jour, celui-ci lui donne un conseil surprenant: lire la Bible. Lefèvre est un savant, un humaniste: pour renouveler l'enseignement de la philosophie, il traduit les textes d'Aristote du grec en latin, offrant ainsi à ses étudiants les meilleurs outils pour comprendre la pensée du grand maître de l'Antiquité dont les textes n'étaient alors accessibles qu'à travers des commentaires de la scolastique.

Ce que Lefèvre a fait pour la philosophie, il le fait aussi pour l'Écriture sainte: il émonde la Bible de son époque de tous les commentaires qui la surchargeaient et offre à la chrétienté une édition de la Vulgate, la Bible traduite en latin par Jérôme au VI^e siècle, qui pour la première fois depuis longtemps ne comporte pas de gloses. L'accès à la seule Écriture, la «*sola Scriptura*» - «l'Écriture seule» c'est Lefèvre d'Étaples qui fut le premier à mettre en pratique ce principe. Traducteur d'une Bible en français, il écrit en 1509, c'est-à-dire à la même époque où Luther reçut son illumination: «Dans le lointain, une lumière si brillante a frappé mes regards que les doctrines humaines m'ont semblé des ténèbres en comparaison des études divines, tandis que celles-ci m'ont paru exhaler un parfum dont rien sur terre n'égale la douceur.»

Farel suit le conseil de son maître, et c'est une découverte fulgurante qui enflamme son cœur et son esprit.

La fréquentation des Écritures est pour lui une véritable révélation: «Il me sembla être une nouvelle création; les Écritures me devinrent compréhensibles; la lumière se fit dans mon âme. Une voix, jusqu'alors inconnue, celle du Christ, mon berger, mon maître, mon docteur me parlait avec puissance. Dieu, ayant pitié de mon erreur, se fit connaître à moi par le moyen d'un frère (Lefèvre) comme le Dieu qui seul veut être aimé et vénéré, le seul qui puisse sauver et rendre heureux, le seul qui efface nos péchés par Christ, notre seul Médiateur et notre Avocat ...»

Dès lors, Farel brûle du feu sacré et il deviendra l'instrument de Dieu pour allumer les foyers de la Réformation dans les pays romands, à Aigle et dans le Chablais tout d'abord, puis à Morat, Neuchâtel, Bienne, le Jura bernois actuel, sans oublier Genève, qui passa à la Réforme grâce à Farel. Foyers qui n'ont cessé de flamber, même si à certains moments la braise rougeoyante de l'Évangile était recouverte par la cendre de la tiédeur ou du conformisme. Vienne l'Esprit qui souffle où il veut, et les cœurs sont à nouveau embrasés dans l'amour de Dieu, car dans l'histoire de l'Église, ce qui vient en premier, c'est la constante promesse de Dieu de donner la vie et la bénédiction. Une promesse qui se réalise dans nos vies quand, à l'écoute de ce que Dieu nous dit à travers Sa Parole biblique, nous vivons la devise de Farel:

«Que veux-je sinon qu'elle flamboie?»

Qui flamboie? La Parole du Christ. Où doit-elle flamboyer? D'abord dans notre cœur, notre esprit, notre intelligence, dira Farel. Mais il ne limite pas l'action renouvelante de la Parole du Christ à l'intériorité: celle-ci doit unir nos familles et nos Eglises, servir de base à l'enseignement dans l'Ecole, orienter la constitution de l'Etat et donner sagesse et discernement au magistrat.

Dès son arrivée à Aigle, G. Farel ouvre une école pour instruire la jeunesse et pour se procurer les ressources nécessaires à sa subsistance. On ne sait s'il y avait une autre école à Aigle, mais ce qu'on sait en revanche c'est que Farel apprenait à lire et à écrire à ses élèves à partir de la Bible. Il considérait les récits de la Bible comme un excellent manuel d'alphabétisation, car, en inscrivant des lettres et des mots sur un papier, ces mots s'inscrivent aussi dans le cœur, et quand les phrases sont celles de l'Ecriture, l'alphabétisation est aussi œuvre d'évangélisation, la plus profonde et la plus durable.

Farel ira jusqu'à recommander l'apprentissage du grec et de l'hébreu, car ce sont les langues que Dieu a utilisées pour parler aux hommes. Voici ce qu'il écrit dans un chapitre de son «sommaire» consacré à l'instruction des enfants:

«Grâce à l'apprentissage d'un métier ou de l'agriculture, l'instruction préparera les enfants à la profession qui conviendra le mieux à leurs aptitudes. Compte tenu du pouvoir de leurs parents et de leurs propres capacités, les enfants apprendront les langues principales comme le latin, le grec, l'hébreu. Si Dieu leur accorde la Grâce de pouvoir enseigner et apporter sa parole, ils pourront donc boire à la source et lire l'Ecriture dans ses langues originales, l'hébreu pour l'Ancien Testament et le grec pour le nouveau.

«Dans n'importe quelle condition sociale, la science et la connaissance de plusieurs matières lui seront utiles, mais surtout la connaissance de la sainte Ecriture pour qu'on ne soit plus mené comme les aveugles. Telle est la sainte volonté de Dieu: "Que son Ecriture soit lue et entendue par tous". Or de nos jours, elle est traduite en plus de langues et reproduite en plus de livres que jamais auparavant, tellement notre Seigneur veut que tout le monde soit rempli de l' Ecriture sainte.»

Cette mention de la traduction des Ecritures nous permet d'ouvrir le volet suivant de cet article:

Farel, éditeur de la première traduction française de la Bible à partir des textes originaux'

Pour établir et consolider la Réforme, Farel désirait pour le peuple de l'Eglise réformée la meilleure traduction française de la Bible: une Bible dans un français compréhensible des jeunes qu'il fallait alphabétiser et enseigner, une Bible qui serve de base à la prédication de l'Evangile par les pasteurs, une Bible dont les phrases devaient nourrir la prière, la liturgie et l'hymnologie de l'Eglise qu'il fallait organiser. Enfin, une Bible dont la traduction est basée sur les textes originaux de l'hébreu pour l'AT et du grec pour le NT. C'était le souci constant de Farel de réformer l'Eglise selon les saintes Ecritures mais, pour cela, il fallait avoir dans l'Eglise une Bible en langue française, une Bible écrite par un réformé, de surcroît. Une Bible écrite en français, et non pas en latin, car le culte, la piété et la liturgie de l'Eglise devaient utiliser la langue vernaculaire. Farel se met donc en peine pour éditer une telle Bible.

On peut discerner trois étapes qui se retrouvent aujourd'hui encore dans toute œuvre de traduction biblique.

1) Tout d'abord, trouver un **traducteur**, qui soit un lettré et qui soit réformé. Or Farel connaissait un jeune précepteur, très doué, acquis aux idées nouvelles, mais aussi très timide. En 1529, il reçoit à Aigle une lettre de son ami Boniface Wolfard, qui lui présente ce merle blanc, Pierre-Robert Olivétanus, dit Olivétan, dans ces termes: «Ce jeune homme qui aime d'un amour ardent les saintes lettres, et chez lequel on trouve une piété et une droiture de cœur extrêmes, se dérobe pour le moment à la charge de prédicateur comme étant au-dessus de ses forces, soit qu'il use en cela de modestie, soit qu'il ait une parole peu facile.» Farel n'hésite pas et va trouver Olivétan: si celui-ci n'est pas orateur, il sera traducteur. Mais pour qu'Olivétan soit d'accord, Farel doit le secouer avec sa voix tonitruante. Olivétan dira de lui-même: «Prié, sollicité, importuné et quasi adjuré, je me vis contraint à entreprendre cette si grande tâche.»¹

Ici se révèle le caractère impétueux, autoritaire et pugnace de Farel, ce montagnard du Dauphiné, dont la face est taillée dans le roc et dont le verbe irrésistible entraînera l'adhésion de tant de gens à la foi nouvelle.

Dans un passage resté célèbre de ses commentaires sur les Psaumes, Jean Calvin raconte de la même manière l'effet terrible que lui a fait la visite de Farel dans l'auberge où il passait la nuit, de passage à Genève, croyant avoir affaire à une sorte de prophète sorti tout droit de la Bible, qui levait le doigt avec des imprécations. La

1 Voir: Olivétan, celui qui fit passer la Bible d'hébreu en français, Société biblique suisse, Bienne, 1985.

visite de Farel, nous dit Calvin, «m'épouvanta et m'ébranla tellement que je me désistai du voyage que j'avais entrepris.» Suite à cette rencontre, Calvin resta à Genève pour continuer l'œuvre de Farel.

2) Le traducteur mis au travail, il fallait trouver une communauté qui **finance** cette traduction, son impression et son édition. Or, le 12 septembre 1532, à Chanforans, dans les vallées du Piémont, les Vaudois, descendants spirituels de Pierre Valdo, lesquels ont adopté la Réforme, demandent à Farel, présent, de leur procurer une nouvelle traduction de la Bible en français qui remplacerait leurs manuscrits en dialecte piémontais. Un témoin raconte qu'à ce synode, «il y avait un nommé Farel qui avait la barbe rousse et un beau cheval blanc, et deux autres en sa compagnie, dont l'un avait un beau cheval quasi noir et l'autre était de grande stature, un peu boiteux ... » Le compagnon au cheval noir, c'est Antoine Saunier, qui deviendra recteur du Collège de Genève, puis pasteur à Perroy. Quant au troisième, nous ne sommes pas très sûrs de son nom. On pensait à Olivétan, mais il n'a vraisemblablement pas pu être à Chanforans. Or, continue le témoin, ces trois réformateurs «eurent grande joie à voir ce peuple de constante fidélité, cet Israël des Alpes à qui Dieu avait remis en garde depuis des siècles l'arche de la Nouvelle Alliance, s'empresser ainsi pour la cause de son service.

«Puis, considérant avec intérêt les exemplaires manuscrits du Vieux et du Nouveau Testament qui étaient parmi nous, lesquels sont correctement copiés à la main depuis si longtemps qu'on n'en a point souvenance, ils s'émerveillèrent de cette faveur céleste dont un si petit peuple avait été partagé, et rendirent grâces au Seigneur de ce que la Bible ne lui avait jamais été retirée.

«Alors aussi, par le grand désir de rendre profitable à plus de gens le bénéfice de sa lecture, ils adjurèrent tous les autres frères, pour l'honneur de Dieu et le bien des chrétiens, d'aviser à la répandre, remontrant combien il serait nécessaire d'en faire une traduction générale en français, revue à mesure sur les textes originaux et imprimée en abondance.»

«Tous les Vaudois applaudissent, commente Jules Vincent (*La Bible chez nous*, Lausanne 1949, p.81) et, séance tenante, ils votent un don de cinq cents écus d'or pour assurer l'impression de cette Bible (soixante mille francs, somme énorme pour l'époque et pour un peuple si petit et si pauvre). » En 1980, il faudrait multiplier ce chiffre par dix!

3) Farel cherche ensuite un **imprimeur**. Ce sera Pierre Vingle, établi à Neuchâtel. Le 4 juin 1535, l'impression de la première Bible protestante de langue française est achevée. Elle sera le grand instrument de travail et de conquête de la Réforme française. La Bible d'Olivétan forme un bel in-folio de 850 pages, les caractères gothiques sont relevés par un grand nombre de lettres ornées. On a pu dire que «jamais Bible ne fut imprimée avec plus d'amour et plus de goût» (J. Vincent, P. 90).

On peut affirmer que, sans la combativité de Guillaume Farel, cette traduction n'aurait pas vu si tôt le jour. Farel peut donc être considéré à juste titre comme son parrain.

Farel peut maintenant continuer son œuvre avec un instrument de travail irremplaçable qui sera la Pierre de fondation de l'Eglise réformée selon la Parole de Dieu. Car c'est bien de la promesse et de la fidélité du Christ que l'Eglise vit, dans la mesure où elle reçoit cette Parole vivante et dynamique, comme l'écrit la conclusion de la préface de cette Bible: «Maintenant donc, ô noble et digne Eglise, heureuse épouse du Fils du Roi, accepte et reçois cette parole, promesse et testament ... où tu pourras voir la volonté du Christ, ton époux, et de Dieu, son père, lequel ô pauvre petite Eglise, te maintienne en sa grâce. Des Alpes, ce 12 février 1535.»

Aujourd'hui ce travail de traduction, d'impression et de diffusion de la Bible continue dans plus de deux mille langues. La Bible est ouverte à tous, et tous les chrétiens peuvent, comme dans l'auberge du bon Samaritain, y trouver asile pour recevoir la force du Christ (*Hic residet virtutem Christi* - «Ici réside la force du Christ», lit-on sur la couverture ciselée d'ivoire d'une Bible de l'abbaye de Saint-Gall, IX^e siècle).

En voulant une Bible dans la langue parlée par les gens de son époque, et en cherchant les personnes et les moyens financiers à cette fin, Farel a fait, en quelque sorte, le travail que feront les sociétés bibliques.

Depuis que l'Esprit saint est descendu sur l'Eglise et que les apôtres ont annoncé les merveilles de Dieu dans les langues connues d'alors, la Bible n'a cessé d'être traduite. Aujourd'hui, le champ qui doit être ensemencé est la terre entière avec ses 6000 langues. La traduction d'une Bible dans une nouvelle langue est une collaboration entre chrétiens de différentes confessions: des protestants travaillent main dans la main avec des catholiques, dans des programmes de l'Alliance biblique universelle, de l'Association Wycliffe et de la Fédération biblique catholique mondiale. Et déjà, suite à l'ouverture des pays de l'Est à la liberté religieuse, les chrétiens de ces pays, orthodoxes en tête, demandent de nouvelles traductions dans leurs langues.

A chaque fois, la traduction de la Bible est une expérience spirituelle inoubliable qui unit les cœurs et les esprits des chrétiens. Si au 16^e siècle la Bible a été l'instrument de la Réformation, elle demeure aujourd'hui un des instruments indispensables de la nouvelle évangélisation de nos pays déchristianisés, et de la conversion des nations. Mais la Bible n'est qu'un moyen, pas une fin. Ce qui compte, ce sont les personnes, qui se mettent à son écoute. Lorsque cette écoute est humble et attentive, deviennent possibles la rencontre entre chrétiens de différentes confessions, la rencontre avec celui qui peut devenir notre frère dans la foi, et surtout la rencontre par le Christ avec Dieu, but ultime de notre vie.

Fritz Goerling

La traduction de «Christ» et «Messie» en dioula

Fritz Goerling possède un diplôme de traducteur en français et en anglais, de l'Université de Mayence, en RFA, et une licence en linguistique de l'université du Texas à Arlington. Il a fait ses études de théologie à l'Ecole biblique de Wiedenest en RFA. Il a également étudié l'hébreu à l'Université de Munich et le dioula à la Sorbonne à Paris. Fritz Goerling est actuellement engagé dans des recherches pour un doctorat à l'Ecole missionnaire du Séminaire théologique Fuller, à Pasadena. Il est entré dans la SIL en 1980 et depuis 1984 travaille en Côte-d'Ivoire parmi les Dioulas; il sert de conseiller à deux chrétiens dioulas occupés à traduire le NT dans leur propre langue et est aussi engagé dans l'alphabétisation. Son article a paru dans Notes on translation, 2/2, 1988, p. 215. Traduit de l'anglais par H. Jacot.

1. Introduction

Le présent article a pour but d'étudier le concept de Jésus-Christ dans le Coran. Dans l'optique de la traduction en langue dioula et de l'évangélisation de ce groupe linguistique en Côte-d'Ivoire, il s'agit, en effet, de faire un choix judicieux quant aux noms et titres dont le Coran se sert pour désigner Jésus. Une connaissance plus approfondie du Coran nous permettra de traduire les titres «Christ» et «Messie» pour cet important groupe ethnique (environ un million de personnes parlent le dioula), presque à 100% musulman. De surcroît, la terminologie adoptée ne doit pas être trop étrangère aux Eglises bilingues dioula-bambara où l'usage d'une ancienne version de la Bible en bambara remonte à fort longtemps. Les raisons qui justifient une nouvelle traduction dans la langue dioula de Côte-d'Ivoire sont les suivantes:

1. L'ancienne version en bambara est assez littérale.
2. Elle ne vise pas en premier lieu les Dioulas musulmans.
3. Le dioula de Côte-d'Ivoire est assez différent du bambara parlé au Mali. La traduction dont il est question est essentiellement destinée au groupe ethnique des Dioulas qui sont pratiquement tous musulmans. Il est également prévu qu'elle sera employée dans les Eglises dioula-bambara de Côte-d'Ivoire.

La démarche adoptée ici, pour déterminer le contenu du terme coranique *Isa*, est une analyse des composantes des principaux titres que le Coran attribue à Jésus. Elle sera suivie d'une brève comparaison avec le titre biblique correspondant, que le lecteur chrétien est sensé connaître.

En règle générale, disons que les termes spécifiquement arabes, pour être utilisables, doivent posséder les mêmes références fondamentales dans le Coran et les mêmes composantes essentielles que les termes bibliques correspondants. Mais s'il s'y ajoute des éléments supplémentaires ou émotifs qui soient nettement anti-bibliques ou anti-chrétiens dans leur contexte coranique ou qui désignent des notions relevant exclusivement de l'islam, alors, ces mots-là ne devraient pas être utilisés dans la traduction de la Bible.

Pourtant, les motifs théologiques ou sémantiques ne sont pas seuls à déterminer l'emploi des mots. Il faut tenir compte également des raisons historiques et ecclésiastiques, par exemple la tradition de l'Eglise et l'utilisation actuelle de certains termes. Partout où une communauté chrétienne est solidement établie, toute nouvelle traduction qui n'emploie pas la terminologie déjà en usage sera perçue comme une menace. Ceci est particulièrement vrai pour des communautés chrétiennes minoritaires dans un environnement musulman, comme c'est le cas des Dioulas. Enfin, un dernier élément de difficulté est le fait que le dioula est la langue d'une majorité. Une traduction de la Bible en dioula servira de modèle ou de référence pour d'autres traductions dans des langues régionales ou tribales.

2. Le nom Isa

Dans le Coran, le nom propre pour Jésus est *Isa*. C'est le seul nom que l'islam utilise pour désigner Jésus. Son sens exact n'est précisé nulle part dans le Coran. Le nom *Isa* apparaît pour la première fois dans la sourate 19 (période de la Mecque) et ensuite plus fréquemment dans le récit de la vie d'Isa (période de Médine). Cependant, cela ne signifie pas que Mahomet n'ait pas connu la personne de Jésus dès le début de sa carrière (voir la sourate 112:3,4). Mais il avait du Jésus de la Bible cette connaissance incomplète qu'on retrouve partout dans le Coran. On a prétendu que «l'islam n'est rien d'autre que le judaïsme talmudique adapté à l'Arabie, avec en plus l'apostolat de Jésus et de Mahomet. Les sources dont Mahomet a tiré la matière de son Coran sont - par-delà les éléments plus poétiques qui sont sa propre création - les légendes de son temps et de son pays, les traditions juives dérivées du Talmud et les traditions chrétiennes d'Arabie et de Syrie» (Dictionary of Islam 515).

Le nom *Isa* se trouve 25 fois dans le Coran, dans 15 sourates. Il apparaît 9 fois seul sans autre titre (2:136, 3:52, 3:55, 3:59, 3:84, 4:163, 6:85, 42:13, 43:63), 3 fois avec les titres de *Messie* et *fil de Marie* (3:40, 4:157, 4:171), 13 fois seulement avec le titre de *fil de Marie* (2:87, 2:253, 5:46, 5:78, 5:110, 5:112, 5:114, 5:116, 19:34, 33:7, 57:27, 61:6, 61:14).

La plupart de ces mentions sont dans les sourates médiniques (2,3,4,5,9,33,57,61); 5 des sourates où Isa est nommé ont été révélées à la Mecque (6,9,23,42,43).

La plupart des spécialistes pensent que la forme arabe *Isa* vient du syriaque *Yesu*, lequel à son tour est dérivé de l'hébreu *Yeshua*. *Yeshua* signifie: «Le Seigneur est salut» ou «Sauveur, Rédempteur». Il faut dire que l'étymologie du nom *Isa* est plutôt incertaine. Il n'est pas du tout sûr que Mahomet ait jamais compris la signification chrétienne et le contenu du nom Isa (Matt 1.21, Actes 4.12)

3. Les titres désignant Isa

Outre son nom, Isa, le Coran fait référence à Jésus par plusieurs autres titres. La signification de ces titres sera donnée et expliquée brièvement, dans l'ordre de leur fréquence. Puis nous considérerons plus à fond le nom *Messie*, puisque c'est là le sujet du présent article.

3.1. Fils de Marie

En arabe, les noms de personnes sont généralement accompagnés d'un surnom qui indique l'origine et la relation familiale. Le surnom arabe d'Isa est *Ibn Maryam* (fils de Marie). Parmi les nombreux titres honorifiques désignant Isa, celui-ci est le plus fréquent dans le Coran. Il est mentionné 33 fois:

16 fois comme un attribut d'Isa (*Isa Ibn Maryam*)

17 fois: *Ibn Maryam* (parfois avec en plus un autre titre, tel que *Messie*).

Cette désignation fréquente contraste nettement avec le NT où elle n'apparaît qu'une seule fois (Marc 6.3). Quelles sont les implications de ce nom? Au premier abord, le lecteur est frappé par le fait que Joseph, le père terrestre d'Isa, n'est pas mentionné dans le Coran.

En règle générale, dans les cultures sémitiques, les fils sont nommés d'après leur père, à moins que celui-ci ne soit inconnu et non d'après leur mère. Mais aucun Arabe n'envisagerait comme une insulte le nom de fils de Marie. Le Coran reproche même aux Juifs de considérer Isa comme un enfant illégitime (4:155) et Marie est

louée, étant sans reproche (5:79, 66:12). On peut imaginer que *Ibn Maryam* est devenu le titre d'Isa le plus fréquemment employé, car sa mère Marie était bien connue et estimée et probablement aussi parce qu'à l'époque de Mahomet, les chrétiens ne désignaient jamais Jésus comme le «fils de Joseph», mais souvent comme le fils de Marie. Dans le Coran, la mention de Marie dans le nom «fils de Marie» implique toujours la conception miraculeuse de Jésus. Isa naquit de la vierge Marie après une intervention directe et créatrice d'Allah (3:59). Alors que, d'une part, la naissance miraculeuse d'Isa est affirmée avec force dans le Coran (21:91, 66:12), sa divinité est tout aussi clairement niée (5:17)'. Sa naissance n'élève pas Isa au-dessus des autres créatures. Adam lui-même n'avait ni père, ni mère. Ainsi, pour un musulman, Isa n'est pas plus élevé en dignité qu'Adam. Après *Ibn Maryam*, la désignation la plus fréquemment utilisée pour Isa est «Messie». (Il en sera question plus longuement au paragraphe 3.8).

3.2 Messager

Le nom coranique *Rasulu* est utilisé 10 fois dans le Coran pour désigner Isa (2:87, 2:253, 3:49, 3:53, 5:75, 5:11, 57:27, 61:6, 4:157, 4:171). Ce terme peut être traduit par apôtre ou messager. Outre Mahomet, il n'est donné qu'à 8 autres hommes dans le Coran, chaque *Rasulu* étant envoyé à une «*umma*» (communauté spirituelle) distincte.

Isa est aussi dépeint comme un *Rasulu* envoyé aux fils d'Israël pour fonder une nouvelle *umma*, l'*umma* chrétienne. Parmi les messagers, tout fondateur de religion a le devoir de proclamer et de confirmer l'unicité d'Allah, déjà annoncée par les prophètes précédents. Comme Moïse a donné la Torah et plus tard Mahomet le Coran, Isa fut envoyé pour proclamer l'Évangile. D'après la sourate 2:253, Isa est un des grands messagers de Dieu, selon la définition qu'en donne Mahomet. Dans les sourates écrites à Médine, il devient de plus en plus évident que Mahomet se voyait comme le *Rasulu* par excellence. Il ne plaçait pas Isa au-dessus de sa propre personne; il semble qu'il le considérait comme son prédécesseur, à la manière de Jean-Baptiste, prédécesseur de Jésus. Ainsi, Isa est un messager parmi d'autres, peut-être le plus grand d'entre eux jusqu'à l'apparition de Mahomet² et on le répète 'dans la confession quotidienne: «Mahomet est son prophète» (ou messager).

Les musulmans croient qu'Isa est plus grand que Moïse, et que Mahomet est plus grand qu'Isa. C'est le temps qui passe qui détermine leur rang. Ils attribuent ainsi la primauté à leur prophète, reléguant Jésus au rang d'un «serviteur» de Dieu. Les pensées exprimées dans les premiers versets de l'épître aux Hébreux étaient très étrangères à Mahomet; il n'a jamais saisi la raison ultime de la mission de Jésus.

3.3 Prophète

Dans la doctrine musulmane, un prophète (*Nabi*) est un homme inspiré par Dieu sans être le dépositaire d'une dispensation particulière ou d'un livre (tandis qu'un messager apporte soit une nouvelle dispensation, soit un livre qui lui a été révélé). Tous les messagers sont des prophètes, mais un prophète n'est pas nécessairement un messager.

Le titre *Nabi* se trouve dans le Coran à partir de la deuxième période de la Mecque. Il ne désigne Isa qu'une seule fois (19:30). Mais Isa est souvent cité avec d'autres prophètes et personnages d'autrefois.

Le Coran mentionne 28 prophètes, Mahomet se considérant comme le sceau des prophètes, c'est-à-dire comme le dernier, la fin de la prophétie. Dans le Coran, Mahomet a une compréhension du ministère prophétique influencée par sa propre vocation et par la notion que la révélation d'Allah est la même dans la Torah, l'Évangile et le Coran³. Selon le Coran, tout prophète fondateur de religion a le devoir de confirmer l'unicité de Dieu, déjà proclamée par les prophètes précédents. Les musulmans croient à une progression dans la révélation de Moïse à Isa, puis à Mahomet (3:50, 3:63, 4:26, 5:9, 16:65, 22:78). Cette perspective est cependant totalement différente de celle de la Bible, où l'on voit que tout le mouvement prophétique juif prépare la venue du Messie. Avec la manifestation de Jésus, ce ministère prophétique-là a perdu sa raison d'être. Envisager un ultime prophète n'a pas de sens.

Les titres de *Nabi* et de *Rasulu* sont souvent interchangeable dans le Coran. Mais *Nabi* a un sens plus restreint. D'après le Coran, un Nabi n'apparaît que parmi le peuple du Livre. Il semble que les *Nabis* sont envoyés par Allah pour prêcher et avertir leur peuple sans pour autant diriger une *umma* (comme un *rasulu*).

Isa est considéré comme l'un des plus grands *Nabis*, mais il est comme eux une créature humaine. Bien qu'il soit, par nature, différent des autres prophètes du Coran, Mahomet le place avec eux dans la même catégorie.

Le Coran accorde pourtant à Isa une position particulière parmi les prophètes. D'après le récit coranique, Isa, à l'encontre des autres prophètes, était né prophète. Il commença à exercer son ministère prophétique alors qu'il était encore au berceau (19:29). Aucun autre prophète mentionné dans le Coran n'a incarné dès sa conception

l'esprit de la prophétie. Cela seul fait d'Isa un prophète unique au-dessus des autres. Et son ministère prophétique faisait partie intégrante de sa vocation messianique. C'est pourquoi le Coran l'appelle prophète et Messie. Aucun autre prophète ne naquit d'une vierge, aucun autre n'est appelé «La Parole de Dieu» ou «Un Esprit procédant de Lui». Il n'est dit d'aucun autre qu'il est «illustre dans ce monde-ci et dans le monde à venir» (sourate 3:40); il est le seul prophète exempt de péché et aucun autre n'a reçu d'Allah des titres aussi prestigieux. Et cependant, c'est Mahomet qui est appelé le «sceau des prophètes».

- (1) Lauche 25.
- (2) Idem 28.
- (3) Parrinder 42.

3.4 Serviteur

Le titre *Abd* par lequel le Coran désigne Isa exprime la plus haute dignité humaine. Il est utilisé trois fois en relation avec Jésus:

- 1 fois sans adjonction (43:59)
- 2 fois par rapport à Allah (4:172, 19:30)

Le terme est d'origine sémitique et signifie «serviteur» ou «esclave». Dans le sens religieux, *Abd* contient l'idée d'adoration et de soumission. Dans cette perspective, *Abd* met l'accent sur l'humanité d'Isa. Ce nom rappelle aux chrétiens le cantique du Serviteur souffrant dans Esaïe ainsi que l'hymne dans Philippiens 2.7. Mais c'est là un parallèle trompeur, car dans un contexte musulman, ce nom exclut la divinité l'Isa. L'islam rejette totalement l'incarnation, puisque Allah est un. Mahomet n'a pas reçu, comme Jean, dans son évangile, cette intuition spirituelle qu'au commencement la Parole était avec Dieu et que la Parole s'est faite homme pour le salut de l'humanité.

Le nom de serviteur donné à Isa diffère de celui que Jésus-Christ emploie lorsqu'il résume la nature et la dimension de son ministère de serviteur: «Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup.» (Matt 20.28). Le service qu'il est venu offrir à l'humanité ne s'est pas limité à quelques actions isolées: guérisons, purifications, lavement des pieds. Par son essence même, son caractère unique et transcendant, ce service eut des résultats permanents et une portée universelle. Lorsqu'il offrit sa vie en rançon pour beaucoup, le ministère de Jésus envers l'humanité atteignit son point culminant. Il ne fut pas un quelconque serviteur de Dieu comme beaucoup de prophètes d'autrefois. Il fut plutôt et de façon toute spéciale ce serviteur souffrant qu'annonce le livre d'Ésaïe. Pour les musulmans, l'idée d'un prophète, d'un serviteur ou d'un messie souffrant est impensable. C'est la raison pour laquelle le Coran nie que le crucifié de Golgotha soit Jésus-Christ.

3.5 La Parole

Cet attribut d'Isa (*Kalima*) apparaît pour la première fois dans la troisième sourate et seulement dans la période médinique. Trois fois dans le Coran, ce terme se réfère à Isa (3:39, 3:45, 4:17 1). Ce que Mahomet entendait par là reste incertain. Il semble qu'il ait utilisé le terme de «Parole» sans pressentir son contenu dogmatique. Certains interprètes pensent que chaque parole d'Allah est un *Kalima*. Donc Isa, conçu dans le sein de Marie par la parole créatrice d'Allah, est un *Kalima*. D'autres considèrent que le nom de *Kalima* est donné à Isa parce qu'il communique aux hommes la parole et la volonté d'Allah. Le message coranique étant la parole éternelle d'Allah, le messenger n'est qu'un canal. Mais en tant que messenger de la parole d'Allah, on l'appelle parole. Selon un troisième groupe de commentateurs, Isa est la parole, parce que sa venue a été annoncée par la parole des anciens prophètes s'exprimant au nom d'Allah. Une quatrième interprétation insiste sur le fait qu'Isa est la parole parce que, non seulement il a prononcé le message d'Allah, mais parce qu'il a incarné dans sa propre personne la Bonne Nouvelle de Dieu à l'homme.

Cependant, dans le NT, Jésus est appelé Logos parce que sa vie et son être même sont la révélation d'une Parole de Dieu qui sauve les hommes (Héb 1.3). Logos signifie Dieu lui-même: sa vie, sa sagesse, sa volonté et sa puissance. Pourtant, d'après le Coran, c'est le péché irrémissible que de faire de quelqu'un l'égal de Dieu.

Il faut dire aussi que le Coran fait une distinction entre la parole créatrice et la parole révélée, laquelle est consignée dans le Livre gardé au Ciel. Le Coran fait d'Isa la Parole d'Allah, participant à l'essence même d'Allah, tandis que le Coran lui-même est la parole d'Allah, en tant que copie conforme du Livre céleste; ce livre est une entité en soi par rapport à Allah. Selon le NT, Jésus-Christ le Logos est la révélation de Dieu, alors que le Coran ne révèle au plus que la volonté souveraine d'Allah pour l'humanité.

3.6 Esprit

Ce terme «*Ruhun*» est mentionné dans la seconde sourate, écrite pendant la période médinique. Il apparaît 7 fois en relation avec Isa (2:87, 2:253, 4:171, 5:5 10, 19:17, 21:91, 66:12).

Ruhun signifie «esprit» ou «vent». C'est un attribut particulier à la divinité. Mais, quand bien même Isa est appelé «esprit», le Coran le met au rang des créatures. *Ruhun* n'implique pas l'égalité avec Allah (comme on pourrait être tenté de le penser d'après la sourate 4.171), mais cela signifie qu'Isa a reçu l'esprit (2:253) comme aussi d'autres créatures⁴.

Le Coran n'a pas la même notion de l'Esprit que le NT. Adam lui-même a reçu l'esprit de Dieu et l'ange Gabriel, lui qui a transmis le Coran, est aussi appelé «esprit de Dieu»⁵.

Dans le NT, Jésus et l'Esprit ne peuvent être dissociés. Mais c'est justement ce fait-là auquel le Coran donne une nouvelle interprétation.

(4) Lauche 31.

(5) Hôpfner 28.

3.7 Résumé des noms étudiés jusqu'ici⁶, dans la perspective de l'emploi du nom Isa et de la traduction du nom Christ ou Messie.

Les noms que le Coran donne à Isa et que nous venons de considérer montrent que, s'il y a des parallèles entre le Coran et la Bible quant à la forme, le contenu a été réinterprété par le Coran. Cette nouvelle interprétation est due essentiellement à la façon dont Mahomet comprenait l'histoire et la révélation. Elle fut aussi fortement influencée par de fausses doctrines présentes dans l'Eglise (gnosticisme, concepts de la philosophie grecque, mysticisme oriental et religions à mystères). On peut l'expliquer aussi par l'absence de vision missionnaire dans l'Eglise à l'époque de Mahomet, par d'importantes influences sectaires issues des milieux des chrétiens arabes et enfin par le fait que Mahomet ignorait les écrits judéens et chrétiens. On voit ainsi apparaître une nouvelle terminologie qui s'oppose nettement à la révélation biblique originelle (même si la forme des mots demeure la même).

Il n'y a dans le Coran aucun nom pour Isa qui ait cette composante: «Sauveur». La conception qu'avait Mahomet de Dieu, du péché et du salut explique que cet élément manque. L'islam ne contient aucun évangile. Allah se situe au-delà du bien et du mal et il est vain de vouloir le comprendre. Sa miséricorde ou plutôt son indulgence est imprévisible, car il n'a pris aucun engagement. Parallèlement à tous les passages du Coran qui parlent de miséricorde, de pardon et de salut, on trouve cette pensée menaçante: «s'il lui plaît». Un musulman n'a tout simplement pas d'assurance de salut, ni de relation personnelle avec Allah. Et comme le Coran nie la divinité de Jésus, il lui refuse en même temps le rôle de médiateur. Il n'admet pas non plus le péché originel, donc le salut n'est pas nécessaire. En mettant l'accent sur la volonté absolue d'Allah, le sacrifice rédempteur de Jésus devient inutile. Le salut grâce à un substitut est impossible puisque, selon le Coran, tout homme se tient seul devant Dieu (6:164). Selon la croyance populaire, les péchés peuvent être expiés par de bonnes œuvres; et si elles ne devaient pas suffire, «Allah est miséricordieux» et le musulman espère qu'au dernier jour Dieu fermera les yeux sur ses fautes. La nécessité que quelqu'un meure pour nos péchés n'est pas du tout évidente.

3.8 Messie

Ce nom - *Al-Asih* dans le Coran - est utilisé dès la naissance d'Isa et jusqu'à son exaltation. Ce terme de «messie» était bien connu en Arabie avant l'apparition de l'islam. Le Coran l'utilise à plusieurs reprises. Par deux fois, il apparaît seul (4:172, 9:30): ailleurs, on le trouve avec l'expression «fils de Marie (5:17,72,75, 9:30) ou avec «*Isa Ibn Maryam*» (3:45, 4:157). On constate que la désignation *Al-Masih* n'est un nom propre qu'une fois (3:45).

Il existe différentes interprétations quant à l'étymologie de ce mot. Une chose est certaine, cependant: c'est un mot d'emprunt déjà utilisé par les chrétiens arabes à l'époque pré-islamique.

Si l'on observe les différentes mentions de ce nom, le contenu que Mahomet lui donnait n'est pas clair. En fait, il est peu probable qu'il ait vraiment connu le sens de ce mot d'emprunt.

(6) Ce ne sont que les principaux noms que le Coran donne à Isa. Il existe d'autres désignations honorifiques: signe, exemple, témoin, miséricorde, éminent, celui qui est proche, un des justes, le béni.

Dans l'AT, le titre de messie apparaît 38 fois. Il se réfère à différentes personnes que l'onction d'huile avait mises à part pour accomplir une mission décidée par Dieu dans le cadre de la théocratie: prêtres (Lév 8.12, Ps 133.2), rois (1 Sam 10.1, 16.13) et prophètes (I Rois 19.16). Jésus, le médiateur du salut, est appelé «Christ» ou «Messie», c'est-à-dire l'Oint, car les plus hautes fonctions de l'AT sont réunies dans sa personne. Jésus, le Messie, le Christ est l'accomplissement des promesses de Dieu aux patriarches. Il a accompli le salut que Dieu a voulu pour le monde. Ainsi le mot Christ est l'expression suprême de la messianité de Jésus. Ce nom fut donné à Jésus à la lumière de la résurrection. Il dépasse même les idées que Jésus se faisait de lui-même alors qu'il réinterprétait le concept juif de messie (par exemple Fils de l'homme, Serviteur souffrant).

La signification intégrale de ce nom dans la Bible n'est de toute évidence pas contenue dans le terme coranique «*Al-Masih*». Le mot *Masih* est utilisé soit tel quel (4:172), soit avec la mention «fils de Marie». Dans le Coran, ce nom représente une des désignations qui accentuent l'importance particulière de la personne d'Isa. Et pourtant le sens de ce nom n'est nulle part clairement défini, sinon peut-être dans un cas, où il est question de ce que le «*Masih*» n'est pas (9.30). C'est la dernière des sourates adressée aux chrétiens (révélée après 630). Allah lutte alors contre eux, à cause de leur affirmation que le «*Masih*» est le Fils de Dieu.

Dans le Coran, la définition, (ou la non-définition) du terme «messie» montre bien que ce mot a un autre sens que dans la Bible; l'Écriture présente le Messie (Christ) comme le Roi, oint pour le temps du salut et comme le Rédempteur. Le Coran s'exprime à sa manière quant à l'onction d'Isa pour son ministère: «Par le Saint-Esprit, nous l'avons fortifié» (Isa) (sourates 2:87 et 253). Le Saint-Esprit, dans la référence ci-dessus, représente l'ange Gabriel selon les théologiens de l'islam. Cette interprétation s'accorde avec les croyances populaires sur la façon dont Allah se révèle à ses prophètes. Mais il n'y a dans le Coran aucune mention de l'ange Gabriel se révélant à Moïse et Isa. Dans le cas d'Isa, Gabriel n'intervient que dans le récit de sa naissance, comme aussi dans le texte de l'Évangile. Dans tout le ministère d'Isa, tel qu'il est rapporté dans le Coran, Gabriel ne joue aucun rôle. L'Évangile fut transmis à Isa (sourate 5.46) par une révélation directe d'Allah, sans l'intermédiaire d'un ange. Il est donc arbitraire d'assimiler le Saint-Esprit à l'ange Gabriel dans le contexte du ministère messianique d'Isa.

4. Emploi du nom Isa dans l'évangélisation et la traduction de la Bible chez les Dioulas

A première vue, il semble que le missionnaire et le traducteur de la Bible devraient se réjouir de ce que la personne de Jésus soit si connue des musulmans. Voilà au moins un point commun! Dans leur désir d'atteindre les musulmans dans différents pays, nombre de missionnaires ont vu là un point de départ favorable. Pourtant, bien des objections ont été soulevées, quant à l'usage régulier du nom d'Isa par les missionnaires.

Nous avons vu que l'argument essentiel est le suivant: celui que les musulmans appellent Isa n'est pas le Jésus que nous adorons. C'est, bien sûr, le même personnage historique, seulement les musulmans ne le connaissent pas bien. La différence fondamentale entre Isa dans le Coran et Jésus dans la Bible est mise en évidence par les déclarations coraniques de ce qu'Isa n'est pas: il n'est pas le Fils de Dieu (2:116, 19:35, 19:88-93, 72:3, 112:1-4), il n'est pas Dieu (4:171-72, 5:17, 5:72, 5:79, 5:116-117, 43:59, 19:93), il n'est pas mort sur la croix (4:157-158)⁷.

(7) Selon une vieille tradition islamique, Isa, qui est maintenant au ciel, reviendra pour lutter aux côtés de Mahomet contre l'antéchrist et amener les chrétiens à accepter l'islam. Alors il tuera le cochon, détruira la croix, les églises et les synagogues. Il convaincra l'Église chrétienne qu'elle était dans l'erreur en l'adorant comme Fils de Dieu, alors qu'il ne voulait être rien de plus que le serviteur d'Allah. Ensuite, il se mariera, vivra encore quarante ans avant de mourir et d'être enterré à Médine aux côtés de Mahomet.

Les missionnaires et traducteurs de la Bible en bambara (de même que l'Eglise bambara du Mali) l'ont bien senti lorsqu'ils ont choisi le terme *Yesu* plutôt qu'*Isa* (*Ensa* en dioula). Comme jusqu'ici il n'y a aucune traduction en dioula, les Eglises de Côte-d'Ivoire parlant ces deux langues ont utilisé la Bible en bambara. Par conséquent le nom de *Yesu* s'est enraciné aussi parmi les chrétiens de Côte-d'Ivoire. De sorte que, bien que notre traduction soit destinée en premier lieu aux Dioulas musulmans de C.I., elle vise aussi les Eglises utilisant le nom de *Yesu* et *Kirisita* pour *Christ*⁸.

Dans l'évangélisation et les premiers contacts, la démarche peut être différente. Lorsqu'il s'adresse à son propre peuple, un Dioula converti essaie toujours de l'atteindre, dans ses sermons ou dans son témoignage personnel, en parlant de Nabi Isa (le prophète Isa). Il s'en sert comme d'une passerelle pour conduire son auditoire à une pleine compréhension de la personne de Jésus-Christ (*Yesu Kirisita*). L'évangéliste en question est, en même temps, un des traducteurs du NT en dioula. L'usage du nom de Jésus (*Yesu*) dans la traduction écrite ne pose aucun problème ni pour lui, ni pour l'Eglise.

5. Emploi du nom *Masiya* dans l'évangélisation et la traduction de la Bible chez les Dioulas

Ici encore le missionnaire et le traducteur de la Bible pourraient se réjouir en trouvant dans le nom musulman (dans sa forme dioula) *Masiya* tant de points communs. Et, bien sûr, un chrétien pourra utiliser ce nom pour transmettre l'Evangile aux Dioulas; il sera utile pour établir le contact et rencontrer les Dioulas sur leur propre terrain. Ce nom est très approprié pour s'adresser aux musulmans, surtout à ceux qui ont quelque connaissance du Coran. (Les musulmans d'Afrique occidentale n'ont pour la plupart jamais entendu parler de Jésus le Messie). Quant au contenu du mot, *Masiya* doit être utilisé de préférence à *Isa*, étant donné que dans le Coran, *Masiya* ne signifie rien (à part la déclaration négative qu'il n'est pas le Fils de Dieu). On peut donc se prévaloir de cette expression, lui donner un contenu chrétien et permettre ainsi aux Dioulas d'en saisir tout le sens.

Il n'en est pas de même dans une traduction écrite de la Parole de Dieu. Le mot *Yesu*, une fois choisi, est incompatible avec *Masiya*, surtout dans le titre Jésus-Christ employé comme nom. Jésus-Christ est un nom connu dans le monde entier et dans de nombreuses langues avec des variantes linguistiques. Il devrait être facile d'apprendre un nom nouveau et de s'y adapter.

Pour ce qui est du titre *Christ*, il faut aussi être cohérent. Par exemple, nous disons *Kirisita* (au lieu de *Masiya*) et nous en donnons une traduction à équivalence dynamique selon le contexte («L'oïnt», «Celui que Dieu a choisi comme Sauveur», «Celui que Dieu a promis»). Dans certains cas, nous avons même traduit *Christ* par «Sauveur».

Dans deux cas, pourtant, la possibilité existe d'employer le nom dioula *Masiya* dans une traduction du NT. Tout d'abord dans Jean 1.41. Ici, le mot *Messias* apparaît dans le grec, juxtaposé au titre *Christos*. On pourrait traduire: «Nous avons trouvé le *Maiya*, ce qui se traduit par *Kirisita*, l'Oïnt». Puis dans Jean 4.25, où l'on retrouve la même apposition: «Je sais que le *Masiya* doit venir, celui qu'on appelle *Kirisita*, c'est-à-dire le Sauveur promis». Ainsi, même dans ces cas-là, une adjonction est nécessaire pour préciser le sens.

6. Conclusion

Il faut admettre que l'emploi ou le non-emploi de noms et termes arabes dans la traduction de la Bible a des implications sur le plan missiologique et ecclésiologique. Si la traduction a pour priorité absolue d'attirer les musulmans à *Christ* et de fonder des Eglises de souche musulmane indépendantes des communautés établies

(8) Dès le IX^e siècle, toutes les traductions arabes de l'écriture ont utilisé la forme *Yasu* pour Jésus, au lieu d'*Isa*, dont l'origine est controversée. La traduction primitive en persan donnait au nom de Jésus sa forme hébraïque ou grecque; toutes les traductions en persan, à partir de celle de Henry Martyn, publiée en 1815, ont utilisé la forme coranique. Dès le VII^e siècle, toutes les traductions en turc ont *Isa*. En malais, on trouve les formes grecques ou arabes du nom de Jésus, suivant les traductions. Celle qui a cours aujourd'hui en Indonésie a le nom grec. Les traductions en langue haussa, kabyle, (berbère) et somali ont *Isa*, mais la traduction actuelle en nupa a *Jesu*, alors qu'à l'origine en 1860, elle avait la forme coranique. (C'est au Dr Kenneth J. Thomas, conseiller de l'ABU, que je dois ces informations).

Dans notre traduction, nous utilisons tous les noms musulmans, sauf *Yesu* pour *Isa* et *Yuhana* (Jean-Baptiste) pour *Yahaya*. Certains estiment que la forme arabe des noms propres devrait être évitée dans la traduction biblique afin que les personnages bibliques ne soient pas assimilés à ceux du Coran. Des noms arabes pourraient être associés avec l'islam et provoquer une réaction négative - chez les chrétiens dans certains cas ou chez les musulmans. D'autres pensent que la forme des noms généralement utilisée dans une langue, même une transcription coranique, doit être respectée, ceci pour montrer leur identité historique commune (même si les traditions divergent au sujet de ces personnages).

A notre avis, aucune de ces positions extrêmes ne peut être adoptée entièrement. Dans chaque cas particulier d'emploi d'un nom ou terme coranique, il faut en étudier les composantes; les facteurs supplémentaires (missiologie, historique, ecclésiologie) doivent aussi être pris en considération, avant qu'un terme ou nom soit adopté ou, au contraire, rejeté.

auparavant, on peut vraiment envisager l'emploi de mots non seulement arabes, mais considérés comme musulmans. Inversement, le respect des sensibilités des Eglises existantes influencera forcément les décisions prises quant à l'emploi de certains termes.

Ouvrages ou articles cités

Höpfner, Willi, S.D., «Jesus im Koran und im Neuen Testament.» Tiré à part de *Muslimen - unsere Nachbarn*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.

Lauche, Gerhard, 1983, «Die koranische Umdeutung und Verkürzung des Biblischen Jesusbildes in seiner soteriologischen Bedeutung.» *Fundierte Theologische Abhandlungen*. Ed. par Cleon Rogers, Giessen: Wilhelm Schmitz. 1-83.

Parrinder, Geoffrey, 1977, *Jesus in the Qur'an*. New-York: Oxford University Press.

Carlo Buzzetti

Les parallèles dans les évangiles synoptiques

Le Père Carlo Buzzetti a été membre de l'équipe de traduction de la Bible en italien courant. Actuellement, il est professeur à l'Université salésienne de Rome et, en même temps, conseiller en traduction de l'ABU. Son article a paru en anglais dans TBT (Vol. 35, N° 4, octobre 1984, p. 425-431). Traduction Monique Freiberg.

C'est en 1976 qu'est sortie la première édition de la traduction en langue courante du Nouveau Testament en italien. Elle est intitulée *Parola del Signore* («Parole du Seigneur») : dans cet article, nous la désignerons par les initiales PdS. Peu après, au cours des années 1977 et 1978, nous avons largement fait savoir que nous souhaitions en recevoir des critiques, et nous avons soigneusement recueilli celles qui nous sont parvenues. De cette manière, il était prévu de procéder à une révision du Nouveau Testament et de terminer, en même temps, la nouvelle traduction de l'AT. Les deux textes ont été réunis dans une édition de toute la Bible en langue courante, parue en 1985.

Une réunion importante eut lieu en 1979 pour passer en revue les diverses critiques reçues. Nous voulions évaluer leur qualité et leur poids. Le groupe de travail constata que bon nombre d'entre elles n'étaient que des réactions émotionnelles. Elles reflétaient des idées largement répandues et non scientifiques. Par exemple, certains lecteurs estimaient que les traductions anciennes, fondées sur le principe de l'équivalence formelle-littérale, sont toujours meilleures et plus fidèles que d'autres du genre de la PdS.

Ces critiques ne méritaient souvent pas que l'on y accorde beaucoup d'attention, vu leur faiblesse du point de vue linguistique. Mais d'autres critiques s'avèrent beaucoup plus pertinentes. Le groupe de travail les discuta une à une et, dans plusieurs cas, décida que certaines modifications du texte précédent étaient possibles ou même nécessaires. Maintenant, après quelques années de travail, nous pouvons dire que la révision du NT a été assez profonde.

Dans l'article que voici, j'aimerais examiner un aspect qui semble particulièrement important du point de vue de la théorie et de la pratique de la traduction biblique. En effet, bien que tout ce qui s'est passé lors de notre travail de traduction du NT puisse intéresser les autres traducteurs, le point suivant mérite spécialement d'être considéré comme important par tous: comment traiter les textes synoptiques dans une traduction en langue courante.

Bon nombre de critiques recueillies allaient dans le même sens. Elles relevaient le fait que dans la PdS, les évangiles synoptiques (Matthieu, Marc et Luc) ne paraissaient pas aussi «synoptiques» que dans d'autres traductions. Divers lecteurs attirèrent notre attention sur plusieurs exemples du même défaut: la PdS ne servait pratiquement pas à faire comprendre ou à démontrer les correspondances, les similitudes et les différences qui sont des caractéristiques fréquentes et importantes des textes synoptiques du NT. En d'autres termes, un grand

nombre de lecteurs accusaient les traducteurs de la PdS d'avoir négligé ou sous-évalué ces caractéristiques, qui font vraiment partie du sens des trois premiers évangiles.

Les critiques de ce type ont été les plus fortes et les plus sérieuses que nous ayons reçues. C'est pourquoi nous avons décidé qu'il était souhaitable d'apprécier leur importance en passant soigneusement en revue les principes qui avaient été à la base de nos travaux précédents. En reconsidérant nos textes, nous avons découvert que les caractéristiques «synoptiques», les correspondances, les similitudes et les différences que comportent ces passages avaient été en général considérées et traitées comme des caractéristiques «formelles». Cela avait entraîné plusieurs conséquences.

Le cas le plus fréquent est celui où deux ou trois phrases des évangiles sont étroitement parallèles, et où le traducteur de la PdS a pensé qu'il était possible de les traduire de deux ou trois façons différentes. Il a vu dans cette situation une occasion exceptionnelle d'appliquer un principe général souvent exprimé dans les théories modernes de la traduction.

Selon celles-ci, chaque texte peut être traduit fidèlement de différentes manières, parce que chacune d'entre elles peut refléter tel ou tel aspect du sens de l'original. Un traducteur doit habituellement opérer un choix entre plusieurs possibilités. Il décide de n'écrire qu'une seule traduction, fidèle au texte original et adaptée au niveau de compréhension de ses lecteurs; c'est pourquoi il doit rejeter toutes les autres possibilités.

Mais s'il traduit deux ou trois textes parallèles (comme dans les évangiles synoptiques), il se peut qu'il y voie une occasion rare: dans ce cas, il est possible de choisir deux ou trois traductions différentes pour la même phrase, toutes fidèles et complémentaires. Une de ces traductions peut reproduire le sens de l'original d'une façon qui est naturelle dans la seconde langue, en négligeant certains traits formels; en revanche, une autre traduction peut être plus proche des traits formels du texte original, mais peut-être moins facile à comprendre. Toute traduction, même bonne, est toujours et nécessairement limitée: elle ne saurait refléter toutes les caractéristiques de l'original. Notre vif désir de fournir plus d'une traduction pour un seul texte devient donc une possibilité réelle dans la traduction des textes synoptiques. Mais manifestement, si nous faisons cela, le lecteur peut être privé d'un élément d'information: en l'occurrence, que ces textes ont en réalité la même forme dans l'original.

Le contraire peut aussi arriver. Si nous traduisons deux ou trois textes parallèles qui sont très semblables, il peut se produire que dans la seconde langue, ils aient l'air encore plus semblables que dans la première langue, ou même qu'ils deviennent identiques. La PdS a surtout considéré les différences légères comme des caractéristiques «formelles» qui n'affectaient pas le sens. Parfois c'est vrai, et les traductions peuvent donc être fidèles. Mais, dans ce cas, on a manifestement négligé le lien synoptique formel. Le lecteur est privé d'un élément d'information à ce point de vue également.

Entre ces deux extrêmes, nous avons trouvé d'autres exemples. Deux passages parallèles des évangiles utilisent des termes similaires (mais non identiques), mais dans le texte traduit, ils semblent plus différents ou plus similaires l'un par rapport à l'autre qu'ils ne le sont dans l'original grec. Ce n'est pas toujours la conséquence d'une traduction mauvaise ou infidèle: il ne s'agit souvent que du résultat d'un travail dans lequel nous avons décidé de nous concentrer principalement sur le sens, en négligeant de ce fait de nombreux traits formels.

Au cours de la discussion des critiques de la PdS, nous en sommes venus à nous rendre compte que la traduction des évangiles synoptiques exige une attention spéciale, tant théorique que pratique. Nous avons découvert des difficultés particulières dans d'autres Bibles de tous les types, en italien et dans d'autres langues anciennes et modernes. Il est exact qu'une traduction en langue courante doit donner la priorité au sens par rapport aux caractéristiques formelles du texte original, tandis que les traductions littérales appliquent habituellement le principe opposé.

Mais nous avons compris que même une traduction en langue courante ne saurait tout simplement négliger *toutes* les caractéristiques formelles!

Si ces caractéristiques sont plus ou moins liées au sens (ce sens que le traducteur veut transmettre à son lecteur), il est important que nous les transférons dans le texte de seconde langue. En traduisant le NT italien, nous n'avions pas l'intention de préparer une synopse des évangiles; aussi, les gens ne devaient pas s'attendre à ce que notre traduction soit le meilleur moyen de comprendre tous les aspects synoptiques des trois premiers évangiles. Mais même dans ce cas, nous devons être particulièrement conscients d'un fait: le lecteur moyen d'une traduction en langue courante a le droit d'y trouver des traits lui permettant de comprendre tant le sens réel de chaque passage de l'Évangile que les relations qui existent entre passages parallèles, lorsqu'elles existent.

A la lumière de notre étude, nous pensons que toutes les traductions en langue courante des synoptiques devraient adopter les deux principes suivants:

- (a) Toutes les correspondances, différences et similitudes importantes devraient être reflétées dans le texte en seconde langue. Par le biais de celui-ci, le lecteur devrait être en mesure de comprendre les caractéristiques principales du lien synoptique qui existe entre les évangiles grecs.
- (b) D'autres correspondances, différences et similitudes sont plus restreintes et moins importantes (en général, elles ne concernent pas des phrases entières mais seulement des mots isolés). Certaines d'entre elles ne peuvent réellement apparaître dans une bonne traduction du sens. La raison en est linguistique: deux langues sont *toujours* différentes l'une de l'autre parce qu'elles organisent les champs sémantiques de façon différente. C'est la raison pour laquelle une bonne traduction ne peut *jamais* être utilisée comme une parfaite synopse! Certains éléments d'information sont perdus de toute façon. Si une traduction doit être fidèle au sens, elle ne peut refléter que *certaines* aspects synoptiques.

Il est vrai que la PdS a négligé certains traits formels que nous pouvons retrouver dans d'autres traductions, mais c'est la conséquence logique du fait d'être une traduction «en langue courante». Dans la PdS, le sens de l'original se reflète dans une forme qui est «naturelle» pour la seconde langue, et qui a pour conséquence la perte de certaines bribes d'information concernant les aspects formels des textes grecs originaux.

A cause de cela, il est clair que la première PdS a été moins utile que d'autres traductions comme moyen de découvrir les correspondances et les différences des évangiles synoptiques originaux.

Certains exemples tirés de notre travail de révision peuvent illustrer le genre d'analyse que nous avons faite et les genres de modifications que nous avons décidé d'apporter à notre première version.

- (1) Mc 1.3 contient une citation de l'AT (d'Ésaïe 40.3) qui apparaît dans la même forme également dans les textes parallèles de Matthieu et de Luc.

Mais la PdS l'a traduite de trois façons différentes:

Mc 1.3: *È la voce di uno che grida nel deserto:*

preparate la via per il Signore, spianate i suoi sentieri!

Mt 3.3: *Una voce grida nel deserto:*

preparate la via per il Signore, spianate i suoi sentieri!

Lc 3.4: *Ecco, una voce risuona nel deserto:*

Preparate la strada al Signore che viene! spianate le vie per il suo passaggio.

Lors de la révision, nous avons estimé que chacune de ces traductions était bonne, mais qu'elles ne fournissaient pas un élément d'information important (la conformité des trois textes dans l'original grec). Un tel élément d'information peut être fourni au lecteur sans porter atteinte au sens et au caractère de langue courante de la traduction. C'est pourquoi nous avons décidé de traduire ces trois versets de la même manière.

- (2) Lorsque Jésus a été baptisé par Jean, il a vu s'ouvrir les cieux.

La PdS utilise le verbe *aprirsi* («s'ouvrir») en Mc 1.10 et dans les textes parallèles de Matthieu et de Luc. Mais l'original grec de Marc est différent à la fois de Luc et de Matthieu. Au cours de la révision, nous avons conclu qu'une petite différence de ce genre, typique de la langue de Marc, pouvait facilement être reflétée dans la PdS. C'est pourquoi nous avons changé *vide il cielo aprirsi* («il vit s'ouvrir les cieux») en *vide il cielo spalancarsi* («il vit les cieux s'ouvrir en se déchirant»).

- (3) En Mc 1.6, il est dit que Jésus marchait le long de la rive du lac de Galilée. Le texte parallèle de Matthieu utilise en grec un verbe légèrement différent signifiant plus ou moins «marcher». Dans la PdS, il se trouvait que le verbe employé aux deux endroits était le même! Au cours du travail de révision, nous nous sommes rendu compte que, dans ce cas, notre traduction ne pouvait pas reproduire aisément la différence du texte grec original, et nous avons donc décidé de laisser la PdS telle quelle.

- (4) En Mc 1.21 et parallèles, Jésus entre dans la synagogue de Capernaüm; puis les évangélistes rapportent les réactions des gens. Les trois textes sont très semblables dans l'original, mais dans la PdS, Marc et Matthieu seuls étaient presque identiques, tandis que Luc paraissait très différent. Au cours de la révision, nous avons décidé d'introduire plusieurs petits changements, afin qu'il soit évident pour le lecteur que les trois textes sont identiques quant aux mots principaux et différents uniquement quant à des aspects mineurs de l'expression.

(5) Dans un petit nombre de cas, les sous-titres ont été discutés. Par exemple, Mc 1.29-31 est parallèle tant à Matthieu qu'à Luc. Dans la PdS, les trois traductions étaient en fait similaires. Mais leurs titres étaient différents, trop différents (de sorte que la belle-mère de Pierre n'était mentionnée qu'avant le texte de Matthieu). Une telle différence n'était pas nécessaire et risquait de donner une fausse idée au lecteur. C'est pourquoi, au cours de la révision, nous avons choisi le titre de Matthieu et l'avons aussi utilisé pour, les deux autres évangiles.

(6) Le même type de modification a été appliqué à Mc 2.1-12 et aux passages synoptiques de Matthieu et de Luc. Nous avons trouvé que la solution adoptée par la PdS n'était pas réellement justifiée: tandis que Matthieu et Luc avaient le même titre *Gesù guarisce un uomo paralitico*, («Jésus guérit un homme paralysé»), Marc soulignait un aspect très différent du passage *Gesù e il potere di perdonare i peccati*, («Jésus et l'autorité de pardonner les péchés»). Au cours de la révision, nous avons décidé que les deux aspects étaient importants dans l'original grec; il était possible et souhaitable de les associer dans un titre qui pouvait être répété trois fois: *Gesù guarisce e può perdonare i peccati* («Jésus guérit et a l'autorité de pardonner les péchés»).

En Mc 2.17 et parallèles, nous lisons une phrase qui, dans son ensemble, est identique dans les textes grecs. Mais la PdS l'a traduite de trois manières différentes! Elles sont toutes trois fidèles, parce que les exégètes indiquent que différents sens sont possibles. Mais à cause de cela, le lecteur actuel ne pouvait pas deviner que les textes originaux étaient identiques. Au cours de la révision, nous avons donc décidé d'adopter une seule traduction, la même pour chaque évangile, et de faire figurer les autres traductions possibles en note. (En 1976, la PdS avait été publiée sans aucune note, comme cela avait été décidé au préalable, mais à présent, la Bible entière en comporte un certain nombre, comme c'est le cas dans beaucoup d'autres traductions modernes.)

L'image principale de Mc 4.24 et parallèles est la même, *la misura* («la mesure»), tandis que les phrases sont similaires dans leur ensemble et que les contextes généraux sont légèrement différents. La PdS avait utilisé trois traductions qui semblaient trop différentes, et cela plus qu'il n'était nécessaire. C'est pourquoi nous les avons modifiées, mais nous n'avons uniformisé que l'image principale, laissant le reste de chaque phrase plus ou moins tel qu'il était. Cela permet au lecteur de comprendre que les trois contextes ne sont pas parfaitement parallèles et que le sens de l'image elle-même change légèrement dans chaque évangile.

Dans le récit de l'arrestation de Jésus, Marc et Matthieu recourent à deux termes similaires, mais tout de même différents, pour indiquer le «signal» que Judas avait donné aux ennemis. Dans la PdS, les différences entre les deux expressions s'avèrent plus grandes que dans l'original grec. Elles étaient très similaires du point de vue du sens, mais le lecteur ne pouvait soupçonner qu'elles recouvraient deux termes tout à fait similaires. Nous avons en Mc 14.44: *Il traditore si era messo d'accordo sul segnale da usare e aveva detto...* («Le traître avait convenu d'utiliser un signal et avait dit»). En Matthieu 26.48 le texte dit: *Il traditore s'era messo d'accordo con loro e aveva detto...* («Le traître s'était mis d'accord avec eux et avait dit»). Au cours de la révision, nous avons décidé que la présence des similitudes pouvait et devait apparaître plus clairement ici. C'est pourquoi nous avons opté pour deux phrases similaires dans lesquelles il était facile de voir que les deux termes centraux étaient légèrement différents *segno/segnale* («signe/signal»). Marc: *Il traditore si era messo d'accordo con loro. Aveva stabilito un segno e aveva detto* («Le traître s'était mis d'accord avec eux. Il avait imaginé un signe et avait dit»). Matthieu: *Il traditore si era messo d'accordo con loro. Aveva stabilito un segnale e aveva detto*.

Nous connaissons le contenu de la prédication de Jean le Baptiste surtout grâce aux textes de Matthieu et de Luc. Leurs formulations sont souvent identiques ou presque identiques en grec. Mais ce fait n'est pas toujours évident dans le texte de la PdS. Par exemple, Mt 3.12 était trop différent de Lc 3.17 (*e brucerà invece la paglia con un fuoco senza fine / ma la paglia la brucerà con un fuoco che non si spegne mai*). Au cours de la révision, nous avons décidé que des identités de ce type devaient se refléter dans la version italienne. Par conséquent, la même forme fut choisie pour les deux textes (*ma la paglia la brucerà con un fuoco senza fine*).

Dans le récit des tentations de Jésus, le «pinacle» du temple est désigné par le même terme dans Matthieu et Luc. Dans la PdS, au contraire, nous avons constaté que ce terme était traduit par deux expressions légèrement différentes: *il punto più alto del tempio* (Matthieu); *la parte più alta del tempio* (Luc). Lors de la révision, nous avons décidé qu'une telle différence dans le texte de la PdS ne se justifiait pas, parce qu'elle n'était nécessaire ni quant à la langue courante ni quant à la clarté du sens. C'est pourquoi cette différence a été éliminée.

(12) Dans d'autres cas, nous nous sommes de nouveau heurtés au problème des sous-titres. Nous avons dû admettre que dans plusieurs passages, les sous-titres de la PdS n'aidaient pas le lecteur à comprendre la situation synoptique. En général, ils étaient bons, mais ils étaient malheureusement trop différents pour des passages étroitement parallèles. Au cours de la révision, nous avons adopté un meilleur principe: si deux ou trois passages sont identiques ou très semblables en grec, les sous-titres italiens doivent avoir une forme identique ou très

semblable. Ainsi, par exemple, nous avons décidé d'utiliser le même titre pour le récit de l'appel des premiers disciples dans chaque évangile, alors que la PdS recourait à trois expressions différentes (voir Mc 4.18 et parallèles).

(13) Parfois nous trouvons dans le texte original deux textes parallèles qui sont identiques, mais dont les contextes sont différents. Dans ces cas-là, il peut être nécessaire d'utiliser deux traductions différentes parce qu'une traduction en langue courante doit donner la priorité au sens. En Mc 9.28 et Mt 17.19, la formulation est identique: *perché non siamo stati capaci di scacciarlo?* («pourquoi n'avons-nous pas été capables de le chasser?»). Mais le sens explicite de *lo* «le» est différent dans Marc et dans Matthieu. Comme le disait expressément la PdS, le premier signifie *quello spirito* («cet esprit») tandis que le second signifie *quel demonio* («ce démon»). C'est pourquoi nous avons décidé de laisser la PdS telle quelle. Dans cet exemple, il est apparu plus clairement pourquoi la PdS ne pouvait pas être utilisée comme synopse permettant de comprendre chacune des caractéristiques de l'original grec.

(14) Là où ils citent le commandement le plus important de la Loi juive, les trois évangiles sont très semblables dans l'original grec. Mais la PdS a:

Mc 12.30: *Tu devi amare il Signore tuo Dio...*

Mt 22.37: *Ama il Signore, il tuo Dio,...*

Le 10.27: *Ama il Signore Dio tuo...*

Au cours de la révision, nous avons éliminé les différences: de cette manière, le lecteur de la traduction sera en mesure de comprendre que les phrases grecques sont identiques ou presque identiques. Le même type de modification a été appliqué à d'autres textes (par exemple, Mt 23.37-39 et Le 13.34-35), dont les phrases sont presque identiques en grec, alors que cette caractéristique n'était pas évidente pour le lecteur de la PdS. Nous les avons souvent modifiés pour obtenir des textes italiens très semblables ou même identiques.

(15) Le discours assez long de Jésus contre les Pharisiens est rapporté par Matthieu et Luc; il comporte plusieurs correspondances et plusieurs différences. Au cours de la révision, nous nous sommes rendu compte que la PdS devait être modifiée de façon que la version italienne reflète mieux les relations synoptiques. Certains mots ont été harmonisés, certains ont été laissés tels qu'ils étaient auparavant, et pour certains on a marqué la différence. Deux exemples:

(a) Mt 23.25 et Le 11.39 sont des textes parallèles qui étaient trop différents dans la PdS (dans Matthieu, *voi purificate l'esterno*; dans Luc, *vi preoccupate di pulire la parte esterna*); une seule de ces phrases, la seconde, a été retenue pour les deux cas.

(b) Nous avons constaté que la PdS utilisait le même mot *tombe* («tombes») en Mt 23.27 et Lc 11.47; en suivant le texte grec de plus près, nous avons distingué entre *tombe* en Matthieu et *sepulcri* («sépulcres») en Luc.

(16) Dans certains cas, la PdS semblait refléter fidèlement une légère différence des textes originaux grecs (par exemple, Mt 3.12 *per pulire*; Lc 3.17 *per separare*). Mais dans cet exemple, la différence grecque est minime (il s'agit de deux temps du même verbe) et du point de vue de la langue courante, Luc était beaucoup plus clair. Nous avons donc décidé qu'il était préférable d'utiliser la même forme *per separare il grano dalla paglia*.

(17) Les passages parallèles dans lesquels Jésus parle du commandement le plus important sont similaires dans les trois premiers évangiles. Mais seul Luc ajoute à cet épisode la parabole du Bon Samaritain. Dans les sous-titres de la PdS, cette différence n'était absolument pas évidente (le lecteur ne pouvait pas voir directement que la discussion concernant le premier commandement est également présente dans Luc; en fait, le sous-titre de Luc 10.25-37 ne parlait que d'une parabole). Au cours de la révision, nous avons choisi un titre différent, ressemblant en partie à celui de Matthieu et de Marc (*Il comandamento più importante*) et en partie typique pour Luc (*e la parabola del buon samaritano*).

(18) Les paroles de Jésus concernant les scandales (Mt 18.6 et parallèles) sont semblables, mais tout de même légèrement différentes dans l'original grec. La PdS les avait traduites exactement de la même manière *sarebbe meglio* («il serait préférable»). Au cours de la révision, nous avons été en mesure d'introduire une légère différence, facile à comprendre (Mt *sarebbe più conveniente*, «il vaudrait mieux»).

Note de l'auteur: L'article que voici était déjà terminé lorsque j'ai reçu le TBT d'octobre 1983 et que j'ai lu l'article de P. Ellingworth: «*Translating parallel passages in the Gospels*» (pages 401-407). Il ne se réfère pas à une traduction particulière, et il donne des exemples plus généraux; mais ses principes et ma propre expérience se rejoignent dans l'ensemble. J'aimerais reprendre ici quelques-unes de ses affirmations.

- Une traduction en langue courante est «une traduction qui tend par-dessus tout à reproduire le sens ... » (page 401).

- «le même sens peut être exprimé de différentes façons» (page 401).

- «lorsque des parallèles ont strictement le même sens, le traducteur est libre de les traduire de la même manière», même si les originaux sont différents (page 406).

- «lorsque des différences entre les synoptiques, si minimes soient-elles, impliquent une différence de sens, cette différence doit être respectée dans la traduction» (page 406).

- «il ne convient pas que le traducteur fasse en sorte que les évangiles se ressemblent plus que ce n'est le cas en réalité» (page 406).

Je suis tout à fait d'accord avec ces affirmations. Je me risquerais seulement à ajouter qu'il n'est pas toujours très facile de décider si une différence de forme implique une différence de sens. Pour cette raison, j'aimerais proposer les principes suivants:

(a) toute différence ou correspondance importante, impliquant la forme et/ou le sens, doit et peut être reflétée dans une traduction en langue courante;

(b) de toute façon, une traduction en langue courante doit donner la priorité au sens, même au prix de certaines correspondances formelles;

(c) certaines caractéristiques synoptiques ne peuvent pas être respectées à cause des différentes structures des langues (quelles que soient les deux langues auxquelles nous pensions);

(d) si un traducteur pense qu'une caractéristique synoptique relativement importante doit être négligée au profit du sens, il peut mentionner en note une autre traduction possible, plus formelle que celle qui est adoptée pour le texte.

CAHIERS DE TRADUCTION BIBLIQUE N° 14

Jacques Nicole

La division du texte biblique en sections et leurs titres

Avec sa femme, Marie-Claire, Jacques Nicole est engagé depuis 1976 dans le programme de traduction de la Bible en nawdm (nord du Togo). En 1988, il a été désigné comme directeur des Cours d'introduction à la linguistique de la SIL en France. Il vit à Niamtougou, au Togo.

Introduction

Comme l'écrivait déjà en 1968 William A. SMALLEY (1968, p. 149), l'inclusion de titres au début de chaque section du texte biblique «est devenu un lieu commun toutes ces dernières années». Dans son article, l'auteur ne revient que très brièvement sur le bien-fondé de ces titres, mais il s'intéresse surtout à la préparation d'une sorte de catalogue de titres adéquats et à leur traduction. La plupart des ouvrages spécifiques sur la traduction biblique (NIDA, 1967; TABER et NIDA, 1971; MARGOT, 1979) ne remettent pas en question le bien-fondé de titres de sections au début de chacune d'elles. BEEKMAN et CALLOW (1974) posent les principes de l'analyse en sections, mais ne parlent pas de titres de sections ni de leur place. BARNWELL (1978) s'intéresse plus particulièrement à la rédaction des titres de sections par le traducteur. Elle mentionne toutefois quelques raisons en faveur de l'inclusion de titres, mais il manque la contrepartie, les inconvénients éventuels des titres de sections. Il en va de même de l'article de FRY (1983) et de celui d'OTT (1990). Un article (BLIGHT, 1979) examine la question de manière plus critique. Nous y reviendrons.

Le but de cet article est de présenter les diverses raisons qui ont poussé les éditeurs de Bibles à présenter le texte biblique en sections et à les faire précéder de titres, et d'en mesurer les conséquences pour le lecteur moyen, c'est-à-dire celui qui n'est pas habitué à lire beaucoup, en particulier pas d'ouvrages scientifiques; plus spécialement, nous ferons référence au néo-alphabète dans une société qui est encore essentiellement à tradition orale et où le texte biblique est l'un des premiers documents écrits. Nous examinerons séparément le découpage en sections et l'inclusion ou non de titres pour ces sections après un rappel historique et un résumé des raisons avancées en faveur du découpage en sections munies de titres.

1 - Survol historique

Les manuscrits bibliques les plus anciens ne comportent aucune division, même pas les divisions en mots. Des raisons économiques (le coût du support) poussaient à une utilisation optimale du papyrus ou du parchemin. Cette façon de faire ne pose pas trop de problèmes pour le scribe; elle en pose de réels pour le lecteur, bien que ces problèmes soient variables selon la structure des langues en question.

Il faut cependant observer ici que ces documents écrits n'étaient pas destinés au peuple, mais au clergé. Or, puisque le texte biblique s'adressait au peuple dans sa totalité, il était nécessaire d'avoir des classes de secrétaires et de scribes. Même des personnages importants ne savaient pas lire ou à tout le moins pas bien lire. Ainsi, quand le souverain sacrificateur Hilqiyah découvre le livre de la loi, il le donne à Chaphân le secrétaire pour qu'il le lui lise, et qu'il le lise au roi Josias (2 R 22.8-10). Apparemment, le souverain sacrificateur et le roi avaient besoin d'un lecteur. Il se pourrait certes que ce soit pour des raisons de prestige ou d'étiquette que le roi se fait lire le texte plutôt que de le lire lui-même. Néanmoins, si tous les rois avaient été parfaitement lettrés, on voit mal pourquoi il y aurait eu besoin d'une telle institution. De même, Jérémie le prophète fait écrire ses prophéties par Baruch le secrétaire (Jér. 36.4). Là aussi, certes, il se pourrait qu'il ait su écrire, comme Paul qui était lettré et dictait pourtant la plupart de ses lettres à un secrétaire. Il se pourrait cependant tout aussi bien qu'il n'ait pas su écrire.

En ce qui concerne l'Europe, qui prend le relais pour l'évangélisation, on peut dire que jusqu'à la fin du moyen-âge il en va un peu de même. Peu de gens sont lettrés et les manuscrits sont pour le clergé. On prend toutefois peu à peu l'habitude de séparer les mots, d'utiliser les majuscules et les minuscules, les signes de ponctuation. C'est de cette époque (vers 1226) que date la division du texte biblique en chapitres, qui est une première manière de diviser les divers livres de la Bible. On peut regretter actuellement certaines de ces divisions. Force est de reconnaître toutefois qu'elles n'ont pas été faites de manière arbitraire.

En outre, plusieurs nobles deviennent lettrés sans être membres du clergé. Ils ont les moyens de payer des précepteurs et des manuscrits dont le coût est élevé. On prend alors l'habitude de mettre des remarques explicatives dans le texte biblique afin d'aider le croyant à le comprendre. On obtient ainsi ce qu'on appelle les «Bibles glosées». Ces gloses ne sont pas, le plus souvent, distinctes du texte.

L'invention de l'imprimerie, la Réforme qui prône que la Parole de Dieu est pour tout un chacun, sont des éléments qui feront que de plus en plus de gens seront lettrés. C'est à cette époque aussi que l'imprimeur français Robert Estienne introduit la division des chapitres en versets. Il est intéressant de noter qu'il l'introduit dans une édition du Nouveau Testament en grec (1551), donc dans une édition destinée aux intellectuels, pourrions-nous dire. Cette manière de faire se répand cependant très vite (Nouveau Testament français-latin de 1552, Bible française de 1553). Le but de cette division cependant n'est pas de montrer la structure du texte, mais de faciliter les références et les citations. Elle n'a que ce but utilitaire.

On voit alors apparaître trois modèles d'éditions de la Bible. Dans tous les cas on cherche à mettre en évidence le texte biblique qui avait été complètement «noyé» par les remarques diverses des versions glosées.

Dans le premier cas, on met des titres en marge, soit dans la marge supérieure de chaque page, cette marge étant séparée du texte par une ligne continue, soit dans la marge extérieure, comme les massorètes écrivaient leurs remarques, c'est-à-dire de toute évidence en dehors du texte.

Dans le deuxième cas, au début de chaque chapitre, on fait figurer les divers événements ou récits dont il est question dans le chapitre.

Il est à noter que dans ces deux cas, les caractères utilisés sont des italiques de très petite taille, bien différents du texte. Le choix de la place du titre et de ce type de caractère montre bien que ce sont des remarques ajoutées.

Nous laisserons de côté le troisième cas, qui est aussi en fait le premier chronologiquement, où rien d'autre que la mention des chapitres et versets ne figure. En effet, le problème des titres de sections ne s'y pose pas. Cela ne veut pas dire que ce soit la solution à adopter, bien entendu. La version Darby, en français, continue cette tradition, avec cependant l'indication très discrète de ce qui constitue dans le texte lui-même des divisions importantes (signalées par un astérisque) ou très importantes (signalées par deux astérisques).

Le deuxième type de titre (au début de chaque chapitre) prend, dans les Bibles françaises en tout cas, l'avantage sur le premier (titres dans les marges), vraisemblablement pour des raisons typographiques. Il est en effet plus simple d'imprimer de haut en bas que d'imprimer par colonnes. Par ailleurs, les titres dans les marges supérieures varient selon les éditions d'une même traduction de la Bible, selon le format et le type de caractères. Pour chaque édition, on est obligé de préparer des titres appropriés, d'où l'abandon de ce type de présentation des titres qui ne sont pas en relation directe avec un passage précis. Ces titres mis en marge supérieure sont absents depuis longtemps des Bibles en français, alors qu'ils restent dans bien des Bibles en anglais par exemple (*Revised Standard Version, 1952; New American Standard Version, 1973*). Comme l'usage d'imprimer les Bibles sur deux colonnes par page se répand, mettre encore des annotations à gauche ou à droite entraînerait quatre colonnes. Ceci explique aussi l'abandon quasi général des titres dans les marges latérales, sauf dans quelques versions où le texte est présenté sur une seule colonne (Beaumont).

On commence aussi à ne plus nécessairement tenir compte des chapitres, mais à rechercher la structure propre du texte biblique et à mettre les petits résumés au début des sections et non pas forcément au début des chapitres. Ce type de présentation est encore en vigueur dans les Bibles françaises de la première moitié de ce siècle.

Par la suite, au lieu de mettre une suite de titres au début de chaque section principale, on déplace chacun de ces titres au début de chaque sous-section. Les caractères sont encore des italiques de petite taille. Ce type de présentation est encore en vigueur dans la première édition de la Bible à la Colombe, mais avec cet inconvénient que les suscriptions des Psaumes, qui font pourtant partie du texte biblique, sont écrites de la même façon que les titres de sections proposés par les traducteurs.

Dans un dernier temps, et qui semble prévaloir dans les impressions modernes de la Bible en français, les titres proposés par les traducteurs sont écrits en caractères gras. Autrement dit, quand on ouvre une Bible (TOB, Bible en - Français Courant -BFC-, Colombe, Jérusalem), la première chose que l'on voit n'est pas le texte biblique, mais les titres des sections qui sont en fait des annotations des traducteurs.

2 - Raisons avancées en faveur des sections et titres

Parmi les auteurs que nous avons consultés à ce sujet, mentionnons Smalley (1968, p. 149), Barnwell (1978, p. 127), Blight (1979, p.26), Fry (1983, p. 236) et Ott (1990, p. 1d). Le nombre des raisons qu'ils avancent en faveur des sections avec les titres varie de 2 à 5. Cependant, elles nous semblent pouvoir se résumer en trois points principaux (nous laissons de côté le cinquième point de Blight, relatif à la possibilité de placer les références des passages parallèles, car cette possibilité existe que l'on mette des titres de sections ou non).

a. Le découpage en sections, s'il est basé sur le texte source, reflète la structure du texte et permet au lecteur de faire des pauses aux endroits opportuns (= Smalley 1b, Barnwell 1a, Blight 4, Fry 2a, Ott 2).

b. Le découpage en sections munies de titres permet au nouveau lecteur de savoir à l'avance ce que le passage contient et de le lire dans cette perspective, et au lecteur déjà habitué de retrouver des passages connus (= Smalley 1a, Barnwell 1b, 3, Blight 1, 2, Fry 2b, Ott 1, 4). La différence entre ces deux sous-points dépend du lecteur et non pas du texte.

c. Le découpage en sections munies ou non de titres rend la page imprimée plus attrayante, ou, comme le disent les auteurs cités, la rendent moins rebutante au premier abord ou plus conforme à ce à quoi il est habitué Smalley 2, Barnwell 2, Blight 3, Fry 1, Ott 3).

Il nous semble souhaitable de distinguer la question du découpage en sections de celle des titres de sections. Le premier point (par. 3) se rapporte au découpage en sections, qu'elles soient ou non munies de titres, alors que le deuxième (par.4) se rapporte aux titres de sections. En ce qui concerne le troisième point (par. 5), il nous semble utile de regarder ce qui se fait dans d'autres livres que la Bible puisque l'on parle d'apparence extérieure, en soulignant parfois la conformité à ce qui se fait dans d'autres publications.

3 - Le découpage en sections

Dans un premier temps, nous nous poserons la question de savoir s'il est légitime de découper en sections le texte biblique, indépendamment du fait de faire figurer ou non des titres à ces sections.

En découpant le texte en sections, on poursuit un but: mettre en évidence la structure du texte original et cela a pour conséquence de rendre le texte lisible.

L'aspect extérieur non rébarbatif en découle aussi.

Tout texte (pris dans un sens large, c'est-à-dire aussi bien écrit qu'oral) est, en effet, structuré. Les structures varient d'un type de texte à l'autre. Certaines structures sont plus évidentes que d'autres, ceci en fonction de celui qui écrit (ou parle) et du sujet abordé. Certaines sont hiérarchiques, c'est-à-dire que l'on a un chapitre divisé en sections, à leur tour divisées en sous-sections qui sont chacune divisées en paragraphes. D'autres semblent plutôt cycliques que hiérarchiques: on passe d'un sujet A à un sujet B pour revenir à A. Mais dans tous les cas, le texte est structuré. Même une lettre où l'on écrit :«excuse le découps de cette lettre» a une certaine structure, probablement pas hiérarchique, mais en paragraphes en tous cas.

Il est tout à fait légitime de refléter cette structure par des procédés typographiques. Cela fait même partie de la fidélité au texte. Les auteurs sacrés n'ont pas déversé un magma de mots, ni même de phrases désordonnées. Ils ont écrit dans des circonstances variées, en passant plus ou moins de temps sur leur texte, ce qui se reflète dans sa forme et sa structure.

En outre, en divisant le texte en sections, le traducteur facilite la lecture du texte. Ainsi, le lecteur qui ne peut lire un livre d'une seule traite ne s'arrêtera pas n'importe où, mais à des endroits où il y a une coupure logique dans le texte. Ceci est donc tout à fait louable et va dans le sens d'une aide au lecteur.

Il faudrait cependant que les sections ainsi proposées soient effectivement celles qui existent dans le texte original. Une étude linguistique au niveau d'un livre dans son entier, ce que d'aucuns appellent une «analyse du discours», est un préalable indispensable à ce découpage. Cette analyse doit se faire sur le texte original et non pas sur les sujets que l'on croit qu'il aborde. S'il ne s'agit pas, pour le traducteur, de traduire le texte mot par mot, il ne s'agit pas non plus, et on l'oublie parfois un peu trop vite, de traduire phrase par phrase, ni même «section» par «section». Il s'agit de s'imprégner du texte dans son ensemble d'abord, d'en discerner par une analyse rigoureuse les diverses articulations et alors seulement de commencer à traduire. Beekman et Callow (1974) donnent à cet égard des règles linguistiques pour le découpage en sections. Fry dit aussi qu'en divisant le texte en

sections «on doit essayer d'être guidé par les divisions naturelles du texte lui-même» (1983, p. 237). Ott de même souligne que «nous ne devons pas laisser notre désir d'obtenir de petites sections détruire la tension et le pathétique d'un texte» (1990, p. 1c).

Par exemple, le texte de la Genèse est l'un des quelques textes bibliques dont les sections ont des titres dans l'original (Fry, 1983, p.236, mentionne d'autres passages bibliques dont les titres figurent dans le texte). Cela est reflété dans certaines versions, comme la Bible à la Colombe. La BFC présente quant à elle un découpage tantôt concordant, tantôt en désaccord avec cette structure. On semble deviner les raisons qui ont poussé les traducteurs à cela. C'est peu «logique» pour un lecteur occidental tout au moins, d'avoir par exemple pour titre de la section Gen 11.27-32 «Voici l'histoire (ou la postérité) de Téhah». C'est plus «logique» de commencer à Gen 12.1 en mettant «Abraham». Le problème, c'est que le texte original n'est pas structuré de cette façon et, en ne voyant pas cette structure ou en ne voulant pas en tenir compte les traducteurs, qui ne veulent rien retrancher du texte biblique, sont contraints de prendre ce qui constitue véritablement des titres dans le texte original comme des phrases ou des membres de phrases du texte. Ceci a pour conséquence d'une part de mettre ces titres là où cela leur paraît le plus «logique», ainsi soit à la fin du texte précédent (Gen 2.4a détaché de la suite dans BFC par un titre de section), soit au début (Gen 5. 1), soit au milieu du texte (Gen 10. 1 où les deux phrases sont inversées dans BFC), et d'autre part de les traduire de façon non homogène (Gen 2.4 «étapes»; Gen 5. 1 «descendants»; Gen 6.9 «histoire», etc.), ce qui est regrettable. Au lieu d'aider le lecteur à suivre le texte dans ses grandes articulations, le traducteur le redécoupe à sa manière¹.

Le traducteur n'a pas nécessairement à traduire littéralement ces titres; il doit se poser la question de la structuration d'un texte comparable dans la langue cible. Il se peut qu'il ait à mettre ces «titres» comme des conclusions et non des introductions. Une chose cependant est certaine: il doit traduire le texte en y restant fidèle et de la façon la plus naturelle possible. C'est à lui de voir comment dans la langue source l'articulation du texte est marquée et comment rendre cette articulation dans la langue cible.

4 - Les titres de sections

Le traducteur et l'imprimeur, en mettant des titres aux diverses sections, semblent poursuivre un double but. D'une part, ils veulent aider le nouveau lecteur à avoir une idée du contenu de la section et à la lire dans la bonne perspective dès le début. D'autre part, ils veulent aider le lecteur déjà habitué à retrouver des passages connus.

Ces intentions sont tout à fait louables, mais il convient de se demander si le texte biblique est le meilleur endroit pour ce faire. Donner une idée du contenu du texte peut être bénéfique dans certains cas (il semble que dans certaines sociétés il est impossible d'écouter - ou de lire - quelque chose sans savoir dès l'abord de quoi il s'agit²), mais dommageable dans d'autres pour le nouveau lecteur. Dans certains cas, cela lui enlève le «suspense» du récit; dans d'autres cas, il peut sauter un passage parce que le titre ne l'intéresse pas, ce qui ne veut pas dire que le texte ne l'aurait pas intéressé.

(1) En disant cela, nous ne voulons pas porter un jugement de valeur sur les auteurs de la BFC, puisque c'est elle qui est mentionnée. Nous sommes parfaitement convaincus que, comme tout traducteur de la Bible, ils ont recherché à rendre le texte aussi fidèlement que possible. C'est justement parce que nous sommes convaincus de leurs bonnes intentions que nous nous permettons quelques remarques.

(2) Ursula WIESEMANN, communication personnelle : cf. par. 6 ci-dessous. Ouvrages cités

1952, *The Holy Bible, Revised Standard Version*, London : Collins' Clear-type press. 1973, *New American Standard Bible*, Chicago : Moody Press.

1978, *La Sainte Bible* (dite «à la Colombe»), première édition, s.l. : Alliance biblique universelle. 1980, *La Sainte Bible* (dite «à la Colombe»), s.l. Alliance biblique universelle.

1982, *La Bible* traduite en français courant, s.l. Alliance biblique universelle.

1981, *La Bible*, Texte intégral présenté par Pierre de Beaumont, Paris : Fayard et Mame.

BARNWELL, Katharine, 1978, *La traduction de la Bible*, Cours d'introduction aux principes de traduction, Yaoundé: Association Wycliffe pour la Traduction de la Bible, VII185p., éd. provisoire. BEEKMAN, John, et CALLOW, John, 1974, *Translating the Word of God*, Grand Rapids Zondervan, 399p.

BLIGHT, Richard C., 1979, *Section headings*, Notes on translation, N°75, pp. 26-31. DAUDET, Alphonse, 1979, *Tartarin sur les Alpes*, Paris : Presses Pocket, 222p.

FRY, Euan, 1983, "The use and value of section headings in printed scriptures", *The Bible Translator*, Vol. 34, N°2, pp. 235-239.

MARGOT, Jean-Claude, 1979, *Traduire sans trahir*, Lausanne: L'Age d'homme, 389p.

NIDA, Eugene A., 1967, *Comment traduire la Bible* (traduction française par J.-C. Margotde Bible Translating, 196 1), Londres: Alliance biblique universelle, 280p.

OTT, Willis, *Section titles in the printed scripture*, exposé à un séminaire de traduction, Nairobi, mars 1990, 5p.

PAGNOL, Marcel, 1971, *Jean de Florette, (L'eau des collines*, Tome 1), Paris : Presses Pocket, 312p.

SMALLEY, William A., 1968, "Preparation and translation of section headings", *The Bible Translator*, Vol. 19, N°4, pp. 149-158.

TABER, Charles R., et NIDA, Eugene A., 1971, *La traduction : théorie et méthode*, Londres Alliance biblique universelle, VI-179p.

Donner quelques termes clés comme titres qui permettront de retrouver des passages entraîne des difficultés. En effet, on peut vouloir chercher des passages indépendamment de la structure du texte original et alors la division en sections devient un compromis entre ce qu'elle devrait être, un reflet de la structure de l'original, et ce second but utilitaire.

Un cas particulièrement frappant est celui du discours de Jésus dans Marc 13 dans BFC qui se trouve ainsi - pardonnez l'expression - «saucissonné» en cinq prétendues sections qui n'en sont pas. Si l'on voulait à tout prix faire une subdivision, l'endroit logique aurait été entre la question des disciples, accompagnée des détails de la situation, et la réponse de Jésus, soit entre les versets 4 et 5, ce dernier ayant la particule grecque *δέ* au début qui le relie à ce qui précède tout en marquant le contraste. Or BFC fait une coupure entre 2 et 3 sans base textuelle et n'en fait pas à cet endroit. Le reste du discours est découpé en «sections» munies de titres, ce qui ne rend pas compte du fait qu'il s'agit d'un seul et même discours.

A vouloir chasser deux lièvres à la fois on n'en attrape aucun: le texte se trouve découpé d'une façon arbitraire qui n'est pas conforme à la structure de l'original et on n'arrive jamais à le découper assez pour que l'on trouve rapidement ce que l'on cherche. Il ne faudrait pas vouloir inclure sous forme de titres une concordance abrégée ou un index biblique. Il vaut mieux les imprimer en annexe, comme cela se fait dans certaines éditions, malheureusement fort peu dans les éditions françaises de la Bible. Le lecteur averti pourra apprendre à utiliser ces annexes et le nouveau lecteur ne sera pas dérouteré ou induit en erreur. Une brève introduction à chaque livre, en caractères différents du texte, peut aussi être la place où l'on donne un résumé du contenu du livre et son plan.

5 - L'aspect extérieur du texte

On avance que le découpage en sections munies de titres rend la page moins rebutante. Si on ne le faisait pas, le lecteur serait découragé avant même de commencer à lire. On prétend (Fry et Ott explicitement) que la Bible ressemble ainsi plus à ce à quoi le lecteur moyen est habitué.

Il est légitime de présenter un texte aussi important que la Bible d'une façon aussi soignée et attrayante que possible. Toutefois, il convient de se demander ce qui rend une page imprimée rebutante. Le choix du type de caractère, du papier, de l'espacement des lignes joue aussi son rôle. Je pense qu'il n'est pas question de revenir à la solution des anciens, une masse de texte sans découpage aucun. Mais il ne faudrait pas tomber dans un autre extrême, à savoir découper un texte pour que «ça fasse beau». Il me semble aussi que l'on peut très bien aérer un texte sans nécessairement mettre des titres à chaque section.

Il vaut la peine de regarder ce qui se fait au point de vue mise en page en dehors des textes bibliques.

Dans nos sociétés occidentales, ceux qui font le plus usage de titres de sections et sous-sections sont ceux qui produisent des traités scientifiques. Le présent article est de ce type. Il est ainsi divisé en sections numérotées et portant chacune un titre.

Une autre catégorie de publications comportant des titres est constituée par les journaux et les revues. Ici, ce qui importe avant tout, c'est l'apparence extérieure de la page imprimée. Le texte n'est généralement pas divisé en sections, mais seulement en paragraphes. L'éditeur place ici ou là des «titres» de telle sorte que le lecteur, en ouvrant sa revue ou son journal, soit attiré par tel ou tel mot ou expression. Ces «titres» ne sont pas à proprement parler des titres, mais de petites phrases ou membres de phrases, parfois extraits du texte, et qui, parce qu'ils sont en caractères gras, sont perçus immédiatement. Leur raison d'être n'est pas de montrer la structure du texte ni de donner une idée du contenu de la section, mais de capter l'attention ou la curiosité du lecteur potentiel. Ils sont faits en fonction du public cible, des préoccupations du moment, de la situation politique, économique ou sociale.

Les romanciers et les auteurs de nouvelles usent parfois de titres pour des chapitres et des sections, mais le plus souvent ils font des divisions en chapitres sans mettre de titre à ces chapitres (j'ai par exemple sous les yeux *Jean de Florette* de M. Pagnol). Quand ils mettent des titres, ces derniers sont généralement des formes voilées qui incitent le lecteur à continuer la lecture et non pas des formules qui résument de façon compacte leur contenu. Dans quelques cas (*Tartarin sur les Alpes* d'A. Daudet, par ex.) on a en italiques au début du chapitre quelques petits titres, un peu comme dans les Bibles au début du siècle. A l'intérieur des chapitres, les sections sont marquées typographiquement soit par un petit trait soit par trois astérisques au milieu de la page, soit par un espace supplémentaire avant un alinéa. Les titres de sections n'apparaissent pratiquement jamais dans des romans. Les sections sont divisées en paragraphes.

Ce qui est vrai des romans l'est aussi des pièces de théâtre divisées en actes (chapitres) et scènes (sections) toujours sans titre.

Tout ceci ne semble pas empêcher les gens d'acheter des romans et ils ne semblent pas les trouver rébarbatifs. Leur attrait provient de leur contenu, l'apparence externe certes y contribuant mais n'étant pas décisive. En tous cas, l'absence de titres en facilite la lecture. Quand on prend un roman on n'a pas envie de revoir la structure d'un traité scientifique, car ça n'en est pas un. Si l'on mettait des titres suggestifs à chaque section du roman, celui-ci perdrait une bonne partie de sa saveur.

Dans le style oral, il n'y a guère que certains professeurs qui, dans leurs cours, donnent des titres aux sections de leur exposé. On peut rattacher cela au genre scientifique.

Dans la plupart des sociétés il en va de même. Chez les Nawdba du Togo, par exemple, l'usage de titres est pratiquement limité aux contes, qui sont des genres de fables. Ces titres d'ailleurs ne résument pas le contenu de la fable mais présentent plutôt les acteurs, comme dans les fables de La Fontaine. En dehors de cela, l'usage de titres est pratiquement exclu.

En ce qui concerne donc l'apparence extérieure, on peut dire que le découpage en sections rend certainement la page imprimée plus digeste, évite que le lecteur soit découragé avant de commencer. Toutefois, cela ne veut pas dire que des titres soient nécessaires. Les sections munies de titres font plutôt penser à un exposé scientifique (dans le domaine religieux, doctrinal), soit à une revue ou un journal. Dans ces deux cas, on est loin de ce que sont véritablement la majorité des livres de la Bible. De toutes façons, le volume d'une Bible empêche que celui qui l'achète pense acheter quelque chose de comparable à un journal ou à une revue, excepté pour les éditions délibérément faites sous forme de revues (En ce temps-là, la Bible par exemple, ou la première édition de la traduction de Pierre de Beaumont parue dans *Journal de la vie*). Il est étonnant que Fry et Ott fassent référence aux livres, aux revues et aux journaux dans le même souffle. En ce qui concerne les publications en français tout au moins, les journaux et les revues utilisent des «titres» qui n'en sont pas, et les livres, excepté les ouvrages scientifiques, n'en utilisent pas ou utilisent des titres qui ne disent pas grand-chose au lecteur, mais sont là pour le stimuler à poursuivre sa lecture. En tout cas, en achetant une Bible ordinaire, l'acheteur sait d'avance qu'il n'a pas acheté une revue, et il ne s'attend pas à trouver la mise en pages d'une revue (impression sur plusieurs colonnes, titres courts en caractères gras). Il a acheté quelque chose qui, par son volume et son apparence extérieure, s'apparente plutôt à un roman ou une nouvelle. Il ne s'attend donc pas à y trouver des titres.

Le traducteur se doit donc de tenir compte de ces éléments. Il nous semble que bien souvent les traducteurs traduisent les titres parce que les autres versions le font. Mais cela ne saurait constituer une raison valable.

5 - Des titres ou pas de titre ?

La question mérite d'être posée, et de l'être en fonction du public cible.

Nous ne reviendrons pas sur le bien-fondé du découpage en sections d'après la structure de l'original, qui est nécessaire et qui est aussi une marque de fidélité à l'original. Le traducteur qui veut être fidèle à sa tâche doit aussi traduire cette structure dans la langue cible.

La décision de mettre ou non des titres à ces sections nous semble devoir prendre en compte plusieurs facteurs. D'une part, la structure de l'original : y a-t-il ou non des sections avec un titre ? Dans la majorité des cas, la réponse est «non». D'autre part, le style de l'original. Il y a des passages poétiques, des passages didactiques, des passages narratifs, etc. D'autre part encore, l'usage de la langue cible: quand utilise-t-on des titres, dans quel(s) genre(s) littéraire(s) ? On n'est pas nécessairement condamné à prendre une décision unique pour toute la Bible. Après tout, le fait de mettre des titres dans certains livres et de ne pas en mettre dans d'autres pourrait aussi aider le lecteur à voir la différence de style des divers livres. Blight (1979, p. 28), qui ne parle que du Nouveau Testament, suggère des titres dans les évangiles et les Actes, mais pas dans les lettres, étant donné que l'on n'écrit pas de lettre en mettant des titres aux sections généralement.

Mais on pourrait aller plus loin. Les narratifs (évangiles et Actes) ne sont pas des manuels d'histoire, mais des récits. Ce genre est découpé en chapitres, sections et sous-sections généralement sans titre (parfois avec titres de chapitres, mais jamais pour les autres subdivisions) en français, et toujours sans titre en nawdm.

Certaines lettres de Paul, en revanche, sont plutôt des traités de doctrine inclus dans une lettre. L'épître aux Romains, en particulier, contient tout un exposé doctrinal structuré, encadré parce qu'il constitue à proprement

parler la «lettre» (1. 117; 15.14--16.27). De nos jours en Occident tout au moins, on aurait écrit la lettre et l'exposé séparément, et on aurait fait dans cette lettre une référence à cet exposé en écrivant par exemple «voir le document ci-joint». S'il est vrai que la lettre est un genre où l'on ne met pas de titre, l'exposé doctrinal, en revanche, qui, dans l'original, n'a pas la forme d'une lettre, est un genre où les titres sont de mise.

Il est donc légitime de mettre des titres dans certains cas, mais tout aussi légitime de ne pas en mettre dans d'autres.

Il nous faut aussi examiner un des arguments avancés en faveur des titres, à savoir que les titres permettent au lecteur de lire un passage dans la bonne perspective dès le départ. Dans certains cas, paraît-il, le lecteur moyen ne peut pas lire de façon intelligente un texte sans savoir de quoi ce texte va parler (U. Wiesemann, communication personnelle à propos de certaines sociétés sud-américaines). On est là dans un cas limite. Une analyse du discours dans ces langues montrerait probablement qu'il en va de même pour les différents discours, autrement dit que le locuteur donne à son interlocuteur un aperçu de ce qu'il va dire. Le traducteur est donc tenu de faire aussi cela dans sa traduction. Mais il y a de fortes chances pour que cet aperçu se fasse par une phrase introductive ou de conclusion, et non pas par un titre. S'il en est ainsi, l'adjonction de cette phrase introductive ou de conclusion n'est pas une adjonction au texte biblique, comme le sont les titres, mais une contrainte exigée par la langue cible. 11 n'y a donc aucune raison de la présenter différemment du reste du texte.

Reste encore à examiner la forme ou l'apparence extérieure de ces titres.

7 - Forme des titres de sections

Une chose est certaine, lorsque l'on met des titres, ces titres, qui sont des adjonctions au texte, doivent être clairement distincts du texte lui-même, même lorsque le texte est une sorte de titre, comme dans les suscriptions des Psaumes. Par ailleurs, il semblerait normal que ces titres soient moins en vue que le texte lui-même. Après tout, c'est le texte qui est important.

La place de ces titres n'est pas sans importance. Même dans nos sociétés européennes christianisées depuis longtemps et à tradition écrite, bien des gens laissent leur lecture du texte biblique être découpée par la lecture des titres, ce qui est regrettable, et cela malgré les efforts désespérés de certains qui tentent d'enseigner à leurs paroissiens que les titres ne doivent pas être lus comme faisant partie du texte, en particulier pas lus à haute voix. Le lecteur moyen n'arrive pas à imaginer que l'on écrive quelque chose qui ne doit pas être lu ! On ne peut pas l'accuser de manquer de logique. Mais cette lecture des titres est particulièrement regrettable lorsqu'il s'agit d'un discours, car alors le discours n'en est plus un, mais devient au mieux un exposé théologique structuré de façon dite scientifique et prononcé par un professeur. Imaginez Marc 13 dans BFC lu à haute voix avec les titres de «sections»; l'auditeur ne pourra pas percevoir qu'il s'agit d'une simple réponse de Jésus à une question de ses disciples. Il écoutera une succession de petits morceaux sans lien les uns avec les autres. Même ceux qui sont en faveur des titres partout reconnaissent qu'il ne faut pas qu'ils divisent arbitrairement un passage (Fry, 1983, p. 239: «We have no right to impose an artificial structure of our own on any book»; Ott, 1990, p. 1c: «We should not allow our desire for small sections for liturgical need to destroy the tension and pathos of such passages as John 18.28-19.16»).

Force est de constater que malgré tous les efforts que l'on pourra déployer pour enseigner ce que sont les titres de sections, il n'y a guère que l'étudiant en théologie qui ne les lira pas; le lecteur de la Bible moyen lit les titres si ceux-ci sont en évidence ou même s'ils sont en italiques au début de chaque section. Si cela est vrai du lecteur occidental moyen, cela l'est encore plus pour le nouveau lettré ou celui qui vit dans une société à tradition orale. Comme on l'a vu dans la section précédente, cela est particulièrement regrettable car le texte biblique devient un genre tout à fait particulier, un genre «à titres», mais alors cesse d'être réellement «Parole». Que faire donc pour remédier à cela ?

Tout d'abord, comme nous l'avons déjà dit, il faut faire un usage aussi judicieux et modéré que possible des titres de sections. Le texte original doit être analysé du point de vue de sa structure, et les alinéas doivent refléter cette structure. On pourrait éventuellement commencer les grandes sections par un moyen typographique clair et simple (un petit trait ou trois astérisques au milieu de la page, par exemple) et marquer l'articulation de ces subdivisions par des alinéas. Dans certains genres on peut juger judicieux de mettre des titres. Mais il ne faudrait jamais que le titre coupe le texte de façon arbitraire.

A cet effet, nous ne voyons pas de meilleure solution que celle qui était en usage dans les Bibles du XVI^e siècle, c'est-à-dire de mettre les titres ou bien groupés au début des chapitres structuraux (pas forcément des chapitres numérotés, qui servent, eux, uniquement de références), ou bien dans les marges.

Il y a quelques chances pour que le lecteur, même non averti, ne lise pas à haute voix une succession de petits titres en italiques au début d'une page. Toutefois, il nous semble préférable de mettre les titres dans les marges, car là le risque est encore moins grand.

On peut les mettre dans les marges supérieures, mais alors les titres ne sont pas clairement mis en relation avec les sections.

On peut aussi les mettre dans les marges latérales. Si le texte est imprimé en une seule colonne, ce qui semble souhaitable en particulier pour les nouveaux lettrés, on peut mettre les titres en petites italiques dans la marge de gauche. Si le texte est imprimé sur deux colonnes, ce qui, soit dit en passant, peut poser des problèmes à un nouveau lecteur, qui risque de lire par page de gauche à droite et non pas par colonne, dans la marge de gauche de la colonne de gauche et dans la marge de droite de la colonne de droite.

Enfin, on peut aussi opter pour mettre ces indications en notes, en indiquant alors non seulement le titre, mais en le faisant encore précéder des références. Cette dernière solution est plus facile d'un point de vue technique.

De cette manière d'une part on aura un texte découpé en sections et paragraphes de façon linguistiquement établie, ce qui permettra au lecteur de s'arrêter à une coupure logique (quand il y a un changement de page clairement indiqué ou quand il y a un trait, par exemple), et d'autre part celui qui recherche des passages connus pourra le faire en regardant les marges. Enfin, et cela nous paraît décisif pour des sociétés à tradition orale, on ne risquera pas de lire du haut de la chaire les titres. On laisse alors la Bible être «Parole de Dieu» au plein sens du terme. Cela est d'ailleurs tout aussi important pour nos sociétés occidentales. Nous avons tous entendu certains prédicateurs dire parfois que la Bible, «c'est comme une lettre d'amour que notre Dieu nous a adressée». Il est fort peu probable que ces prédicateurs aient écrit à leur fiancée en faisant figurer sur leur lettre des titres de sections. Et même s'ils l'avaient fait, ils ne leur ont certainement pas parlé en disant:

1. Mon amour pour toi

Je t'aime profondément blablabla...

2. Mon désir de t'avoir comme épouse

Je souhaiterais ardemment blablabla...

etc.

8 - Conclusion

En conclusion, nous aimerions proposer que les traducteurs dans un premier temps réfléchissent au problème des titres de sections. Cette réflexion préalable étant faite, qu'ils prennent des décisions qui soient fonction d'une part du style de l'original, et d'autre part des habitudes de la langue cible. Nous aimerions aussi proposer, et ceci est une conséquence de ce qui précède, qu'on ne se pose pas le problème des titres de sections de façon globale pour toute la Bible, mais qu'on le réexamine dans chaque cas particulier (livre ou partie de livre) pour aboutir à une solution adéquate. Il faudrait aussi toujours garder présent à l'esprit cette question: «Que lira le lecteur ?» La mise en pages doit être faite pour l'aider, pour le stimuler à la lecture, mais pas à n'importe quel prix : il faut que cette mise en pages reflète la véritable structure du texte. Suivant les cas, on pourra, en fonction du public cible, opter pour d'autres types d'édition de la Bible sous forme de revues par exemple.

Jan P. Sterk

L'ambiguïté dans la traduction est-elle permise ?

Jan Sterk est conseiller en traduction de IABU. Il réside à Kinshasa. Actuellement, il prépare un Manuel du traducteur sur l'épître aux Hébreux.

Le traducteur qui s'applique jour après jour à rendre le sens du texte grec ou hébreu de la Bible dans un langage clair et naturel, se heurte parfois à des passages qui sont ouverts à plusieurs interprétations¹. Il ne s'agit pas des cas où le texte source n'est pas clair et où on peut soupçonner souvent une corruption textuelle. Nous ne parlons pas non plus des cas où la divergence dans l'interprétation provient d'opinions exégétiques minoritaires, ou de celles qui défendent des positions obscures ou sectaires, mais nous parlons des cas où il y a une division d'opinion qui sépare nettement l'ensemble des exégètes reconnus, répartis parmi les principales dénominations. Le grec ou l'hébreu s'ouvre simplement à des interprétations divergentes, toutes possibles, aucune définitive.

Notons que nous ne considérons pas les cas où le contexte est suffisamment éclairant pour résoudre l'ambiguïté qui s'y trouve. Dans ces cas, il y a une probabilité si grande quant au sens du texte ambigu, que le problème disparaît. Mais nous discutons les passages où les exégètes sont divisés parce que le contexte ne permet nullement de résoudre le problème de l'ambiguïté en cause. Les raisons peuvent varier. En 1 Corinthiens 7.36-38, par exemple, l'ambiguïté provient simplement du fait que nous ne savons plus la nature du problème que les Corinthiens avaient présenté à Paul. Nous ne connaissons pas la question qui aurait pu éclairer la réponse.² La raison peut en être due au style particulier de l'auteur lui-même: souvent dans la Lettre aux Hébreux, par exemple, il y a des ambiguïtés qui semblent faire partie du texte. L'auteur glisse d'un sens à l'autre, et le lecteur ne sait pas exactement où il fait la transition.³

Le traducteur a un double choix : ou bien, parmi les différentes possibilités, il choisit une interprétation particulière et la traduit, tout en acceptant, pour faire justice au texte, la nécessité de mettre les autres interprétations en note; ou bien il essaie de traduire le texte de façon ambiguë, laissant dans la traduction la même ambiguïté que celle qui figure dans le texte source. Il laisse donc la traduction ouverte à l'interprétation du lecteur, sans imposer la sienne. Ce traducteur pourra alors, mais sans y être vraiment obligé, mentionner toutes les interprétations possibles en note.⁴

Notons tout de suite que cette deuxième possibilité est souvent très difficile à réaliser en pratique. Souvent, en effet, le traducteur ne s'en sortira pas, et s'il essaie de maintenir une traduction qui reste ouverte à plusieurs interprétations, il risque d'aboutir non pas à un texte ambigu, mais à une traduction dépourvue de clarté, qui n'a pas de signification du tout, ou qui n'a que très peu de sens : moins que le texte source, en tout cas. Elle peut même inciter le lecteur à s'engager sur une piste entièrement fautive. Donc si le traducteur décide de laisser l'ambiguïté dans la traduction, son texte doit toujours être clair et naturel, au moins autant que le texte source; ce sera une traduction qui suggérera probablement une des interprétations au lecteur, mais dont le sens profond restera ouvert à plusieurs de ces interprétations.

Je suis de l'opinion que beaucoup de passages du texte source qui sont nettement ouverts à plusieurs interprétations, toutes également admissibles, méritent d'être traduits de façon que l'ambiguïté soit conservée. On peut inclure ou non des notes en bas de page. Cette position se justifie par le respect dû au texte source.

(1) Dans la rédaction de cet article, j'ai pu profiter des remarques très pertinentes faites sur le premier brouillon par les Dr. P. Ellingworth, J.-C. Margot et Ph. Stine. J'ai consulté également la partie qui traite de l'ambiguïté dans la traduction de la Bible dans *Traduire sans trahir*, de Jean-Claude Margot, Edition l'Age d'Homme, Lausanne 1979. Toutefois, la version finale, avec toutes ses imperfections, relève de ma seule responsabilité.

(2) Est-ce que *parthenos* ici se réfère à une fille par rapport à son père, ou bien à une fiancée ? Ce n'est que la situation particulière dont les Corinthiens avaient informé Paul dans une lettre maintenant perdue qui aurait pu nous éclairer.

(3) Un cas, celui de 2.6-9, sera discuté plus bas, et d'autres exemples sont donnés dans la note 8 ci-dessous.

(4) Il est bon de nous rappeler ici que la valeur des notes en bas de page est limitée, non seulement parce qu'elles détournent l'attention du lecteur qui lit la Bible avant tout comme livre de méditation et non pas comme livre d'étude, mais aussi parce que dans la lecture publique les notes sont ignorées. Ajoutons également qu'il y a de nombreuses traductions, même aujourd'hui, qui n'incluent aucune note en bas de page.

Si celui-ci s'ouvre à plusieurs interprétations, avons-nous le droit de le traduire de telle manière que le lecteur n'en puisse comprendre qu'une seule ? En particulier dans les cas où l'auteur lui-même a été conscient de l'ambiguïté du texte, et l'a laissé tel, ou même où il l'a voulu tel (et comment en être sûr ?), avons-nous le droit de limiter la traduction en l'amenant à ne refléter qu'une interprétation parmi plusieurs possibles ?

Nous pouvons classifier les cas d'ambiguïté en différentes catégories, que nous allons identifier et illustrer par des exemples concrets, tirés des chapitres 1 et 2 de la *Lettre aux Hébreux*.

1.6

Et quand de nouveau il introduit le premier-né dans le monde, il dit : Que tous les anges de Dieu l'adorent (NVSR)⁵; Mais au moment où Dieu allait envoyer son Fils premier-né dans le monde, il a dit... (FC). La citation provient probablement de Deutéronome 32.43, mais l'auteur a pu penser également au Psaume 97 v. 7 (traduction de la Septante). C'est un verset qui prête à discussion, comme le dit une note de la TOB à cet endroit. Son exégèse pose deux problèmes qui sont en relation l'un avec l'autre : le sens de «de nouveau» et celui de «monde».

1) *de nouveau* ici pourrait signaler simplement qu'après les premières citations (au v. 5), il y a "de nouveau" une citation à présenter. Ainsi, le FC, la GNB et la TOB ne le traduisent pas explicitement; son sens y est rendu par le contexte. Cependant, beaucoup d'exégètes relient l'adverbe grec au verbe «introduit», et l'interprètent comme indiquant une nouvelle entrée du Christ dans «le monde» (voir ci-dessous). Ainsi la NVSR, GrNB et DGN. La GrNB a ceci (librement traduit): «et quand il reconduit de nouveau son premier-né dans le monde ... »; DGN a: «Mais quand il enverra son Fils encore une fois dans le monde, son Fils qui a les droits d'un Premier-né, il dira ... » C'est un cas assez clair d'ambiguïté grammaticale : nous savons ce que *palin* veut dire, mais la structure grammaticale de la phrase grecque ici ne permet pas de décider à quoi le rattacher. Dans la pratique, les ambiguïtés grammaticales sont souvent difficiles à reproduire à cause des divergences radicales entre la grammaire de la langue source et celle de la langue réceptrice. (Le FC en a maintenu une, cependant, voir l'exemple de 2.10 plus bas.) Dans le cas présent, c'est le sens de «monde» (voir le point suivant), le contexte donc, qui déterminera probablement la décision du traducteur.

2) *le monde*: le mot grec signifie «le monde habité» (voir 2.3). Les versions qui n'attachent pas de signification particulière à l'adverbe «de nouveau» semblent toutes accepter l'interprétation de «monde» comme le monde dans lequel nous vivons. Il s'agirait alors de l'incarnation, voir Luc 2.13-14. Par exemple, le FC, par l'emploi de l'imparfait («allait envoyer») et du passé composé («il a dit») laisse entendre qu'il s'agit de l'incarnation, donc d'un envoi dans le monde actuel. Cependant, deux autres possibilités existent : a) on peut interpréter «le monde» comme le monde céleste, et «l'introduction» comme la glorification du Fils qui est «introduit» dans la gloire par le Père lors de son Ascension («de nouveau» ne s'appliquera pas à «introduit», dans ce cas). Cette interprétation s'accorde bien avec le contexte, voir par exemple 1.8 et 1.13. Pour le traduire clairement, il faudrait ajouter à «monde» le qualificatif «céleste»; b) ou bien, «le monde» signifie le nouveau monde qui sera instauré au dernier jour. Ceci semble être l'interprétation de DGN (voir ci-dessus), qui va assez loin en donnant un sens futur aux paroles de Dieu («Il dira ... »); la GrNB maintient le présent). Cette interprétation s'accorde bien avec 2.5 où l'auteur parle du «monde à venir», soumis à Jésus.

Nous avons ici un cas d'ambiguïté lexicale : deux sens sont possibles pour le même mot. L'ambiguïté lexicale peut être due à deux raisons : ou bien le mot lui-même a un double sens (comme: *pneuma*, «vent/esprit» en 1.7 ci-dessus), et nous appelons cela un cas d'ambiguïté lexicale intrinsèque; ou bien le mot n'a qu'un sens, mais son application est ambiguë, et nous appelons ce cas ambiguïté lexicale référentielle; l'emploi de «monde» ici en est un exemple.⁶

(5) Us Bibles utilisées sont désignées par les abréviations suivantes:
BJ : Bible de Jérusalem, 1981;
DGN : Die Bibel in heutigem Deutsch, «Die Gute Nachricht», 1982;
FC : La Bible, Ancien et Nouveau Testament, «Français Courant», 1982;
GNB Good News Bible, 1976;
GrNB Groot Nieuw Bijbel, 1983;
JB : The Jerusalem Bible, 1966; NEB :
The New English Bible, 1970;
NVSR: La Sainte Bible, «Nouvelle Version Second Révisée», 1978;
REB Revised English Bible, 1989;
TOB La Bible, Traduction Oecuménique, 1988 (2, édition)

(6) Les «jeux de mots» tels que celui sur «Eve» en Genèse 3.20 (hébreu *Havva*, qui ressemble à *Hayya* «vie») devront se situer dans la catégorie des ambiguïtés lexicales intrinsèques : le mot même («Eve») a deux sens : le nom de la première femme et le sens implicite de «vie». La particularité du cas des jeux de mots semble provenir du fait que les mots qui donnent lieu au jeu en question peuvent ne pas être identiques : l'un simplement évoque l'autre (qui souvent n'est même pas mentionné explicitement).

Après avoir étudié les diverses possibilités de traduction de «monde» en *Hébreux* 1.6, le traducteur peut se décider pour l'une d'entre elles, en tenant compte des implications de son exégèse pour la traduction. Il se doit alors de mentionner dans une note les interprétations valables qui diffèrent de la sienne. Mais il a également la possibilité de laisser dans sa traduction l'ambiguïté que l'on trouve dans le grec, sans perdre de vue la façon dont il a traduit «de nouveau», cependant. Evidemment, le traducteur gardera le présent pour «(Dieu) dit».

1.7

Il fait de ses anges des vents, Et de ses serviteurs une flamme de feu (NVSR) (c'est nous qui soulignons). La note relative au mot «vents» dans la NVSR dit: «Ce mot grec signifie généralement *esprit*», et c'est la traduction qui est choisie au v. 14 : «Ne sont-ils pas tous des esprits...» C'est à cause du parallélisme avec «flamme de feu» de la deuxième ligne que le sens de «vent» prime ici, et toutes les traductions consultées, sauf la TOB, l'ont adopté. Néanmoins, l'ambiguïté est présente, et c'est un cas d'ambiguïté lexicale intrinsèque qu'on ne peut reproduire de façon satisfaisante dans la traduction que si la langue réceptrice possède par chance un mot qui comporte exactement la même ambiguïté. Dans la plupart des langues, le traducteur sera forcé de traduire un seul des différents sens possibles, et s'il peut mettre des notes, il indiquera les autres sens en note. Ici, en *Hébreux* 1.7, c'est le mot «vent» que le traducteur mettra dans le texte, puisque le contexte favorise ce sens⁷.

2.5-9

Hébreux 1.4-18 démontre que le Fils est supérieur aux anges. Au chapitre 2, la comparaison avec les anges continue, mais l'attention est tournée maintenant vers le rôle de Jésus. En 2.5, en niant que les anges aient le pouvoir sur le monde à venir, l'auteur sous-entend que les anges n'ont un pouvoir que sur le gouvernement du monde d'ici-bas (voir Dt 32.8; Dn 10.20; de même la pensée de Paul en Col 2.15; Rm 8. 38-39 et Ga 4.3,9); la raison pour laquelle le Fils leur est supérieur est que c'est lui qui possède le pouvoir sur le monde à venir. Dans 2.6-8, l'auteur cite le Psaume 8 selon la version de la Septante. Les paroles du Psaume y sont appliquées à l'homme ou à Jésus (voir ci-dessous) pour illustrer son abaissement temporaire en ce monde, prélude à la gloire à venir.

Toutefois un problème d'exégèse se présente ici : le Psaume 8.5-7 parle clairement de l'être humain, tandis qu'en *Hébreux*, dans le passage où ce Psaume est cité, on doit se demander si «l'homme» représente plutôt Jésus, et cela dans l'ensemble des versets 6 à 9, ou bien si c'est l'être humain aux v. 6-8 (comme dans le Psaume), et Jésus seulement au v.9. Les commentaires et les traductions semblent divisés à ce sujet. En ce qui concerne les traductions, le choix d'une traduction littérale du grec «fils de l'homme» au v. 6c est une indication que le traducteur incline vers la première possibilité, parce que cette expression est un rappel de celle dont Jésus aimait à se désigner lui-même dans les évangiles. L'auteur d'*Hébreux* a pu s'en souvenir en citant le Psaume, et certainement le lecteur d'aujourd'hui ne pourra pas manquer d'y penser. Dans de telles traductions, comme celles à équivalence formelle ainsi que dans DGN, les références suivantes à cette personne sont pronominales, comme dans le grec. Jésus n'est nommé explicitement qu'au v. 9. D'autre part, les traductions qui traduisent le grec «fils de l'homme» au v. 6c par «être humain» (FC), ou même «un simple homme» (GNB), favorisent clairement la deuxième possibilité: il s'agit de l'homme tout court, et dans ce cas, le v. 9, où Jésus est nommé explicitement, établit en quelque sorte un contraste avec les v. 6-8.

Dans la pratique, le traducteur qui opte pour la première interprétation ne peut pas la rendre plus explicite en mentionnant le nom de Jésus ou en mettant la majuscule «Fils de l'homme», mais il traduira littéralement le grec «fils de l'homme» au v. 6c et les références pronominales qui suivent, en laissant ainsi une certaine ambiguïté dans la traduction. Celui qui préfère la deuxième interprétation peut l'appuyer tout d'abord en traduisant le grec «fils de l'homme» du v. 6c par «être humain» ou son équivalent, et ensuite en explicitant la référence au v. 8b en disant «l'homme», au lieu de se contenter de pronoms.

C'est donc un cas assez clair d'**ambiguïté lexicale référentielle** : il est difficile de dire à qui se réfèrent exactement les termes «l'homme» et «fils de l'homme» de 2.6-8. Le cas est rendu plus compliqué du fait que l'auteur

(7) Dans les cas d'ambiguïté lexicale intrinsèque, il y a une autre possibilité qui se présente: il s'agirait de reproduire les deux sens possibles dans la traduction même. Cette possibilité, semble-t-il, n'est cependant pas réalisable dans le cas que nous discutons ici. Mais prenons *pneuma* en Jean 3.8. Est-ce qu'une traduction telle que : «L'esprit est comme le vent: il souffle où il veut» est à rejeter sans autre considération ? Notons aussi le cas du jeu de mots en Genèse 3.20 : «Eve»/«vie», mentionné dans la note 6 ci-dessus: le FC traduit (sans note!): «L'homme, Adam, nomma sa femme Eve, c'est-à-dire Vie, car elle est la mère de toute l'humanité.»

d'Hébreux semble avoir un goût particulier pour ce genre d'ambiguïtés⁸. Ainsi nous pouvons en conclure que si le grec est ambigu ici, c'est peut-être voulu (ou du moins permis) par l'auteur, et la traduction en langue courante pourrait refléter ce fait en traduisant littéralement les expressions en cause, comme l'a fait DGN.

2.10

Il convenait en effet à celui par qui et pour qui tout existe, et qui a conduit beaucoup de fils à la gloire, d'élever à la perfection par la souffrance, l'auteur de leur salut (NVSr); *En effet, il convenait que Dieu - qui crée et maintient toutes choses - rende Jésus parfait au travers de la souffrance, afin d'amener beaucoup de fils à participer à sa gloire. Car Jésus est celui qui les conduit au salut* (FC) (c'est nous qui soulignons) : la gloire de qui ? celle du Père ou celle du Fils ? La réponse à cette question dépend d'une autre: qui conduit/amène les hommes à cette gloire? On suppose, en effet, que la gloire, ici, est celle de celui qui y conduit les fils. Une des difficultés du verset provient du fait que le grec ne résout pas ce problème. Littéralement, le grec a ceci : «Car il convenait à lui, à cause de qui toutes choses (existent), et par qui toutes choses (existent), *conduisant beaucoup de fils à la gloire*, de rendre parfait par les souffrances l'auteur de leur salut». L'ambiguïté du verset provient du fait que la partie soulignée peut qualifier ou bien «lui», ou bien «l'auteur». C'est donc un cas d'ambiguïté grammaticale. Le FC (comme la GNB) construit la phrase en mettant le possessif («sa gloire»), qui peut se rapporter soit à Dieu, soit à Jésus. Quoique la suite du FC, donc la fin du v. 10 («Car Jésus ... »), favorise plutôt l'interprétation selon laquelle la gloire est celle de Jésus, la première partie du verset n'en demeure pas moins nettement ambiguë. DGN et la GrNB évitent l'ambiguïté en traduisant respectivement «... (Dieu) a voulu que beaucoup d'enfants de Dieu soient amenés dans son règne glorieux»; et «Dieu a voulu conduire beaucoup de fils dans la gloire céleste».

Le traducteur devra examiner les deux possibilités, et il pourra en choisir une en la traduisant clairement. Mais une autre solution existe : ce serait de suivre l'exemple du FC en laissant dans la traduction l'ambiguïté qui caractérise le grec. Si le texte grec reste ouvert à deux interprétations, pourquoi en imposer une seule?

2.11

Car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont tous issus d'un seul (NVSr); *Jésus qui purifie les hommes de leurs péchés et ceux qui sont purifiés ont tous le même Père* (FC) (c'est nous qui soulignons) : *issus d'un seul*: «un seul» en grec peut être pris au masculin ou au neutre, et l'auteur ne nous dit pas clairement qui ou quoi est l'origine commune de Jésus et de ses frères. Il s'agit donc d'abord d'un cas d'ambiguïté grammaticale; mais, même si le traducteur opte pour une solution ou l'autre quant au genre de «un seul» (masculin ou neutre), on ne voit toujours pas clairement qui ou quoi est visé par l'auteur. L'ambiguïté grammaticale est donc renforcée par une ambiguïté lexicale référentielle. Quoique en Actes 17.26 «seul», dans la même expression «(issus) d'un seul», se réfère à Adam, tel ne paraît pas être le cas ici. Les opinions des exégètes peuvent être classées en deux groupes, dont le second est lui-même subdivisé en trois :

1) une origine de nature humaine, mais neutre dans le sens de «du même sang», ou «d'une même humanité» (ainsi JB avec *of the same stock*; et NEB et REB : *of one stock*);

2) une origine de nature personnelle, qui peut être a) Dieu (ou le Père) (ainsi FC, GNB, DGN, GrNB, Spicq⁹, Bruce¹⁰); b) Abraham (ainsi Buchanan¹¹; Ellingworth¹²);

c) non spécifié (NVSr : «issus d'un seul»).

Quoique des arguments persuasifs soient avancés pour soutenir chacune de ces opinions, la plupart des traductions sont en faveur de 2a.

(8) A part le cas de «homme/fils (ou: Fils) de l'homme/Jésus» que nous discutons ici, il y a celui de «maison» en 3.2-6: il semble qu'il s'agisse en même temps du peuple de Dieu (sa famille), aussi bien que d'un bâtiment édifié par un constructeur. Un autre cas est celui du repos en 3.7-4.11 : est-ce la possession paisible de la Terre Promise (3.11), ou bien la participation au repos sabbatique de Dieu (4.4) ? Il y a également 9.15-22, où l'auteur exploite le double sens du mot grec *diatheke*, «alliance» et «testament» (qui entre en vigueur après la mort de son auteur); là de nouveau, on ne voit pas clairement où se placent les glissements subtils de l'un à l'autre. On pourrait sans doute trouver d'autres cas semblables dans l'épître.

(9) C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, Gabalda, Paris, 1977.

(10) F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, The New International Commentary, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1964.

(11) G.W. Buchanan, *The Hebrews*, Ille Anchor Bible, Doubleday and Company, Inc., Garden City, New York, 1985.

(12) P. Ellingworth, *Hebrews*, commentaire non encore publié.

Mais le traducteur pourrait aussi bien laisser le choix ouvert au lecteur en traduisant littéralement l'expression, si la langue le permet. C'est ainsi que nous trouvons dans la TOB et la BJ: «ont tous (une) même origine». (Il n'y est pas spécifié si cette origine est personnelle ou neutre, quoiqu'on puisse admettre que le mot «origine» fasse penser plutôt au neutre.) Si, au contraire, le traducteur opte pour une interprétation spécifique parmi celle qui sont possibles, ne sera-t-il pas obligé de mentionner les autres en note ? Il est vrai qu'il sera peut-être difficile pour lui de trouver dans la langue réceptrice un mot signifiant «origine» qui laisse ouverte la question d'une origine personnelle ou d'une origine neutre.

En conclusion, nous osons affirmer que, dans les cas d'ambiguïté du texte original, le traducteur n'est pas toujours forcé de traduire le texte dans un seul sens en laissant les autres de côté, mais que parfois il peut maintenir l'ambiguïté, si la langue le permet et si le résultat est un reflet fidèle du texte source.

N.d.l.r.: Dans l'article qu'on vient de lire, Jan Sterk soulève une question importante et l'illustre par des exemples suggestifs. Cependant, tout le monde ne sera pas forcément d'accord avec les solutions qu'il préconise. Il serait donc intéressant d'avoir la réaction de certains de nos lecteurs à ce sujet. Pour le moment, mentionnons l'avis de Philip Stine (voir note 1 ci-dessus) : pour lui, l'ambiguïté que le texte présente à nos yeux aujourd'hui n'en était pas forcément une pour les premiers lecteurs, autrefois. Notre éloignement par rapport au contexte originel de communication explique que nous n'y voyons plus clair. De plus, si l'on maintient une ambiguïté dans le texte traduit, certains facteurs culturels ou autres risquent d'engager les lecteurs sur la voie d'une interprétation erronée. Par conséquent, il vaudrait mieux s'en tenir, d'une façon générale, à une interprétation solidement fondée, dans le texte, tout en faisant figurer les autres interprétations possibles en note. - Mais la discussion reste ouverte.

Thomas Bearth

Exégèse et herméneutique bibliques du point de vue d'un linguiste

(Adaptation autorisée de l'allemand d'un article publié dans J. Cochlovius et P. Zimmerling (éds), *Evangelische Schriftauslegung, Wuppertal 1987, 389-95*. Traduction: Mme R. Hausknecht en collaboration avec J. Cl. Margot et l'auteur.)

Que la linguistique moderne et l'exégèse biblique ne devraient pas être indifférentes l'une à l'autre, cela paraît au fond évident. Car tant l'une que l'autre de ces deux disciplines ont pour objet principal l'étude de textes. Mais tandis que la philologie classique a pu passer dès ses débuts pour la plus importante science auxiliaire des disciplines bibliques, jamais une telle symbiose ne s'est établie entre la linguistique moderne et l'exégèse, en dehors de quelques rapprochements récents dans le domaine particulier de l'analyse structurale des textes bibliques. Il apparaît que la raison principale de cette réserve est à chercher dans le développement unilatéral de la linguistique moderne depuis sa fondation par Ferdinand de Saussure (*Cours de linguistique générale*, 1916). En effet, la recherche linguistique s'est intéressée avant tout, jusqu'il y a deux décennies, aux propriétés formelles du langage humain; celles-ci étaient plus faciles à maîtriser avec les méthodes de la recherche empirique et de la description exacte que les messages qu'elles servent à transmettre. Par exemple, en supprimant les trois derniers mots de l'énoncé *Il y a du pain sur la planche*, on obtient un autre énoncé correct, à savoir *Il y a du pain*, tandis qu'en supprimant l'expression *du pain*, on aboutit à la forme **Il y a sur la planche*, qui ne serait pas acceptée par la majorité des Français comme un énoncé correct. On peut tirer à partir de telles observations des conclusions sur la nature des compléments et sur les règles de la syntaxe qui gouvernent leur fonctionnement dans la phrase. Mais ce genre de découvertes ne nous apprend strictement rien sur les conditions d'emploi de ces énoncés ni sur les règles qui en déterminent l'interprétation dans le contexte d'un discours concret ou dans telle ou telle situation vécue. Or, ce sont précisément les différents sens que l'on peut attribuer à un énoncé et l'interprétation du texte en tant que message qui sont au centre de la préoccupation des exégètes.

Pourtant, Saussure lui-même n'avait-il pas insisté sur l'inséparabilité de la forme et du sens ? Et n'était-il pas évident que, pour comprendre le fonctionnement du langage, il fallait commencer par comprendre sa fonction première - celle de communiquer ? Malheureusement, là où les linguistes, conscients de cette interdépendance entre forme et usage de la langue, prenaient au sérieux l'étude du sens, celle-ci s'effectuait avec des instruments qui étaient loin de jouir d'un statut scientifique aussi incontesté que celui dont bénéficiaient - à tort ou à raison - les méthodes utilisées pour définir et classer les éléments de la langue et leurs rapports dans la phrase. On se trouve alors devant un paradoxe: le domaine du sens, domaine le plus important pour la compréhension du fonctionnement de la langue et aussi le plus intéressant pour l'interprétation du texte biblique, est en même temps le domaine le moins assuré en ce qui concerne ses méthodes et ses résultats.

1. Approche linguistique du sens

Dans le cadre restreint d'un survol rapide, nous devons nous contenter de poser quelques jalons sur ce vaste champ de l'analyse du sens où les intuitions et les méthodes de la linguistique pourraient rejoindre les préoccupations de l'exégèse et de l'herméneutique bibliques. Afin de mettre la conception linguistique du sens à l'abri de spéculations d'ordre psychologique ou philosophique, rappelons au départ le principe saussurien de l'indissolubilité du lien entre forme et sens, principe qui découle de la notion-clé de la linguistique moderne, celle du signe linguistique. Le signe linguistique se définit par la relation entre un côté d'expression, le signifiant, et un côté de contenu, le signifié. Ainsi le signe pain doit son identité à l'association constante entre une suite d'éléments sonores ou graphiques d'une part (la consonne p suivie de la voyelle représentée par ain) et un concept sémantique de l'autre. Affirmer que *vin* ou *arbre* sont des mots distincts de pain peut paraître bien banal, mais beaucoup de faux raisonnements en sémantique et en exégèse sont évités lorsqu'on reconnaît que le caractère distinct des signes linguistiques ne repose ni uniquement sur une différence de forme ni uniquement sur une différence de sens mais sur l'association de ces deux sortes de différences, selon des conventions particulières à chaque langue.

A partir de cette notion du signe, les contenus linguistiques peuvent être appréhendés à tous les niveaux de complexité, des plus petits «atomes» (tels les éléments parl- et - ons dans *parlons*, qui se retrouvent avec le même sens par exemple dans *parl-er* et dans all-ons) jusqu'au signifié global d'une phrase, voire d'un texte; l'énoncé *Il fait froid ce matin* n'est pas absolument dépourvu de sens, même en dehors de son utilisation dans un contexte donné. Il n'est donc pas surprenant que le domaine de la sémantique s'articule en plusieurs sous-domaines partiellement autonomes des points de vue de la méthode et de la terminologie: lexicologie (recherches sur le sens au niveau du vocabulaire), sémantique de la phrase (analyse des relations de sens entre les constituants de la phrase) et analyse du discours (étude des procédés de construction et d'interprétation du sens d'unités plus larges que la phrase).

Tenter d'expliquer et d'analyser dans l'abstrait le sens d'une phrase ou, à plus forte raison, d'un texte entier mène cependant très vite à la conclusion que le sens global d'un énoncé ne dépend pas uniquement du sens des mots dont il est composé, mais varie en fonction de son emploi. En effet, pas plus que le sens ne saurait être séparé de la forme linguistique, il ne saurait être dissocié ni de la relation moi-toi qui est à la base de l'acte de communication ni de la situation dans laquelle ce dernier est réalisé. La phrase *Il fait froid ce matin* donne lieu à des interprétations très diverses suivant qu'il s'agit d'une remarque gratuite destinée à remplir un «trou» dans la conversation, d'une invitation adressée à l'interlocuteur d'allumer le chauffage ou de fermer la fenêtre, ou qu'elle est prononcée dans le but d'expliquer pourquoi le moteur de la voiture ne démarre pas. Ces différentes interprétations ne correspondent à aucune différence de forme linguistique du texte; elles résultent uniquement de son rapport avec une situation donnée.

Ainsi la recherche sur le sens linguistique se voit placée dans le cadre élargi de ce qu'il est convenu aujourd'hui d'appeler la pragmatique linguistique - perspective relativement récente qui s'intéresse à l'emploi des signes dans la communication en tant qu'entreprise coopérative et qui donne naissance à une multitude d'orientations de recherche prometteuses mais encore difficiles à circonscrire avec exactitude à l'heure actuelle.

Ce tableau - trop sommaire - de la linguistique contemporaine en tant que «science des contenus» révèle la complexité matérielle d'un domaine dans lequel les intérêts de la linguistique et ceux de l'exégèse biblique se croisent constamment. Mais ce qui est certain, c'est qu'une linguistique libérée du présupposé traditionnel qui la confinait au lexique peut contribuer de façon beaucoup plus efficace et fructueuse au travail exégétique, et cela en dépit du caractère encore avant tout exploratoire des résultats disponibles de l'analyse du discours.

2. Le sens lexical

Cela dît, la question de savoir de quelle manière l'étude linguistique du lexique peut contribuer à l'exégèse ne perd rien de son actualité. Tourignons-nous d'abord vers ce domaine qui a été depuis toujours, au travers des connaissances accumulées de la philologie classique, primordial pour l'interprétation des textes bibliques.

Les sens lexical (ou sens du mot) est déterminé par une triple relation : relation entre signe linguistique et données non linguistiques (référence: 2.1), rapports avec les autres signes de la langue (relation systématique : 2.2) et rapports avec les autres signes présents dans le même énoncé (relation contextuelle : 2.3). En outre, la démarche exégético-linguistique devra tenir compte de la relation métaphorique (2.4) et du rapport entre synchronie et diachronie (2.5).

2.1 La relation référentielle

Au départ il importe de distinguer le signifié (le concept abstrait évoqué par le mot *pain* indépendamment de son actualisation dans un discours concret) et la chose dont on parle et à laquelle renvoie le signe - la dénotation (*la miche de pain que je viens d'acheter ce matin à la boulangerie* et à laquelle je peux me référer en me servant du mot *pain*). Les expressions *Monsieur Dupont*, *un citoyen de notre ville*, *lui*, *l'ancien président de la commission de la décharge publique*, *mon mari*, *le vieux renard* peuvent toutes dénoter la même personne. On dira alors que ces expressions sont co-référentielles. Mais bien qu'elles se réfèrent toutes à la même personne, on voit sans peine qu'elles ne sont pas identiques quant à leur sens.

Inversement, un seul et même signe peut être associé - dans les limites des possibilités de variation de son signifié - à des objets ou faits extrêmement divers. Ainsi le mot *pain* peut se rapporter à un objet unique (*Passe-moi le pain*), à un type de nourriture particulier (*Le prix du pain a augmenté*) ou, par extension, à la nourriture en général (*le pain quotidien*), voire à l'ensemble des nécessités de base de la vie de l'homme (*Pain pour le prochain*).

La polyvalence de la relation référentielle s'inscrit en faux contre une supposition de l'exégèse populaire selon laquelle le vocabulaire biblique fonctionnerait à l'instar d'un code, à savoir qu'un signe ou une combinaison de signes donnés communiquent toujours le même message. En réalité, même des expressions «consacrées» telles que salut, justice, foi, ne sont pas employées de manière rigoureusement concordante : la situation ou l'expérience auxquelles renvoient ces termes peuvent varier, parfois même à l'intérieur d'un livre de la Bible. Précisons cependant que ces variations de sens n'enlèvent rien au principe herméneutique de l'unité fondamentale du témoignage biblique. Bien au contraire - le fait que ces documents de base de notre foi ne soient pas rédigés avec un vocabulaire rigoureusement standardisé (idéal auquel aspirent, selon une convention qui leur est propre, les écrits scientifiques) ne diminue pas, mais renforce plutôt leur crédibilité comme témoignages authentiques issus de situations vécues. Du même coup, la nécessité du travail exégétique et la responsabilité qu'il fait encourir à ceux qui s'en occupent s'en trouvent singulièrement rehaussées.

Aussi abstraites et académiques que paraissent à première vue ces réflexions qui portaient de la notion du signe linguistique, aussi graves sont souvent les conséquences pratiques de leur sous-estimation. Celles-ci, pour être quelquefois plus crûment apparentes dans l'argumentation de certains groupes marginaux du monde religieux, ne sont nullement limitées à ces derniers. Par exemple, l'affirmation de la nécessité d'un (second) baptême dans le nom de Jésus seul - par opposition au baptême trinitaire - provient d'une méconnaissance du rapport variable entre nom et chose, concernant en l'occurrence les différentes expressions utilisées dans Matthieu 28 et dans les Actes pour désigner le même baptême.

Il y a méprise du même genre, mais en sens inverse, lorsque les métaphores dont se sert l'apôtre Paul pour décrire l'expérience de l'Esprit - onction et apposition d'un sceau dans 2 Corinthiens 1.21-22 - sont promues par certains au rang de contenus autonomes et revendiquées comme désignations d'expériences particulières plutôt que d'aspects complémentaires (pas nécessairement synonymes !) d'une même donnée fondamentale de l'expérience du croyant. Et pour renchérir sur ce thème: il est aisé de constater à quelles monstruosité peut mener une traduction - et à plus forte raison, une interprétation - concordante de *pneuma* «esprit» dans 1 Corinthiens 12.10; 14.12,32; 1 Jean 4.1 et 2 Thessaloniens 2.2 par exemple. Et l'on peut aussi comprendre pourquoi, sans au moins quelque flair pour la délicatesse des rapports de la signification, le croyant peut être démuné devant certaines affirmations s'inspirant d'une conception «concordiste» du sens des mots et présentées avec l'autorité sans appel d'un vibrant «il est écrit».

Non pas qu'il appartienne désormais au linguiste de s'ériger, fort de son savoir, en arbitre de disputes doctrinales liées à l'interprétation des textes bibliques. Il ne peut s'agir que d'une contribution de nature propédeutique, pour ainsi dire: le point de vue linguistique pourra aider à atteindre plus de transparence dans la discussion des problèmes d'exégèse biblique, à manier plus consciemment les rapports subtils entre le mot, la chose («ce que le mot veut dire») et la visée («ce que l'auteur a voulu dire») et à éviter ou dépister plus efficacement certains courts-circuits et malentendus qui guettent sans cesse le travail exégétique.

2.2 La relation systématique

L'ensemble des signes apparentés par leur sens (termes se rapportant à la nourriture, termes de parenté dans une communauté donnée, etc.) constitue un champ sémantique. Pour appréhender avec précision les différences de sens entre des signes appartenant au même champ sémantique, on les soumet à l'analyse en composantes sémantiques. Le toura, langue de Côte-d'Ivoire, connaît trois mots pour la notion de «frère» (au sens de parent de sang): *dbo* désigne l'aîné de lignage, *dúaan*, l'aîné ayant passé par les cérémonies d'initiation, tandis que *lòdh* renvoie à une personne de même lignage, homme ou femme, moins âgée. Les composantes permettant de différencier ces mots quant à leur sens sont (a) l'âge relatif à *ego* (+/- *ainé*), (b) les rites de passage effectués ou non (+/- *initié*), (c) le sexe. Il s'avère que ces mêmes composantes différencient les termes de parenté féminins ainsi que d'autres groupes de mots servant à situer les individus les uns par rapport aux autres. En outre, on retiendra comme trait commun pour la définition de l'ensemble de ces termes *la descendance d'un ancêtre commun par lignage paternel*, trait sémantique par lequel ils se distinguent systématiquement des termes français du même domaine, tels que frère ou sœur, dont l'application non qualifiée est limitée aux descendants de première génération issus d'un même couple et pour lesquels il n'existe pas d'équivalent direct en toura. Lorsqu'il s'agit de traduire le mot frère dans les textes bibliques, une analyse de ce genre, si elle ne fournit pas automatiquement la bonne solution, est cependant indispensable pour éviter de graves erreurs.

Le même procédé peut être utile dans l'exégèse de termes bibliques, à condition de distinguer en particulier entre, d'une part, composantes centrales (*pain* = *nourriture compacte à base de farine de céréales*) et composantes périphériques (*pain* = *miche/couronne/galette* etc.) et, de l'autre, entre composantes dénotatives, renvoyant à la chose ou au fait en tant que tels (*maison, bâtiment*) et composantes connotatives, ajoutant une nuance

d'évaluation positive ou négative (*palais, bicoque*). On est ainsi à même d'examiner assez objectivement une traduction ou une interprétation proposées et de l'évaluer par rapport à d'autres propositions concernant le même texte ou des textes comparables.

2.3 La relation contextuelle

L'insertion d'un signe dans un contexte tend à ramener la polyvalence du signifié à un sens précis; elle permet de choisir parmi les significations possibles celle qui convient. Ainsi c'est le contexte de Luc 13.32 qui rend clair que le mot *renard* y désigne non pas un animal mais une personne. Le mot *chair* dans les contextes où il s'applique à la personne du Christ (Romains 1.3; 1 Pierre 4.1) a une connotation neutre. Lorsque par contre il se réfère au principe opposé à l'action de l'Esprit dans l'homme, comme c'est le cas dans Romains 8 et Galates 5, la connotation est négative. On voit, au travers de cet exemple, comment la relation systématique (*chair/esprit*) et la relation contextuelle se conditionnent mutuellement dans la détermination du sens.

En fait, le lecteur est orienté vers l'interprétation d'un texte par ses *isotopies*, c'est-à-dire par la récurrence des mêmes traits sémantiques dans plusieurs mots du texte. Ainsi, si en conclusion de la parabole du fils prodigue, il est dit de ce dernier qu'«il était mort et est revenu à la vie, qu'il était perdu et a été retrouvé», les couples de termes *mort* et *perdu* d'une part et *revenu à la vie* et *retrouvé* se renforcent et s'expliquent mutuellement. L'interprétation d'un texte est comparable à l'assemblage d'un puzzle.

2.4 La relation métaphorique

Le signifié, nous l'avons vu, correspond à une façon de percevoir et d'interpréter la réalité. Du fait de son caractère abstrait, il est disponible pour l'esprit humain indépendamment de la réalité qu'il désigne. C'est ce qui explique que le contenu sémantique d'un signe peut à son tour devenir un signe qui renvoie à un plan de signification secondaire. L'expression *le vieux renard* appliquée à M. Dupont (pour un exemple biblique analogue, rappelons encore l'emploi du mot *renard* dans Luc 13.32, par opposition à celui de Luc 9.58) illustre ce principe du sens dit métaphorique. La différence importante entre un sens primaire et un sens secondaire, dérivé du premier, réside dans le fait que le premier sens est associé au signifiant par pure convention - en effet, rien dans l'articulation du mot *renard* ne laisse présumer une affinité naturelle avec un attribut quelconque de l'animal qu'elle sert à désigner -, tandis que le second s'établit en vertu d'une analogie: le personnage qu'on appelle *renard* est censé posséder un trait conventionnellement attribué à l'animal.

Toutefois les possibilités de constituer des sens métaphoriques au moyen de procédés analogiques varient considérablement selon les langues et cultures particulières. C'est une des raisons pour lesquelles les expressions figuratives, allusions, traits d'ironie, etc. posent des problèmes sérieux au traducteur et à l'exégète. D'une part, le mode de comparaison des contenus, tout comme la possibilité de combiner différentes figures - la syntaxe des métaphores -, dépend de conventions particulières à chaque langue (d'où l'étrangeté, pour nos oreilles, d'une expression telle que *fruit de la lumière*, Ephésiens 5.9); d'autre part, les traits pertinents d'un même objet qui sont retenus pour la comparaison peuvent varier d'une communauté à l'autre et parfois d'un contexte à l'autre. Ainsi la *colombe* n'est pas partout l'emblème de la paix ou de la douceur, pas plus que les *chiens* ou les *cochons* ne présentent universellement les connotations négatives qu'on leur attribue dans de nombreux textes bibliques, ou que la *cendre* ne symbolise la contrition - il existe même des cultures où l'on se couvre de cendres pour marquer un événement joyeux !

Autant le dédoublement de la relation signifiante enrichit singulièrement, grâce aux sens métaphoriques qu'il engendre, le potentiel expressif du langage humain, autant sont redoutables les abus exégétiques que favorise l'application indiscriminée de ce même principe à l'interprétation des textes. Certes, on ne trouvera pas beaucoup d'exégètes qui de nos jours se laisseraient aller aux fantaisies de l'exégèse allégorique qui fleurissait au Moyen Age. Cependant on retrouve une tendance tout à fait analogue dans un courant influent de l'exégèse moderne qui exploite le procédé du dédoublement sémantique au point où tout - y compris par exemple la résurrection du Christ - devient «signifiant». La conséquence en est que tout contenu est en principe toujours remplaçable par un autre : la résurrection du Christ est un «signe» au même titre que l'idée de la réincarnation; si le sens premier de ces deux notions est manifestement différent, pour une exégèse métaphorisante (ou «sémiotique») qui n'y voit que deux modes d'expression d'une même croyance en une revitalisation, elles se valent.

La sémiotique - science du signe - a sans doute quelque chose à apporter à l'exégèse. Aussi n'objectons-nous pas à son application aux textes bibliques comme la pratiquent par exemple les adhérents de l'école du structuralisme narratif (voir par exemple Daniel Patte, *Pour une exégèse structurale*, 1978, éditions du Seuil). Mais ces mêmes principes érigés en vérité ultime des sciences humaines risquent de mettre la pensée théologique une fois de plus

sous la tutelle des méthodes d'une discipline auxiliaire. C'est pourquoi lorsqu'un principe sémiotique tel que le dédoublement de la relation signifiante est invoqué pour imposer une certaine lecture - ahistorique en l'occurrence - de la Parole, on ne peut que dénoncer cette prétention au nom même de la linguistique dont elle se réclame. Car le sens du message, nous l'avons dit plus haut, ne saurait être dissocié de sa situation d'énonciation. A défaut de respecter ce critère fondamental, reconnu aujourd'hui en linguistique, toute «lecture» est autorisée, et de ce fait, toute autorité fondée sur le texte se trouve être exclue. Pour revenir au cas de la résurrection du Christ les présupposés énonciatifs des textes relatant l'événement favorisent sans équivoque la référence primaire, non métaphorique.

2.5 Priorité de la référence synchronique

De par son enracinement dans une communauté humaine historique, la relation signifiante est instable. Sous l'influence de facteurs très divers, la forme et le contenu évoluent indépendamment l'une de l'autre.

En prenant radicalement le contre-pied de la conception historisante qui dominait la linguistique au 19^e siècle, F. de Saussure postule la priorité de l'examen des relations entre signes contemporains - l'étude synchronique de la langue telle qu'elle est parlée à un moment donné de l'histoire - sur l'étude de leur évolution au travers de l'histoire (étude diachronique).

Dans cette optique, les exégèses basées sur l'étymologie des mots, si attrayantes qu'elles soient pour l'homilétique populaire, sont à rejeter. Ainsi le mot *ekklesia* «Eglise», au moment où il apparaît dans le Nouveau Testament, véhicule aussi peu l'idée «d'appeler quelqu'un hors de» (*ek* «hors de», *kaleo* «appeler») que par exemple le mot *courtoisie* évoquerait en français contemporain le protocole d'une cour royale. Il ne s'agit pas de minimiser par là l'intérêt d'études portant sur l'étymologie ou sur la formation des mots mais plutôt, en signalant un abus qui se réclame volontiers d'un savoir linguistique, d'affirmer à la suite de F. de Saussure que lorsqu'il s'agit de déterminer la contribution sémantique d'un mot au sens d'un texte, biblique ou autre, seul compte le sens que pouvait avoir ce mot dans l'emploi des usagers contemporains du texte, à l'exclusion de toute référence aux sens que peut en révéler la reconstruction d'états antérieurs de la langue.

Le faux recours à l'étymologie comme appui d'une exégèse peut être, lui aussi, lourd de conséquences pour le peuple chrétien. Le mot *paidagogos* désignait à l'époque du Nouveau Testament un surveillant chargé de conduire les enfants à l'école. Suite à une interprétation étymologisante prêtant à ce mot le sens moderne du «pédagogue» contemporain, des communautés religieuses africaines tout entières se voient placées jusqu'à nouvel avis sous la curatelle de la loi agissant soi-disant comme «pédagogue» afin de les amener vers l'âge de la grâce. (Si cela avait été l'idée de Paul en écrivant ce passage, n'aurait-il pas dû se réjouir des tendances légalistes de la jeune Eglise des Galates au lieu de les combattre ?)

Pour des raisons semblables, il faut contredire l'idée répandue selon laquelle la structure du vocabulaire d'une langue reflète directement la pensée et les valeurs de la communauté qui la parle. S'il est vrai que le mot hébreu *dabar* recouvre les deux notions génériques de la *parole* et de la *chose*, il ne s'ensuit pas que ces deux sens soient par principe indifférenciés soit dans les divers contextes du texte biblique où ce terme apparaît soit dans la conception hébraïque du monde. (Voir à ce propos J. Barr, *Sémantique du langage biblique*, 1988, 2^e éd. française, p. 159ss.) En effet, selon le même critère, on déduirait de la polysémie des mots *homme* et *temps* que les locuteurs français confondent dans leur vision du monde les notions *d'humain* et de *mâle* ainsi que celles du *temps qu'il fait* et du *temps qui passe* !

En somme, seule une exégèse fondée sur les affirmations explicites du texte, ou que l'on peut déduire du texte selon des règles d'inférence généralement admises, est recevable du point de vue du linguiste. Les spéculations qui exploitent des propriétés du vocabulaire envisagé indépendamment de son emploi dans les textes n'ont aucun fondement linguistique réel, mais sont l'apanage d'un mysticisme des mots qui, méconnaissant la fonction première, instrumentale, du langage humain, en fait une source de connaissance indépendante par rapport au texte et à son auteur.

3. Le sens au-delà du lexique

Dans le domaine de la sémantique de la phrase, une procédure d'analyse développée spécialement pour aider les traducteurs de la Bible pourrait être également intéressante en vue du traitement de certains problèmes d'exégèse. Elle consiste essentiellement à ramener des structures polyvalentes du texte de surface à des structures élémentaires et explicites, dépourvues d'ambiguïté. Ainsi l'expression *l'amour du Christ* sera représentée au niveau élémentaire par l'une des propositions *le Christ aime X*, *X aime le Christ* ou *Dieu aime X à cause du*

Christ. Ce procédé permet une représentation explicite et transparente des possibilités d'interprétation et facilite l'évaluation des mérites relatifs de chacune ainsi que le choix de celle qui convient au sens global du texte. (Pour plus de détails, on consultera le chapitre 3 de Taber et Nida, *La traduction : théorie et méthode*, 1971, Alliance biblique universelle.)

4. Exégèse et analyse du discours

On pourra se référer, pour une *initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, à l'ouvrage de D. Maingeneau, publié sous ce titre en 1976 (Paris: Hachette) ou, pour un ouvrage plus récent, intégrant les courants récents de la pragmatique, à E. Roulet et al., *L'articulation du discours en français contemporain* (1985, Berne: P. Lang). Je me limiterai ici à relever deux applications dans le domaine de la recherche sur les textes bibliques et leur interprétation.

4.1 A la suite de recherches linguistiques - généralement menées aujourd'hui avec l'aide d'ordinateurs - sur la structure des textes et la statistique du vocabulaire, on peut s'attendre à ce que certaines théories de la genèse littéraire des textes bibliques doivent être réexaminées, autant pour l'Ancien que pour le Nouveau Testament.

4.2 L'analyse du discours nous apprend qu'un texte, même s'il paraît être l'œuvre d'un seul auteur, intègre des discours d'autrui. Le cas le plus évident est celui des citations, à savoir de discours explicitement attribués à une source autre que l'auteur lui-même. Mais même sans avoir recours aux procédés de citation, tout discours suivi fait en quelque sorte écho aux paroles d'autrui dont il tire en même temps en partie son sens; dans la genèse du discours, le principe dialogal prime sur celui du monologue.

Les épîtres aux Corinthiens présentent un terrain de choix pour s'exercer dans une exégèse «polyphonique». Dans la première épître, la compréhension du chapitre 7, sur le célibat et le mariage, dépend en bonne partie des idées et interrogations qu'on prête aux interlocuteurs de l'apôtre. Autre exemple tiré de la même épître : les traductions modernes tendent à «dialoguer» les versets 12 et (certains) 13 du chapitre 6. La formule *Tout m'est permis* ne fait donc plus entendre, comme cela semble être le cas dans les anciennes traductions, la voix de l'apôtre, mais celle de ses interlocuteurs, dont l'opinion est citée non pas tant pour l'approuver que pour en combattre certaines déductions.

5. Nécessité d'une conversion herméneutique

Aucun énoncé ne se suffit à lui-même, d'où l'axiome déjà cité de la linguistique moderne : un texte ne saurait être interprété en dehors de la situation dans laquelle il s'insère. Or, si effectivement l'interprétation du texte dépend de la situation, que signifie cela pour l'herméneutique biblique ? On pourrait fatalement conclure que la situation d'alors déterminait ce que le texte voulait dire à l'époque où il était rédigé et que la situation d'aujourd'hui détermine ce qu'il veut dire aujourd'hui, pour nous: fatalement, parce qu'une herméneutique réduite à ce principe simpliste finit inévitablement par mettre l'interprétation du texte biblique à la remorque des idées à la mode. L'antidote - admis par à peu près quiconque a réfléchi sur la question consiste, nous l'avons signalé, à ne jamais dissocier l'énoncé de son contexte d'énonciation original. Mais ce principe - qui vaut aussi pour les odes d'Horace ou les dialogues de Platon - est-il suffisant lorsqu'il s'agit de l'herméneutique des textes bibliques ?

Il est permis de penser que la spécificité d'une herméneutique biblique réside dans l'inversion de la relation entre le texte et la situation : ce n'est pas ma situation qui dira ce que le texte veut dire, mais le texte qui (en tant que texte de Dieu) me dira ce qu'est ma situation. Cette inversion de la relation herméneutique a pour corollaire la conversion et la foi. Ce n'est pas tout d'abord par la compréhension de ma situation d'aujourd'hui ni même par ma compréhension de la situation d'alors que j'accède au sens, mais par la foi. Comme l'affirme Hébreux 11.1, la foi touche la réalité à laquelle renvoient les signes du texte.

Mais à nouveau, cela ne signifie pas que la situation cesse d'être, elle aussi, une clé indispensable pour l'interprétation. Le nier reviendrait en quelque sorte au suicide herméneutique. La possibilité de projeter le signifié du texte sur les horizons d'expérience et d'attente préalablement donnés apparaît comme une condition qui, bien que non suffisante, est du moins nécessaire pour l'établissement de la référence et donc de la compréhension. C'est pour cela que les disciples ne comprennent pas immédiatement l'annonce des souffrances et de la résurrection de Jésus (Marc 8.31-32; 9.31-32). Bien sûr, ils ont «compris» les paroles (comme il ressort de la réaction de Pierre, Marc 8.32), mais les «textes» ne s'accordent en fait avec aucune situation possible de leur univers d'expérience ou d'attente.

Conversion - cela signifie par rapport au texte : renoncer à la prétention excessive que la situation en, soi permette l'accès à l'intelligence du sens. En revanche, c'est une instance que je ne découvre qu'au travers du texte - à condition de ne pas l'exclure par un raisonnement à priori - qui s'avère capable d'élucider, de manière herméneutiquement satisfaisante, ma situation d'homme. Car si la référence à la situation vécue ou vue suffisait pour pleinement élucider le texte, les disciples, après avoir assisté de près ou de loin à la Passion de leur maître, auraient dû enfin comprendre ce qui leur avait été annoncé. Mais même après la rencontre avec le Ressuscité, et même lorsque celle-ci s'est concrétisée dans le repas partagé avec lui, ce à quoi se réfère cette annonce ne devient intelligible pour eux et, à plus forte raison, communicable, qu'à partir du moment où il «leur ouvre l'intelligence pour qu'ils comprennent les Ecritures» (Luc 24.45) ! Nous de même ne comprenons ni notre situation ni l'offre de vie en Jésus à moins que le Saint-Esprit n'élucide notre lecture et, au travers d'elle, notre situation.

En postulant l'inversion de la relation herméneutique entre situation et texte, et en refusant donc la dissolution du sens de celui-ci dans celle-là, et cela au nom d'un Autre qui a parlé et qui parle, j'ai franchi la limite de ce que le linguiste abordant la question de l'exégèse et de l'herméneutique bibliques est en droit d'affirmer en vertu des prémisses théoriques et empiriques de sa science. Au-delà de cette limite, l'exégète ne parle plus en sa seule qualité d'exégète, ni le linguiste en sa qualité de linguiste. Il se passe quelque chose dont l'un comme l'autre ne peut rendre compte qu'en tant que témoin.

Peggy Yeo

Pousse-toi, Superman ! Bandes dessinées bibliques pour l'Asie et le Pacifique

Peggy Yeo est responsable pour le compte de l'ABU de la recherche pour l'Asie et le Pacifique. Son article a paru dans les Cahiers de diffusion biblique, n°36, octobre-novembre 1989, p.9-16.

En Asie/Pacifique - et dans le reste du monde aussi, sans doute la bande dessinée, c'est sérieux. L'édition de la bande dessinée (BD) est florissante et concerne plusieurs millions de dollars. Les sujets vont de «Superman» à «Macbeth», en passant par «Comment réussir en affaires». Ce ne sont plus des divertissements destinés à des masses peu douées d'intelligence. De nos jours, la BD est empreinte d'un humour sophistiqué, reproduit les classiques littéraires, ou sert d'instrument pédagogique. Le Japon, qui a un des taux d'alphabétisation les plus élevés au monde, édite toutes les BD imaginables. Et ce ne sont pas seulement des enfants qui les lisent, ce sont aussi des hommes d'affaires dans les trains de banlieue bondés.

Comment s'est produit ce changement ? Peu importe l'opinion qu'on avait des BD dans le passé (elles datent d'avant la première guerre mondiale !), elles sont reconnues de nos jours comme des instruments pédagogiques (et de propagande) efficaces. Leur force pédagogique repose sur l'apprentissage sans effort et l'attrait qu'exercent les images quels que soient l'âge et le niveau intellectuel du lecteur.

L'Alliance biblique universelle (ABU) dans la région s'est intéressée au pouvoir et au succès de la BD et a commencé à éditer la Bible sous cette forme en 1981. Huit récits tirés de l'Ancien Testament et trois du Nouveau Testament (deux autres sont en préparation) sont actuellement disponibles en anglais. Ces bandes dessinées ont été traduites, ou sont sur le point de l'être, en 65 langues de la région. En 1988, plus de deux millions d'exemplaires ont été vendus.

En 1987, le conseil régional de traduction de l'ABU pour l'Asie et le Pacifique a décidé de mener une étude approfondie sur la diffusion et l'utilisation des BD bibliques dans la région. Les deux mots-clefs étaient «marché» et «circuit».

Quel marché pour les BD de l'ABU ?

Qui achète ces ouvrages ? Qui les lit ? Car les réponses à ces deux questions ne sont pas nécessairement identiques. Les parents et grands-parents en achètent pour les enfants, mais eux-mêmes y jettent souvent un coup

d'oeil avec plaisir ! Les enfants et les jeunes les achètent pour eux-mêmes. En Papouasie-Nouvelle-Guinée, les jeunes les achètent au collège, les ramènent dans leur village et les traduisent pour leurs parents, grands-parents, frères et soeurs qui ne comprennent pas l'anglais. Une mère analphabète les utilise pour raconter les histoires bibliques à ses enfants. Des chrétiens dans les tribus du sud des Philippines les utilisent pour la prière familiale et l'étude biblique. Les moniteurs d'école du dimanche s'en servent. Dans les écoles bibliques, les étudiants y étudient les temps et la culture bibliques. En Thaïlande, un cours biblique par correspondance les utilise à des fins publicitaires (c'est le seul pays au monde où de telles BD bibliques bénéficient de publicité gratuite à la télévision !).

De toutes les publications de la Société biblique, la Bible en bandes dessinées est celle qui a la clientèle la plus universelle (même les analphabètes la «lisent»!). Quels sont les facteurs qui définissent le lecteur type de ce produit ?

1. Compréhension de la nature et de l'objectif des bandes dessinées bibliques

Les BD de l'ABU ne sont pas des BD comme les autres. Il s'agit d'une «traduction» spéciale de la Bible sous forme de bande dessinée. Un soin rigoureux a été apporté à cette traduction, dans le respect des règles suivantes :

- a) Là où les images pouvaient traduire le sens du texte sans l'aide des mots, on n'a laissé que les images. Ces images sont choisies avec soin pour être un reflet exact des temps bibliques.
- b) Là où les mots sont indispensables, le discours narratif de la Bible est transposé en dialogue.
- c) Là où ni l'illustration, ni le dialogue ne suffisent, des textes intermédiaires fournissent une information sur le contexte, introduisent une scène, ou en relient deux.

Cette combinaison spéciale du mot et de l'image constitue une traduction nouvelle et exceptionnelle du texte biblique qui, espérons-le, s'adressera à des lecteurs de tous âges, qu'ils aient ou non l'habitude de lire la Bible dans une présentation classique. Ces BD peuvent être un outil pédagogique pour l'enseignement religieux et l'évangélisation, etc. La plupart des BD de l'ABU sont en fait utilisées ainsi.

Chaque société biblique nationale a sa conception de la nature et de l'objectif de ces bandes dessinées, et cette conception influence celle du marché potentiel de ces ouvrages. La promotion se fait également en fonction de cette conception. Certaines sociétés ont classé les BD sous la rubrique «lecteurs débutants» et en ont fait un article destiné aux enfants. Il n'est pas toujours évident de définir avec précision ces BD et le public auquel elles s'adressent. Il est donc important que l'équipe de commercialisation des BD sache ce qu'elles contiennent, pourquoi elles sont produites, et comment elles peuvent être utilisées. Ces problèmes résolus, l'équipe décidera de la qualité de la production, des prix, des canaux de distribution appropriés et de la promotion.

2. Promotion

La promotion des BD détermine en partie le marché le potentiel de distribution.

- a) Approche publicitaire: lorsque le personnel d'une Société biblique est invité à parler dans les Eglises, il a la possibilité de présenter les BD comme la meilleure introduction à la lecture et à l'étude de la Bible. Les BD apportées à cette occasion sont en général vendues durant les minutes qui suivent le service.

Au sud des Philippines, il y a un missionnaire qui les présente comme matériel de lecture de «second niveau», après les manuels pour lecteurs débutants, pour les personnes récemment alphabétisées. L'équipe de la Société biblique, elle, fait leur promotion dans les Eglises pour la prière et l'étude biblique en famille. D'autres les destinent aux institutions, en tant que matériel de lecture pour les prisons ou pour les foyers d'étudiants, par exemple.

Les enquêtes effectuées en Asie/Pacifique révèlent qu'il est indispensable que les sociétés bibliques informent mieux leurs distributeurs sur la nature et l'intention des BD. Il est important de se prémunir contre l'utilisation que peuvent en faire des organismes particuliers pour séduire d'éventuels donateurs (en mettant un peu de couleur dans leurs propres publications ou dans leurs appels de fonds).

Les sociétés bibliques doivent évaluer l'efficacité d'un circuit de distribution donné avant de promouvoir activement les BD par ce canal. L'efficacité ne se mesure pas seulement en chiffres, mais elle doit être évaluée en tenant compte de l'objectif des BD.

b) Exposition: les BD doivent être visibles. Au cours de notre enquête, nous avons visité des librairies dans sept pays différents. Certaines librairies avaient caché les ouvrages sur des étagères inaccessibles ou dans des coins sombres. Est-ce étonnant si ces librairies vendent mal ces ouvrages ?

D'autres boutiques ont des étalages spéciaux, bien visibles, en face de l'entrée ou à proximité, de sorte que les BD sautent aux yeux des clients qui entrent. Les ventes, dans ces boutiques, sont bien meilleures.

A Singapour, la Société biblique avait relégué les BD sur une étagère au fond du magasin. Elles se vendaient mal. Actuellement, elles sont exposées sur une table à droite de l'entrée, et elles se vendent si vite que la Société biblique a du mal à maintenir les stocks !

Les magasins qui exposent les BD parmi les ouvrages qui s'adressent aux enfants ou qui traitent d'éducation chrétienne, les vendent surtout aux parents et aux enseignants. Classées ailleurs, elles sont vendues aux jeunes et aux adultes.

Circuits de distribution pour BD bibliques

1. Librairies chrétiennes

Les librairies chrétiennes sont un des principaux circuits de distribution des bandes dessinées de l'ABU. Les libraires nous font les remarques importantes suivantes :

a) Certains vendeurs trouvent que les prix que nous fixons pour les BD ne sont pas assez élevés. Les BD sont en effet de première qualité (elles sont imprimées en quadrichromie sur du papier brillant), de qualité bien supérieure à celle de BD commerciales, plus chères.

b) Les librairies préfèrent vendre des livres plus volumineux et proposent de relier les BD par deux ou trois au lieu de les présenter en albums séparés. Les livres s'abîmeraient moins vite ainsi. Cette proposition se justifie, dans la mesure où, outre le problème de l'encombrement, dans certains pays les clients lisent les BD sans les acheter, abîmant ainsi les livres. Certaines librairies remédient au problème en exposant les livres sous un emballage plastifié. D'autres agrafent les pages pour éviter qu'on les feuillette sans les acheter.

c) Plusieurs librairies ont recherché des présentoirs spécialement conçus pour l'exposition des BD. Celles-ci occupent en effet un espace important sur les étagères, et des éléments plus appropriés permettent de mieux les mettre en valeur sur un espace plus réduit. A Port Moresby, en Papouasie-Nouvelle-Guinée, une religieuse responsable d'une librairie catholique a mis au point un joli présentoir en plastique qui permet à la fois d'exposer de façon séduisante les couvertures colorées des BD et d'éviter (avec tact) que les clients ne les feuilletent et ne les abîment. A la Société biblique des Philippines les BD sont bien présentées et faciles d'accès, sur un présentoir en forme de «sapin de Noël», assez mobile pour être changé de place si nécessaire.

d) Les librairies chrétiennes ont besoin de faire des bénéfices pour fonctionner. Des marges bénéficiaires plus importantes les encourageraient à vendre davantage de BD. Les réductions que les Sociétés bibliques consentent habituellement aux librairies tournent autour de 30% à 40% du prix public. Mais, les prix étant très bas, la marge bénéficiaire est réduite. A Singapour, la BD coûte environ 0,50 US\$. Un jour où j'en vendais dans une Eglise, la personne qui m'aidait me dit que le prix n'était pas assez élevé, et qu'il fallait les vendre 0,75 US\$ (c'était un vendeur professionnel). En Papouasie-Nouvelle-Guinée, le prix d'un album était moins élevé que celui d'une boisson. Après quelques discussions et quelques suggestions de diverses librairies, le prix a été augmenté pour mettre les BD au prix d'une boisson.

2. Librairies commerciales

Ce circuit de distribution est peu exploité, sauf en Australie et en Nouvelle Zélande. En Papouasie-Nouvelle-Guinée, quelques librairies commerciales ont découvert les BD et essayé de les vendre. Mais les marges bénéficiaires étaient réduites si elles les vendaient au prix ABU, et la plupart les ont augmentées de 100% par rapport aux prix de la liste. Si ces librairies ne vendent pas autant de BD bibliques que les librairies chrétiennes, elles trouvent pourtant des clients qui sont prêts à payer un prix élevé. Une autre librairie, aux

Philippines, a décidé de les vendre sans en augmenter les prix. Lors de notre dernière visite, les stocks étaient épuisés.

Les librairies commerciales sont plus intéressées par des marges bénéficiaires importantes. Elles savent également quels sont les prix à ne pas dépasser (sinon elles fermeraient vite boutique !). Les patrons de ces librairies viennent de milieux très divers.

Si l'Alliance biblique veut exploiter ce circuit, il faut changer notre mentalité commerciale. Les librairies chrétiennes viennent s'adresser à nous, mais c'est à nous d'aller chercher les librairies commerciales, et pas seulement pour la première commande. Nous avons besoin de gens de terrain, pour maintenir constamment le contact avec ces magasins.

3. Ecoles

Dans de nombreux pays d'Asie et du Pacifique, ce sont les écoles qui constituent le principal circuit de distribution pour les BD bibliques. En Thaïlande, en Inde, en Papouasie-Nouvelle-Guinée et au Sri Lanka, colporteurs indépendants et agents des Sociétés bibliques vont les distribuer dans les écoles. Lors de notre visite à une école catholique, aux Philippines, le directeur nous conseilla de présenter les BD à l'administration centrale de l'école, en nous assurant qu'il y avait un marché. Son établissement faisait partie d'un ensemble de 43 écoles, gérées par le même ordre. Tout un marché en perspective, exclusif et prometteur! Les bibliothèques scolaires sont également intéressées, mais elles ont une nette préférence pour des livres réunissant plusieurs albums sous une reliure plus solide. En Papouasie-Nouvelle-Guinée, le directeur d'une des écoles fut tellement enthousiasmé par la présentation faite par une équipe de la Société biblique, qu'il commanda sur-le-champ plusieurs ouvrages qu'il recouvrirait de plastique pour la bibliothèque de l'école.

4. Bénévoles

Les bénévoles sont sans aucun doute un important circuit de distribution dans bon nombre de pays. C'est parfois même le seul moyen pour la Société biblique de pénétrer partout dans le pays à peu de frais. C'est le cas en Inde, au Myanmar (Birmanie) et en Thaïlande. On m'a raconté qu'au Myanmar, il y a un conducteur de trains qui vend des BD pour la Société biblique au cours de ses voyages dans le pays. Il «fait le plein» chaque fois qu'il passe par Yangon (Rangoon), siège de la Société biblique.

Dans l'Etat de Bihar (Inde orientale), de nombreuses localités ne sont accessibles qu'à pied. La Société biblique n'a que deux possibilités: engager cent personnes, ou dépendre du dévouement des bénévoles. La Société biblique auxiliaire locale organise annuellement des «camps» de distribution et mobilise pour un mois une centaine de jeunes chômeurs. Ceux-ci vont distribuer des ouvrages bibliques (y compris des BD de l'ABU) dans différents districts. La Société biblique a pour objectif de parcourir la totalité de l'Etat en quelques années.

5. Eglises et organisations religieuses

Bien que dans certains pays ce soient les organisations chrétiennes qui constituent le circuit de distribution le plus important, il semblerait qu'on fasse peu de publicité autour des ouvrages dans les Eglises. Promouvoir ne signifie pas nécessairement vendre aux Eglises, mais informer les personnes qui jouent un rôle-clef (directeurs d'établissements religieux, par exemple), leur montrer que les BD existent et en démontrer l'utilité. On a découvert que lorsque la promotion est bien faite, la réaction des pasteurs et des fidèles est extrêmement enthousiaste.

Comme nous l'avons déjà dit plus haut, des Eglises tribales aux Philippines utilisent les BD pour encourager leurs fidèles à prier et à étudier la Bible en famille. Une des Eglises les destine, dans le cadre de son programme d'alphabétisation, aux lecteurs débutants adultes déjà un peu familiarisés avec la lecture.

REMARQUE: Les circuits de distribution pour les BD bibliques sont légion, mais nous devons nous montrer innovateurs, chercher, trouver et exploiter ces circuits à fond. Nous manquons trop souvent de professionnalisme dans nos approches et laissons passer de bons marchés.

Des éditions meilleur marché pour la vente à grande échelle ?

Faut-il concevoir des éditions moins chères des BD, en une ou deux couleurs, sur du papier de moins bonne qualité, pour les vendre à plus grande échelle ? Telle est la question qui se pose actuellement. Elle se pose

surtout dans les pays où le revenu par habitant est faible. Aux Philippines, par exemple, les petits vendeurs offrent dans la rue des BD sur papier journal pour 2 pesos. Quelles sont alors les chances des BD de l'ABU, vendues pour 10 pesos ?

En Inde, où les BD existent dans le plus grand nombre de langues, on a pensé faire une édition meilleur marché, pour pouvoir la vendre dans les gares, aux arrêts de bus et autres lieux très fréquentés.

Quels problèmes peut poser une édition bon marché de ces bandes dessinées?

Les dessins ont été commandés en quatre couleurs et, dans certaines BD, les couleurs ont leur importance. Dans celle intitulée «Jésus», par exemple, certains personnages sont identifiés grâce aux couleurs qu'ils portent, et les couleurs de l'arrière-plan de la crucifixion sont très importantes. Autant d'aspects qui seront perdus si l'on n'utilise qu'une ou deux couleurs.

Les dessins ont été conçus en fonction des couleurs, et le style de l'artiste peut ne pas se prêter à une reproduction en une ou deux couleurs. Une certaine dimension est perdue. (La Société biblique du Myanmar a eu dans ce domaine une approche innovatrice, dans la mesure où elle a passé commande auprès d'un artiste local de dessins en noir et blanc et a réédité les BD de l'ABU.)

Mais, et c'est un point très important, ces BD sont parfois les seuls textes bibliques disponibles. Aux Philippines, par exemple, pour certains groupes, les BD de l'Ancien Testament sont les seuls textes de l'Ancien Testament qu'ils possèdent dans leur langue ! Et dans ces cas, ces groupes préfèrent posséder des ouvrages sur le meilleur papier possible pour qu'ils soient résistants.

Il est important que toutes les sections de la Société biblique soient impliquées dans la préparation des BD. L'équipe de distribution peut fournir toutes les données quant aux clients et aux quantités. L'équipe de traduction peut décider du nombre de titres à éditer et du nombre de langues dans lesquelles elles peuvent paraître dans l'année. L'équipe de production, elle, peut planifier la production régulière de BD en fonction de la production totale annuelle. Quant à la contribution des lecteurs eux-mêmes, elle est primordiale !

Comme vous pouvez le constater, la discussion n'est pas close ! Peut-être avez-vous, lecteurs, quelques idées à ce sujet, ou des expériences à partager. Je suis sûre que les rédacteurs des CTB seraient heureux d'avoir votre avis.

Lydie H.K. Rivière

Traduire la Bible au féminin

Lydie H.K. Rivière est la principale traductrice du Nouveau Testament en français fondamental, dont les évangiles et les Actes ont paru récemment en un seul volume (ABU 1990). Elle réside à Abidjan, (Côte-d'Ivoire). - L'article qui suit est extrait de la revue Dialogue 56, 1989.

Une des caractéristiques du français fondamental est de tendre à l'univocité, autrement dit : un mot = un sens et pas deux. «Univoque» est le contraire d'«équivoque». Le petit Robert propose deux jolies définitions de ce terme :

- Est équivoque ce «qui offre un même son à l'oreille, mais un sens différent à l'esprit».

- Est équivoque ce «qui peut s'interpréter de plusieurs manières, qui par conséquent n'est pas clair».

Donc, le français fondamental se doit d'offrir un même son à l'oreille et un même sens à l'esprit. Pareillement un mot ou une phrase s'interprétera d'une seule manière et par conséquent sera clair. Dans les versions traditionnelles, par contraste, on peut se demander si la Parole de Dieu est toujours limpide ! Ainsi

Quand la Bible dit «l'homme», que comprend l'auditeur ?

Pour quelqu'un qui ne connaît pas très bien le français, l'homme est le partenaire de la femme et non l'être humain ou l'humanité en général. Il en va de même du mot «frères» qui n'inclut pas du tout les «soeurs», ou

«cousins» qui exclut «cousines», etc. Faudra-t-il alors spécifier comme ce prédicateur emporté par un accès subit de précision: «Quand je parle des hommes, j'embrasse aussi toutes les femmes» ? Dans une traduction, la paraphrase est proscrite. Comment s'en sortir avec une langue où «le masculin l'emporte sur le féminin», et le neutre est à la forme masculine, quand l'accoutumance empêche de relever la formulation insatisfaisante ou cocasse de certaines expressions bibliques ?

Ainsi, dans la Genèse, quand Dieu se fâche et pense inonder la terre en signe de représailles, une femme peut être comblée d'aise en entendant: «J'effacerai de la surface du sol *l'homme* que j'ai créé». La colère de Dieu s'adresse sûrement à son partenaire et nullement à elle ! Plus tard, elle sera confirmée par l'apôtre Paul qui annoncera vigoureusement que «la colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute injustice des *hommes*», «remplis de toutes sortes de perversité, de cupidité, de méchanceté ... diffamateurs, médisants, ennemis de Dieu ...»

Malheureusement, quand elle entendra que «*l'homme* est justifié par la foi», elle risque de ne pas se sentir concernée, là encore. De même, que veut dire pour elle : «Heureux *l'homme* à qui le Seigneur ne compte pas son péché» ?

Ce n'est qu'un exemple, mais la Bible en fourmille. Pour un néo-alphabète francophone, pour un jeune Européen qui vient de recevoir le baptême, et a fortiori pour une femme, que peut bien vouloir dire «dépouiller le vieil *homme* pour revêtir *l'homme* nouveau», «*l'homme* extérieur tombe en ruine pendant que *l'homme* intérieur se renouvelle de jour en jour » ... ? Le traducteur ou la traductrice devra donc jongler avec quelques mots-ressources tels que «les êtres humains, les personnes, les gens, les habitants» ... ou un autre terme qui montre l'idée exacte qu'a voulu transmettre l'écrivain sacré. Ceci afin que les femmes, elles aussi, se sentent concernées par la Bonne Nouvelle de Dieu.

Ni tresses, ni pagnes multicolores ?

Il faudrait mentionner également la difficulté soulevée par les différences culturelles. Quand l'auteur de la première lettre à Timothée demande aux chrétiennes de ne pas venir à l'Eglise parées de tresses ou d'habits magnifiques, il exclut toutes les petites Africaines d'Afrique de l'Ouest, ainsi que leurs mamans, de la célébration eucharistique. Chez nous, la tresse est la parure la plus commune qui soit, et les pagnes multicolores sont signe de fête et d'honneur rendu à Dieu, sans exclure d'autres motifs, bien sûr! Comment dire la chose en termes acceptables ? C'est tout un art qui tient à la fois de la diplomatie et de la subtilité linguistique.

Enfin, il faudrait aborder les passages anti-féministes, pour nos oreilles modernes, de la Bible. Des auteurs qualifiés en ont traité et en traiteront encore. Je ne veux pas m'y hasarder. Mais il est sûr que les lectrices de la Parole de Dieu, les mamans catéchistes et quelques autres feraient bien d'avoir quelques minutes d'inattention les jours où sont sélectionnés les versets suivants : 1 Cor 14.34-35, 1 Tim 2.9-14, 1 Cor 11.8-9, 1 Pi 3.3 et les passages parallèles ...

Ainsi le Peuple de Dieu pourra-t-il continuer à croître et à se laisser féconder par l'apport des femmes dans l'Eglise. Ce moment d'inattention leur sera alors largement pardonné !

(NDLR : Dans la seconde partie de son texte, Lydie Rivière soulève la question des difficultés relatives aux différences culturelles, sans vouloir la résoudre définitivement. On peut se demander si de telles difficultés sont susceptibles d'être surmontées dans la traduction elle-même, ou si elles ne doivent pas être traitées plutôt dans l'annotation d'une version. Toute remarque de nos lecteurs à ce sujet sera la bienvenue.)

Felix Tschudi

Les Sociétés bibliques : Lieu de dialogue entre les Eglises et les confessions

(Exposé du pasteur Felix Tschudi, de Bâle, ancien président de la Société biblique suisse, à l'occasion de l'assemblée des délégués de la Société biblique suisse des 28 et 29 avril 1989 à Fribourg. - Traduit de l'allemand.)

1. Les Sociétés bibliques, une chance pour les Eglises et pour le monde

Comme vous le savez, les Sociétés bibliques mettent à la disposition de toutes les confessions la Bible dans des versions à la portée de tous. Elles ne cessent de rappeler aux Eglises l'importance de la Bible. Il en découle une triple chance pour l'Eglise :

Une chance pour la vie de l'Eglise

Les Eglises ont besoin de la Bible si elles veulent réellement promouvoir et transmettre un mode de vie inspiré par Dieu. Un Père de l'Eglise, Jean Chrysostome, a affirmé: « Celui qui ne connaît pas la Bible ne connaît pas le Christ. » Et Johann Albrecht Bengel, un des pères du piétisme de Souabe, a prononcé ces mots restés célèbres : « L'Ecriture entretient l'Eglise et l'Eglise veille sur l'Ecriture. Si l'Eglise s'épanouit, c'est alors que l'Ecriture est à l'honneur. Si l'Eglise est malade, c'est que l'Ecriture s'est couverte de poussière. » Que l'Ecriture ne soit pas négligée, c'est là le désir des Sociétés bibliques, et c'est en cela précisément qu'elles sont une chance pour les Eglises.

Une chance pour l'unité des Eglises

Le décret se rapportant à l'œcuménisme (Vatican II) souligne le fait suivant: « Les Saintes Ecritures sont un instrument parfait dans la puissante main de Dieu pour réaliser l'unité voulue par le Sauveur de tous les hommes » (21). Quel merveilleux propos ! Le pasteur Jacques Maury, ancien président de la Fédération protestante de France, s'est exprimé dans le même sens en 1988 à Genève, à l'occasion de la remise de la nouvelle édition de la traduction œcuménique de la Bible (TOB). Il a cité Marc Boegner: « Voici que la Bible qui fut si longtemps l'occasion de divisions devient l'instrument de notre unité. »

Une chance pour la Mission

L'unité des chrétiens est d'après Jean 17.21 une condition essentielle pour que le monde croie à la mission de Jésus-Christ. Des Bibles traduites et éditées en commun sont une chance pour la Mission. C'est pourquoi les éditeurs de la TOB déclarent dans leur introduction : « Bien des hommes dans le monde entier ne lisent pas la Bible parce qu'elle leur est présentée dans des versions différentes par des Eglises séparées. Qui sait si une version œcuménique de l'Ecriture ne peut être pour eux un signe que les divisions des chrétiens n'arrêtent pas la Parole de Dieu, et que l'Esprit Saint qui a guidé les auteurs bibliques inspire aujourd'hui encore un témoignage commun ? »

Si les Sociétés bibliques diffusent la Bible, ce n'est pas une chance seulement pour les Eglises, mais bien pour le monde aussi. A ce propos, citons une fois encore Jean Chrysostome: « C'est un grand malheur de ne pas connaître l'Ecriture, car sa méconnaissance est la source de maux innombrables. » Et l'un de nos plus grands contemporains, Karl Jaspers, a écrit dans son livre *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*: « Toutes les chances des Eglises résident dans la Bible, si elles réussissent à la laisser parler avec sa force originale dans la conjoncture actuelle. »

2. Les conditions

Si les Sociétés bibliques veulent être un lieu de dialogue et une chance pour l'Eglise et le monde, elles ne le peuvent que si elles restent fidèles à leur vocation spécifique. Cela signifie qu'elles doivent centrer leur activité de façon conséquente sur la traduction, l'édition et la diffusion de Bibles faciles à comprendre et à acquérir.

Ce fut une initiative pleine de bon sens et de sagesse que prirent les fondateurs de la *British and Foreign Bible Society*, en grande partie des laïcs provenant de diverses Eglises et confessions souvent antagonistes, lorsqu'ils décidèrent de promouvoir une action biblique supraconfessionnelle, en éditant des Bibles « without note or comment », sans notes ou commentaires. Car, comme l'écrit le secrétaire général de la Société biblique allemande, le Dr. S. Meurer, dans un article paru récemment sur « Les Sociétés bibliques et les Eglises », « la Bible unit, l'interprétation des Eglises sépare les chrétiens. » Les Sociétés bibliques sont bien inspirées en observant une certaine réserve quant aux interprétations et commentaires particuliers concernant la Bible. En 1691 déjà, nous lisons dans une Bible bâloise de l'imprimerie Koenig ce qui suit: « Textus non fallit, multos speciosa fefellit glossa. » Ce qui veut dire : « Le texte n'induit pas en erreur, mais les commentaires brillants ont causé la perte de beaucoup. » La nouvelle TOB ne se trouve-t-elle pas en contradiction avec ces principes essentiels ? Elle contient non seulement des explications générales, mais aussi une introduction scientifique élaborée pour chaque livre de la Bible, et de plus des commentaires et des interprétations de textes. Je n'ai fait que parcourir cette oeuvre remarquable, car la TOB ne m'est parvenue que tout récemment. Elle nous apprend d'une part à quel point la science biblique aujourd'hui est en mesure d'ouvrir une voie commune par delà les barrières confessionnelles ; d'autre part, elle témoigne des changements énormes survenus dans le climat oecuménique depuis le 2^e concile du Vatican. Le concile a lancé un appel pressant pour que la Bible soit lue avec zèle, qu'elle soit traduite et diffusée. Les traductions communes ont été expressément autorisées (Décret dogmatique sur la révélation divine, 22). A propos de la TOB, il faut remarquer qu'elle contient bien des commentaires, mais que ceux-ci, là où c'est nécessaire, se réfèrent aux diverses interprétations traditionnelles, aussi bien catholiques que protestantes, et ne voilent pas les divergences.

Relevons à quel point l'Alliance biblique universelle a fait preuve de sagesse en se donnant comme ligne de conduite de ne pas s'engager dans les controverses politiques, ecclésiastiques et dogmatiques. C'est la réserve dans tous ces domaines qui a permis l'expansion dans le monde entier de la diffusion biblique. Les Sociétés bibliques ne se sont jamais laissées entraîner non plus dans l'importation illégale de Bibles, par la contrebande en particulier.

3. Rétrospective historique

Jetons un bref coup d'oeil sur l'histoire générale. J'ai déjà mentionné que, lors de la fondation de la *British and Foreign Bible Society*, l'objectif principal était de créer une organisation interconfessionnelle, œuvrant dans le monde entier. A cette époque, soit au début du 19^e s., un grand mouvement de *réveil* éclata en réaction contre le siècle des lumières et son corollaire non biblique, la foi en la raison. Parallèlement à ce réveil, une *poussée oecuménique* remarquable est à signaler. Les barrières dénominationnelles et confessionnelles apparaissent sans importance face au but essentiel, faire connaître la foi chrétienne source de salut et de vie nouvelle, répandre le message du Christ et de son Royaume grâce à la Mission, l'évangélisation, la diffusion de la Bible et l'activité sociale. Malgré une époque de graves conflits et de guerres, des contacts internationaux intenses se développent de façon étonnante. L'Eglise catholique elle-même a été entraînée dans ce courant, en particulier en Allemagne du Sud. Les Sociétés bibliques étaient alors le lieu privilégié du dialogue entre Eglises de différentes confessions. Elles comptaient dans leurs rangs des membres et collaborateurs catholiques. Des Sociétés bibliques catholiques ont vu le jour, par exemple à Ratisbonne. Ce fut une période d'épanouissement pour les traductions catholiques de la Bible, lesquelles connurent une importante diffusion. Ce printemps oecuménique fut hélas de courte durée. Après l'effondrement de l'Empire napoléonien, la Restauration et la réaction se sont imposées en Europe. Avec le triomphe de l'absolutisme, la liberté politique et religieuse a pris fin. Cela s'est répercuté sur le travail des Sociétés bibliques. Il en résulta une mise à l'écart de ces Sociétés et même leur condamnation sans appel par des bulles papales (Pie VII, Léon XII). Le *Syllabus* également, catalogue des erreurs dogmatiques datant de 1864, condamna les Sociétés bibliques. C'est ainsi que le projet de gagner les chrétiens de toutes dénominations et confessions pour la diffusion commune de la Bible a tout d'abord échoué. Ce n'est qu'au cours du 20^e s. que cette tentative, ce mouvement visant à une ouverture sur un large front, a pu reprendre son essor. Il a été favorisé de façon décisive par le 2^e concile du Vatican qui a donné un nouvel élan à la lecture de la Bible lors des services divins, dans le clergé, parmi le peuple de Dieu, et a encouragé la traduction et la propagation de l'Evangile. Il en est résulté des conséquences notables:

- Le développement rapide de l'action biblique catholique.

- Un nombre croissant de traductions et de publications œcuméniques conformes aux « Directives concernant la collaboration interconfessionnelle dans la traduction de la Bible », comme la TOB déjà mentionnée.
- L'élargissement confessionnel des Sociétés bibliques par l'apport de représentants des Eglises catholique et orthodoxe.
- L'admission de Sociétés bibliques à majorité catholique dans l'Alliance biblique universelle, comme par exemple celle de Malte.
- Les oeuvres œcuméniques régionales comme la « Communauté œcuménique de travail pour la lecture de la Bible », avec un plan de lecture commun pour les pays de langue allemande. Cette communauté constitue un facteur important pour le dialogue.

En Suisse aussi on peut parler, au siècle dernier déjà, d'un printemps biblique œcuménique. Bâle, siège de la première société biblique sur le continent (après celle de Canstein), a été en étroite contact avec des représentants de différentes confessions et dénominations allant d'Angleterre jusqu'en Russie. Lorsque le dernier secrétaire de la Société pour la promotion du christianisme et grand promoteur de la diffusion des Ecritures, Christian Friedrich Spittler, eut besoin en 1811 d'un représentant, on installa à Bâle pour plusieurs mois un prêtre catholique, Johannes Evangelista Gossner. Pour la Société biblique bâloise et celles d'autres cantons, il était normal d'encourager partout la diffusion de la Bible, mais, dans les régions catholiques, avec des traductions officiellement approuvées. C'est ainsi que la traduction du prêtre et professeur Leander van Ess a été diffusée en grande quantité. Il faut mentionner ici le renouveau biblique dans le canton de Lucerne au siècle dernier. Des milliers de Bibles ont pris la route de Bâle à Lucerne, et d'excellents contacts ont été noués avec le séminaire pour prêtres de Lucerne. Ce séminaire faisait régulièrement venir de Bâle pour ses étudiants des éditions savantes, entre autres la célèbre Biblia hebraica, imprimée par la maison Wilhelm Haas de Bâle. Ce siècle-ci a vu un rapide développement œcuménique chez nous aussi. Depuis sa fondation en 1955, la Société biblique suisse constitue une excellente plate-forme pour le dialogue entre les Eglises nationales, les Eglises libres et les communautés qui presque toutes se sont jointes à elle comme membres. Cela ne va pas de soi pourtant. De même le dialogue et la collaboration avec les chrétiens catholiques ont été intensifiés. Citons à ce propos principalement les expositions bibliques. En effet, on a pu relever le fait réjouissant que de telles expositions sont réalisées de plus en plus souvent en collaboration avec les paroisses catholiques. Je rappelle encore l'oeuvre remarquable de la TOB et la collecte œcuménique en Suisse romande pour cette oeuvre lors de la Semaine de prière pour l'unité. Il faut mentionner bien sûr la traduction œcuménique en romanche du Nouveau Testament, un travail magistral, achevé récemment après vingt ans de labeur.

4. Problèmes - écueils

4.1 Les livres deutérocanoniques ou apocryphes ne représentent plus guère un écueil aujourd'hui. Le conflit autour de ces livres, fomenté principalement par les milieux presbytériens d'Ecosse, a eu pour conséquence que la Société biblique britannique et étrangère (BFBS) refusait de soutenir les Sociétés bibliques acceptant les apocryphes dans leurs éditions de la Bible. Cela remonte à 165 ans en arrière. Bâle et la plupart des Sociétés bibliques du continent refusèrent de se plier au diktat de la BFBS. En conséquence, elles se détachèrent administrativement et financièrement de Londres. Cette indépendance devait se révéler bénéfique à long terme. La solution actuelle, qui permet l'impression de Bibles avec ou sans apocryphes me paraît judicieuse. Il ne faut pas oublier que les livres deutérocanoniques ou apocryphes se trouvaient dans toutes les Bibles jusqu'au début du 19^e s.

4.2 Des éditions de la Bible « sans notes ou commentaires » ! C'est là que subsiste un point sensible, car « la Bible unit, mais l'interprétation des Eglises sépare les chrétiens ». Ceci est encore valable aujourd'hui. L'Eglise catholique romaine a toujours accordé une grande importance aux notes explicatives. Son but a été d'empêcher les interprétations arbitraires, afin de préserver l'unité. Le 2^e concile du Vatican affirme clairement que « les évêques sont chargés d'instruire les croyants qui leur sont confiés, pour qu'ils fassent un bon usage des livres saints... ceci grâce à des traductions des textes sacrés dûment accompagnés de commentaires. Il faut que les fidèles utilisent avec profit les Saintes Ecritures et se laissent imprégner par elles » (voir la Constitution dogmatique sur la révélation divine, 25). Aujourd'hui l'Eglise catholique émet des réserves surtout quant à l'interprétation fondamentaliste. Elle craint que sur la base de la foi en l'inspiration littérale de versets isolés, sans tenir compte du témoignage général de la Bible, on en arrive à ériger arbitrairement certains passages en prescriptions légalistes ou en dogmes ayant pleine autorité. Pour les Sociétés bibliques, vu la situation des jeunes Eglises, le problème « notes ou commentaires » se pose sous un nouveau jour. Jusqu'à quel point peut-on offrir à ces jeunes Eglises des Bibles contenant non seulement des explications d'ordre historique et culturel, mais

éventuellement aussi des données concernant l'explication et l'application ? Cela reste une question pendante. Je serais tenté de dire que les Sociétés bibliques feraient bien dans ce domaine de recommander la prudence et la réserve, et de ne pas perdre de vue le principe « sans notes ou commentaires ».

4.3 Ecriture et magistère - Par principe, les Sociétés bibliques ne se mêlent pas de la discussion à ce sujet, ce n'est pas leur tâche. Elles sont conscientes toutefois qu'il y a là matière à controverse. Pour l'Eglise catholique romaine, l'Ecriture ne peut être expliquée que dans l'Eglise et par l'Eglise, c'est-à-dire par le magistère, par le collège des évêques et, à leur tête, par le pape. C'est ainsi seulement que, pour cette Eglise, on peut écarter le danger d'une interprétation arbitraire, d'une hérésie et d'une scission. Je me réfère ici à la *Constitution sur la révélation divine* (§10), selon laquelle « la tâche d'expliquer la Parole de Dieu... en des termes qui fassent autorité est dévolue uniquement à l'Eglise. En cela le magistère ne se situe pas au-dessus de la Parole, mais il la sert en ce qu'il ne fait rien d'autre que d'enseigner ce qui a été transmis, en ce qu'il respecte la Parole en comptant sur l'aide divine et l'assistance du Saint-Esprit qui permettent une interprétation fidèle ». Pour les Eglises non catholiques, la question se pose de savoir si l'Ecriture liée si étroitement au magistère et dans cette relation de dépendance réciproque, remplit son rôle d'arbitre critique, et finalement normatif dans l'Eglise. Le rôle de guide déterminant de la Parole n'est-il pas par là entravé et remis en question ?

5. La situation actuelle et ses défis

Au cours de ce siècle les Eglises ont reconnu que la Mission n'est pas seulement la tâche de quelques « amateurs » chrétiens et « d'organisations privées », mais bien leur tâche essentielle. C'est donc aussi leur devoir et leur responsabilité de s'employer à la proclamation de l'Evangile dans le monde entier, ce qui implique leur co-responsabilité pour l'oeuvre internationale de diffusion de la Bible. Il incombe à la Société biblique suisse de le mettre sans cesse en évidence et d'organiser les rencontres nécessaires, et cela sur une large échelle. En tant que président de la Société biblique suisse, j'ai toujours pu constater avec reconnaissance que l'on nous a partout accueillis avec bienveillance. Mais dans l'ordre des priorités touchant les domaines suscitant l'intérêt des Eglises, c'est loin en arrière, hélas, que l'on trouve l'oeuvre missionnaire de la diffusion biblique sur tous les continents. Les Eglises sont fort absorbées par leurs problèmes financiers, leurs problèmes personnels et par des divergences de toutes sortes. Par conséquent il importe que nous disions bien haut et sans relâche que la mission biblique est une tâche primordiale.

(Le pasteur Tschudi terminait son exposé en souhaitant que toutes les Eglises suisses mettent sur pied un dimanche de la Bible, comme cela se fait déjà dans certains cantons ou certaines paroisses, et cela sur un plan oecuménique.)

René Péter-Contesse

Les formes de politesse et leur traduction en français

1. Généralités

Beaucoup de langues disposent de tournures particulières selon qu'une personne s'adresse à un supérieur ou à un subordonné, à un ami intime ou à un inconnu, à un membre de sa parenté ou à un étranger à sa famille, à un enfant ou à un adulte. Il peut s'agir entre autres de l'emploi de personnes grammaticales différentes désignant celui à qui l'on s'adresse (= le destinataire). L'allemand, par exemple, distingue le **du** (2e pers. sing.), utilisable entre familiers, du **Sie** (3e pers. pl., avec majuscule), employé quand on s'adresse à un non-familier. L'italien remplace de manière analogue le tu (2e pers. Sing.) par un **lei** (3e pers. fém. sing.). L'anglais contemporain ne connaît plus qu'une tournure unique, le you (2e pers. pl.), utilisée pour tout le monde ; le **thou** (2e pers. sing.), que l'on a longtemps employé pour s'adresser à Dieu (voir les versions telles que la King James Version, 1611, la Revised Standard Version, 1952, ou la New English Bible, 1970), est tombé en désuétude, de sorte que même la Revised English Bible, 1989, recourt au you lorsque l'homme s'adresse à Dieu¹.

1. Cela ne veut pas dire que l'anglais contemporain ne connaisse pas de forme de politesse; il n'y a pas que les différences de personnes grammaticales pour marquer le degré de familiarité existant entre deux personnes (voir plus bas). Signalons par ailleurs que la King James Version utilise systématiquement le **thou** dans les dialogues entre deux êtres humains, alors que la Revised Standard Version et la New English Bible adoptent le you dans ces cas-là, réservant le **thou** à Dieu.

D'autres langues, asiatiques en particulier, connaissent des systèmes beaucoup plus sophistiqués².

2. Le cas du français Le français oppose au tu (2e pers. sing.) le vous dit « de politesse » (2e pers. pl.), employé même quand on s'adresse à une seule personne³.

Dans le dialogue avec Dieu, les réformés ont toujours recouru au tutoiement, alors que les catholiques romains, jusqu'au Deuxième Concile du Vatican, avaient l'habitude de vouvoyer Dieu, du moins dans la liturgie communautaire et dans la prière personnelle ; depuis lors, le tutoiement s'est généralisé.

Par contre, dans les relations sociales, il est normal d'utiliser soit le **vous**, soit le **tu**, selon les circonstances.

Les recherches de la linguistique moderne montrent que le choix entre le **tu** et le **vous** dépendait à l'origine d'une relation de pouvoir: on vouvoyait le puissant, on tutoyait le faible. Ce type de relation pouvait toutefois être modifié en raison d'une relation de solidarité ou de familiarité, poussant à l'usage réciproque du **tu**⁴.

En français, à l'heure actuelle, la relation de pouvoir qui permet au puissant de tutoyer le faible, tandis que le faible doit vouvoyer le puissant ne se retrouve guère que dans la relation adulte - enfant : par ex. il va de soi qu'un instituteur tutoie ses élèves, alors que ceux-ci le vouvoient. Dans les relations entre adultes de statut social différent (relations d'études, de travail, ou autres), le vouvoiement est de mise, de manière réciproque⁵. La différence sociale sera plutôt marquée par le subordonné qui s'adresse au grand patron en lui disant « Monsieur le Directeur, vous... », alors que ce dernier utilisera selon le degré de proximité, soit « Monsieur, vous... », soit le simple « Vous... », soit même « Dupont, vous... ».

Lorsqu'une relation de solidarité s'établit, elle peut conduire à l'adoption du tutoiement réciproque :

- a) les membres d'une famille ont tendance à employer entre eux le tutoiement, même s'il s'agit de quelqu'un qui entre par alliance dans le cercle familial, et que la différence d'âge n'est pas trop forte⁶;
- b) la collaboration régulière dans le travail professionnel facilite le tutoiement, surtout si la différence hiérarchique n'est pas grande : ouvrier - contremaître, secrétaire - chef de bureau, etc. ;
- c) l'appartenance à une société ou une organisation communes (scoutisme, sport, communauté religieuse, parti politique) peut faciliter, voire imposer le tutoiement, malgré les différences sociales ;
- d) les inconnus d'hier marqueront facilement l'amitié naissante par le tutoiement.

En résumé, la tendance actuelle semble aller vers un recours plus fréquent au tutoiement.

3. Le cas des langues bibliques

Qu'en est-il de ces usages dans la Bible ?

L'hébreu (ou l'araméen) de l'AT et le grec du NT ne connaissent pas de différenciation essentielle exprimée par l'emploi de personnes grammaticales distinctes, en ce qui concerne les formes de politesse. Quel que soit le type de relations entre deux personnes (un être humain et une divinité, ou deux êtres humains), le dialogue peut s'exprimer à la 2^e pers. sing.⁷. Dans l'AT, on rencontre aussi l'emploi de la 3^e pers. sing., et cela parfois dans un contexte où le locuteur emploie simultanément la 2^e pers. sing.⁸.

2. Voir deux articles de H. A. Hatton, « Translation of pronouns : a Thai Example », *The Bible Translator* 24, 1973, p. 222-234 ; et « Thai Pronouns Revisited », *The Bible Translator* 30, 1979, p. 415-419.

3. Ce pluriel, employé pour s'adresser à une seule personne, est la caractéristique principale de la forme de politesse française. Il en résulte que cette forme de politesse n'est opérante que si le locuteur s'adresse à un destinataire isolé. Dès qu'il s'adresse à un groupe de personnes, il n'est plus possible de manifester si le **vous** est un pluriel ordinaire ou un pluriel de politesse.

4. Voir l'article de L. R. Ross, « Social Deixis and the Text of the VP », 1990 (texte dactylographié ; « VP » signifie « Versión Popular » et désigne la version « Dios habla Hoy », en espagnol courant).

5. La littérature de romans policiers et de films policiers recourt fréquemment au cliché du policier tutoyant le malfaiteur adulte qu'il arrête ou qu'il interroge ; il n'est pas certain que ce tutoiement reflète réellement ce qui se passe dans nos commissariats de police.

6. L'usage du vouvoiement entre mari et femme, ou entre parents et enfants, encore pratiqué il y a cinquante ans dans certains milieux de la population, semble être tombé en désuétude; peut-être le trouve-t-on encore dans telle famille de la haute société ?

7. Avec Dieu : voir de très nombreux Psaumes, par ex. Ps 5 -, de même dans le NT, voir Matt 6.9-13 ; 26.39. Avec un personnage important ou un inconnu : voir Gen 47.4 (les frères de Joseph s'adressent au Pharaon) ; 47.25 (les Egyptiens s'adressent à Joseph) ; 2 Sam 14.19 (la femme de Técoâ s'adresse au roi David) ; Luc 1.3-4 (Luc écrit à Théophile) ; 18.38-39 (un aveugle s'adresse à Jésus, en qui il a reconnu le Fils de David) ; Jean 4.9-11 (la Samaritaine s'adresse à Jésus, qui est un inconnu pour elle).

8. Voir Ps 68.1 « Que Dieu intervienne... » et 68.8 « O Dieu, quand tu es sorti... » ; 2 Sain 14.18 « Que mon seigneur le roi parle... » et 14.19 « Aussi vrai que tu es vivant... » ; il ne semble pas que l'on rencontre de cas analogue dans le NT.

Par contre, ces langues disposent d'autres moyens pour exprimer la distance entre deux êtres ou le respect que l'un doit à l'autre. L'un de ces moyens est le recours à un titre honorifique: voir les nombreux emplois des vocatifs « Dieu » ou « Seigneur » dans les Psaumes (Ps 27.7 ; 28.1 ; 30.2 ; 50.1 ; 51.3 ; 54.3) ; voir également les emplois de « maître/seigneur » (*adoni*, Nomb 11.28 ; 2 Sam 14.19 ; 2 Rois 8.12 ; et *kurie*, Matt 7.21-22 ; Jean 12.21), de « roi » (*hammèlèk*, 1 Sam 24.9 ; et *basileu*, Act 26.27), de « prêtre » (*hakkohén*, Zach 3.8), de « chef » (*hassar*, 2 Rois 9.5), de « excellence » (*kurie*, Matt 27.63 ; et *kratiste*, Luc 1.3), de « Maître » (*rabbi*, Luc 7.40). Un autre moyen consiste, pour le locuteur s'adressant à un destinataire qui lui est socialement supérieur, de parler de lui-même non pas à la 1^{re} pers. sing., mais en utilisant une tournure par laquelle il exprime son infériorité et/ou sa soumission ; voir 1 Sam 3.9 « Parle, Seigneur, ton serviteur écoute » (= « j'écoute ») ; 2 Rois 4.16 « ne dis pas de mensonge à ta servante » (= « ne me dis pas de mensonge ») ; Luc 1.48 « il a porté son regard sur son humble servante » (= « sur moi »).

4. L'état actuel dans les traductions françaises de la Bible, hormis la BFC

4.1. L'usage en ce qui concerne Dieu comme destinataire.

Comme nous l'avons signalé plus haut, les catholiques romains, jusqu'au Deuxième Concile du Vatican, ont eu l'habitude de vouvoyer Dieu. Cela se reflétait dans certaines traductions de la Bible, où la 2^e pers. (masc.) sing. de l'original était systématiquement remplacée par le **vous** de politesse, comme on le constate dans les versions de Le Maistre de Sacy, de Glaire ou de Crampon⁹. Même Jésus dans le NT vouvoie Dieu (dans le « Notre Père », Matt 6, ou dans la « prière sacerdotale », Jean 17). Les versions protestantes au contraire ont toujours recouru au tutoiement, ce qui correspond tout à la fois à l'usage ordinaire des réformés dans le dialogue avec Dieu, et à une correspondance formelle avec le texte original.

Certaines versions catholiques romaines antérieures à Vatican II (par ex. BJ)¹⁰, et les versions postérieures (Frossard, Osty)¹¹, ainsi que la version œcuménique TOB, emploient le tutoiement.

4.2. L'usage en ce qui concerne les relations interpersonnelles.

Il n'était évidemment guère possible de se livrer à un recensement exhaustif des emplois du **tu** et du **vous** dans plusieurs traductions différentes de l'ensemble de la Bible. J'ai procédé par pointage, en examinant un échantillonnage de textes représentatifs des deux testaments :

Gen 41.39-40	le Pharaon s'adresse à Joseph
Gen 43.28	les frères s'adressent à Joseph, non reconnu
Gen 43.29	Joseph s'adresse à Benjamin
Gen 47.4	les frères s'adressent au Pharaon
Gen 47.25	les Egyptiens s'adressent à Joseph
Gen 48.18	Joseph s'adresse à son père Jacob
Ex 4-11	15 passages du récit des « plaies d'Egypte » ; les interlocuteurs sont respectivement Dieu, Moïse (et Aaron), le Pharaon, les ministres du Pharaon, les contremaîtres israélites
2 Sam 14.18-19	dialogue entre David et la femme de Técoa
2 Rois 9.5-7	dialogue entre Jéhu et le prophète chargé de l'oindre
Est. 7.2-3	dialogue entre Esther et le roi Xerxès son époux
Matt. 6.9-13	le Notre Père
Matt. 8.8-13	dialogue entre Jésus et le centenaire de Capernaüm
Matt. 9.18	dialogue entre Jésus et Jaïrus
Matt 13.27-28	les serviteurs de la parabole s'adressent à leur maître
Matt 15.22-28	dialogue entre Jésus et la femme cananéenne
Matt 20.12	les ouvriers de la parabole s'adressent au propriétaire de la vigne
Matt 27.63-64	les Pharisiens s'adressent à Pilate
Luc 1.3	Luc s'adresse à Théophile
Jean 3.2-3	dialogue entre Jésus et la femme samaritaine
Jean 17	la prière sacerdotale
Act 8.30-34	dialogue entre Philippe et l'Ethiopien

9. Les éditions consultées datent respectivement de 1853 (Le Maistre de Sacy), 1889-90 Glaire et 1904 (Crampon). Les éditions originales sont antérieures, mais cela ne change rien à notre problème

10. Publiée initialement en fascicules, entre 1948 et 1954.

11. *En ce temps-là, la Bible*, traduction de la Vulgate sous la direction d'A. Frossard, publiée en fascicules illustrés avec commentaires, entre 1969 et 1971 (Bruxelles, femmes d'aujourd'hui) ; *La Bible*, traduction par E. Osty et J. Trinquet, Le Seuil, 1973.

Act 24.2 Tertullus s'adresse au gouverneur Félix
Act 26.1-2 dialogue entre Paul et le roi Agrippa

Les versions protestantes (Olivétan, 1535 ; « La Sainte Bible » des pasteurs et professeurs de l'Eglise de Genève, 1724 ; la « Segond révisée », 1978), les versions catholiques romaines postérieures à Vatican II (Frossard, Osty), et la TOB utilisent exclusivement le **tu**.

Dans les versions catholiques préconciliaires, on constate une variété surprenante:

- Le Maître de Sacy emploie toujours le **vous** ;

- Glaire emploie généralement le **vous**, mais quelquefois le **tu** : le Pharaon tutoie Joseph ; Joseph tutoie son frère Benjamin, alors même qu'il ne s'est pas encore fait reconnaître de ses frères ; dans le récit des plaies d'Egypte, le Pharaon et Moïse se tutoient, mais les contremaîtres israélites et les ministres égyptiens vouvoient le Pharaon ; David tutoie la femme de Técoa, mais celle-ci le vouvoie; le prophète vouvoie Jéhu, mais le tutoie lorsqu'il lui rapporte les paroles de Dieu ; Luc tutoie Théophile ; Jésus et Nicodème se vouvoient réciproquement, alors qu'au chapitre suivant, de manière surprenante, la Samaritaine tutoie Jésus, qui la vouvoie ; Philippe et l'Ethiopien se tutoient; le roi Agrippa tutoie Paul, lequel à l'inverse le vouvoie.

-Crampon semble n'avoir employé le tutoiement que dans l'AT, dans le NT, le vouvoiement l'emporte, encore que Jésus tutoie le centenaire de Capernaüm et Nicodème ; en Matt 20.12, les ouvriers (occasionnels) tutoient le propriétaire de la vigne, alors qu'en 13.27-28, les serviteurs (réguliers) vouvoient le maître de maison. Dans les cinq passages des Actes, le **tu** est employé partout.

-Maredsous¹² emploie toujours le **tu**, sauf en Act 26.1-2, où le roi Agrippa vouvoie Paul, quand bien même ce dernier lui répond en le tutoyant (inadvertance des traducteurs ?).

-La BJ emploie toujours le **tu**.

5. Le cas de la BFC

5.1. L'état actuel

Conformément à l'usage actuel, qui permet aussi bien aux catholiques qu'au protestants de tutoyer Dieu dans la prière personnelle ou dans la liturgie communautaire, tous les locuteurs humains dans la Bible tutoient Dieu.

Pour ce qui est des relations interpersonnelles, dès le début de leur travail, les traducteurs ont été confrontés au problème de l'usage des formes de politesse ; ils ont ressenti combien le tutoiement généralisé (correspondance formelle avec l'emploi de la 2^e pers. sing. dans les textes originaux) pouvait être surprenant dans une traduction française. Dans un certain nombre de cas, lorsque par ex. la distance hiérarchique entre deux interlocuteurs était grande, et en particulier si un titre honorifique était utilisé, l'emploi du **tu** à côté d'un vocatif sonnait de manière bizarre.

En 1 Sam 24.9- 10, David s'adresse à Saül:

BJ « Monseigneur le roi!... Pourquoi écoutes-**tu** les gens... ? »

TOB « Mon seigneur le roi!... Pourquoi écoutes-**tu** les gens... ? »

En 2 Sam 4.19, la femme de Técoa répond à David:

BJ « Aussi vrai que **tu** es vivant, Monseigneur le roi »

TOB « Par **ta** vie, mon seigneur le roi »

En Matt 27.63-64, les grands prêtres et les Pharisiens adressent une requête au gouverneur Pilate:

BJ « Seigneur,... **commande** donc que le sépulcre... »

TOB « Seigneur,... **donne** donc l'ordre que l'on assure... »

En Act 26.27, Paul interroge le roi Agrippa:

BJ « Crois-**tu** aux prophètes, roi Agrippa ? »

TOB « **Tu** crois aux prophètes, roi Agrippa ? »

On pourrait facilement citer d'autres cas analogues avec vocatif, et surtout multiplier les exemples sans vocatif, où une personne de statut modeste s'adresse à un personnage important ou même à un monarque en le tutoyant.

12. Edition de 1963, mais la traduction date de 1952.

Or une telle façon de s'exprimer est tout à fait inhabituelle dans le français contemporain. Les monarques à qui l'on pourrait s'adresser en français ne sont guère nombreux, mais pourtant qui se permettrait de les tutoyer, hormis les cas d'intimité ? Un citoyen bien éduqué vouvoie un ministre de son propre pays ou un ambassadeur étranger. On vouvoie même n'importe quel adulte que l'on rencontre pour la première fois.

Les traducteurs de la BFC ont donc adopté, dans quelques cas, le vouvoiement, mais malheureusement cela n'a pas été fait de façon cohérente, ni de manière concertée, en suivant des principes clairement définis. C'est ainsi que dans l'histoire de Joseph (Gen 37-50), on a recouru au vouvoiement lorsque quelqu'un s'adresse au Pharaon : « Le chef des échansons déclara : Un jour **vous vous** étiez mis en colère contre le chef des boulangers et contre moi » (41.10) ; « Joseph dit au Pharaon : **Vos** deux rêves ont le même sens » (41.25) ; mais, par inadvertance, « Ce n'est pas moi [= Joseph], mais Dieu qui peut t'en donner une explication satisfaisante » (41.16). Vouvoiement aussi des fils de Jacob à l'égard de l'Administrateur égyptien, dans lequel ils n'ont pas encore reconnu Joseph : « Juda s'avança vers Joseph et dit: Monsieur l'Administrateur, **vous** êtes l'égal du Pharaon (44.18)... je vous en supplie » (44.33) ; mais, encore par inadvertance, « **ton** humble serviteur [= notre père Jacob] se porte bien » (43.28). Dans le récit des fléaux d'Égypte (Ex 4 -11), tout le monde tutoie le Pharaon. Dans les livres de Samuel, des Rois et des Chroniques, les gens tutoient les rois ; il en va de même pour Esaïe envers le roi Ezékias (38.7), pour Jérémie envers le roi Sédécias (38.15), pour Nahoum envers le roi d'Assyrie (3.18), pour Daniel envers le roi de Babylone (2.27) et pour Néhémie envers le roi de Perse (2.3).

Dans le NT, on ne rencontre que quelques rares cas de vouvoiement: les Pharisiens vouvoient le gouverneur Pilate (Matt 27.64) alors que la foule le tutoie (Matt 27.22-23), de même que les chefs juifs (Jean 18.30) et Jésus (Matt 27.11) ; Luc vouvoie le gouverneur Félix (Act 24.2-8), mais Paul le tutoie (24.10-11), et tutoie également son successeur Festus (25.10) et le roi Agrippa (26.2).

5.2. Prospectives

A la fin de l'année 1990, l'équipe des traducteurs de la BFC, élargie en Comité de révision, a constaté que l'état actuel n'était de loin pas satisfaisant. Elle a donc décidé de reprendre ce problème à la base et d'essayer de lui trouver une solution acceptable dans le cadre de la révision prévue pour cette décennie. Le présent article constitue le rapport personnel de l'auteur, soumis à l'appréciation des membres du Comité. Le prochain numéro des « Cahiers » signalera la décision qui aura été prise à ce sujet.

5.2.1. Il faut, me semble-t-il, distinguer quatre situations de dialogue envisageables :

5.2.1.1. L'un des interlocuteurs est Dieu.

Dieu tutoie tout le monde, et tout le monde tutoie Dieu. Il n'est guère possible de modifier cet état des choses ; et d'ailleurs cette pratique ne pose pas de problème essentiel.

5.2.1.2. Dans le NT, l'un des interlocuteurs est Jésus.

Jésus tutoie tout le monde, mais est-ce bien légitime ? Il tutoie Pilate (Matt 27.1 ; Marc 15.2; Luc 23.3 ; Jean 18.34-37), alors que d'autres le vouvoient (Matt 27.63-64). Il tutoie d'emblée des inconnus qu'il rencontre pour la première fois, Matthieu (Matt 9.9), un homme riche (Marc 10.18), Zachée (Luc 19.5), une femme samaritaine (Jean 4.7). Non seulement ce tutoiement n'est pas conforme aux usages actuels du français, mais en plus, dans la mesure où l'on adopterait un usage plus fréquent du vous dans les dialogues entre êtres humains (voir 5.2.1.3), l'emploi systématique du tu par Jésus risquerait de le faire identifier automatiquement avec Dieu, qui tutoie aussi tout le monde ; on ferait ainsi ressortir sa nature divine même là où normalement elle devrait rester provisoirement cachée.

En sens inverse, dans les évangiles, tout le monde tutoie Jésus. Encore une fois, est-ce légitime ? Quand quelqu'un rencontre Jésus pour la première fois, ne serait-il pas naturel de recourir au vouvoiement (réciproque) ? Voir Matt 8.2 (un lépreux) ; Marc 5.23 (Jaïrus) ; Luc 9.57-62 (trois inconnus) ; Jean 3.2 (Nicodème). Toutefois, si l'on adopte le vouvoiement dans des situations de ce genre, faut-il le conserver tout au long des évangiles ? Dans le cas des disciples par ex., il est quasi certain que la vie de groupe a créé entre eux et Jésus un degré d'intimité suffisant pour que le tutoiement (au sens du français) soit devenu naturel. On imaginerait mal Jésus sur la croix (Jean 19.26-27) dire à sa mère « Voici ton fils, mère », puis dire au disciple « Voici votre mère ». Mais le problème sera alors de décider à partir de quand il faut recourir au tutoiement. Aucun élément objectif ne permettant de prendre une décision justifiée, ce sera le règne de l'appréciation subjective du traducteur.

5.2.1.3. Les deux interlocuteurs sont des êtres humains.

Comme nous l'avons signalé plus haut, la relation de pouvoir (dont on a constaté qu'autrefois elle obligeait à vouvoyer le puissant, alors qu'elle permettait de tutoyer le faible) n'est plus guère en usage aujourd'hui ; c'est le plus souvent le degré d'intimité entre personnes qui dicte l'emploi du vouvoiement (réciproque) ou du tutoiement (réciproque).

Dans cette troisième situation, il est utile de tenir compte de deux sous-catégories de personnages :

5.2.1.3.1. L'un des interlocuteurs est un personnage important.

Lorsqu'il s'adresse à quelqu'un d'autre, il serait naturel dans la majorité des cas qu'il utilise le **vous**. En sens inverse, il en va de même: le **vous** serait de mise. La présence ou l'absence d'un vocatif (tel que « Majesté », « Excellence », « Maître ») n'y change rien en fait ; c'est la qualité de l'interlocuteur qui impose le vouvoiement.

L'état actuel de la BFC, où il semble que, en principe, on a privilégié le **vous** lorsqu'il y avait un vocatif dans les passages, alors qu'ailleurs on a conservé le **tu**, ne donne pas satisfaction. Et cela d'autant moins qu'aujourd'hui, en français, personne ne s'adresserait à une tête couronnée en disant: « Majesté, désirez-vous faire... », ou « Majesté, veuillez faire... » ou encore « Majesté, je vous demande... » ; le langage protocolaire imposerait de recourir à la 3^e pers. sing. : « Votre/Sa Majesté désire-t-elle faire... », « Que Votre/Sa Majesté veuille bien faire... », ou « Je demande à Votre/Sa Majesté... », « Je sollicite de Votre/Sa Majesté... ». C'est ce langage-là qu'il faudrait utiliser, si l'on veut recourir pour la traduction de la Bible aux formes de politesse du français actuel. Dans quelques rares occasions, l'intimité pourrait l'emporter sur la hiérarchie, de sorte que le tutoiement serait admissible : citons le cas de David et Jonatan (1 Sam 18-23, où l'amitié des deux jeunes gens l'emporterait sur leur origine sociale pour justifier le tutoiement réciproque), celui d'Absalom s'adressant à son père David (2 Sam 13.24 : « Majesté, j'ai chez moi des tondeurs de moutons. Accepte de venir à cette fête avec tes ministres »), ou celui de la femme de Pilate, qui fait porter un message à son époux (Matt 27.19 : « N'aie rien à faire avec cet homme innocent »). Le cas d'Est 7.1-2 pourrait être traité de diverses manières : ou bien on insiste sur le fait que Xerxès et Esther sont mari et femme, et on les fait se tutoyer réciproquement ; ou bien on souligne le fait qu'Esther n'est qu'une des nombreuses femmes du harem royal pour lui faire vouvoyer Xerxès, qui est roi. Dans ce dernier cas, on pourrait encore hésiter sur l'attitude du roi : faut-il lui faire vouvoyer Esther, en tant que reine (5.3), ou la lui faire tutoyer, en tant qu'épouse et sujette ?

5.2.1.3.2. Les deux interlocuteurs sont des personnages ordinaires.

C'est ici le degré d'intimité des interlocuteurs qui devrait dicter l'emploi réciproque du **tu** ou du **vous**. Le tutoiement de l'un d'eux et le vouvoiement de l'autre ne pourraient intervenir que dans le cas d'un adulte dialoguant avec un enfant, comme par ex. le prêtre Héli et Samuel en 1 Sam 3¹³. Ailleurs l'emploi du **tu** ou du **vous** serait laissé au choix des traducteurs, car je ne vois aucun argument objectif susceptible de résoudre ce problème, à part les situations évidentes où le tutoiement est de règle: le cadre familial (Gen 30.1-2: Jacob et Rachel; Gen 33.8-15 : Jacob et Esaü) ou le cadre d'un groupe social bien défini (1 Rois 20.35-37 : les membres d'un groupe de prophètes; 2 Rois 9.11-13 : les membres d'un groupe d'officiers ; Jean 21.3 : les disciples).

5.2.2. Les difficultés majeures d'une telle perspective seraient:

- a) l'option **tu** ou **vous** serait laissée à la subjectivité (pour ne pas dire à l'arbitraire) des traducteurs ;
- b) l'emploi du **vous** serait extrêmement fréquent dans toute la Bible, ce qui ne manquerait pas de surprendre et dérouter les francophones, même ceux qui habituellement ne lisent pas la Bible mais qui savent par le milieu culturel tout empreint d'influence chrétienne que le tutoiement faisait partie du langage biblique traditionnel. Cet emploi répété du **vous** serait certainement plus déroutant que les quelques cas où le **tu** est proche d'un titre royal comme « Majesté ». Les lecteurs ne manqueraient pas d'avoir le sentiment d'un anachronisme, ou d'un langage inadapté au contexte.

5.2.3. Examen de quelques difficultés concrètes que le traducteur rencontrerait dans un récit particulier: les « fléaux d'Égypte » (Ex 4-11).

En 4.22, Dieu s'adresse à Moïse en le tutoyant: à conserver (cf. 5.2.1.1)

en 4.23, Dieu dicte à Moïse le message qu'il devra transmettre de sa part au Pharaon ; il tutoie le Pharaon : à conserver (cf. 5.2.1.1) ;

en 5.3, Moïse et Aaron tutoient le Pharaon. Or le Pharaon n'est plus celui dont la fille avait élevé Moïse (voir 2.23), ce qui aurait pu justifier un tutoiement d'intimité. D'ailleurs, même si l'on suppose que le nouveau Pharaon soit un proche de son prédécesseur, qui pourrait donc avoir été un familier de Moïse, il n'en va

13. En Marc 5.41 = Luc 8.54, Jésus tutoie la fille âgée de 12 ans, de Jairus. Mais ici l'un des interlocuteurs est Jésus, voir ci-dessus 5.2.1.2.

pas de même pour Aaron, qui n'a aucune intimité avec la famille royale. Présenté comme le porte-parole de Moïse (4.16), et associé à lui dans le présent message, il n'a aucune raison de tutoyer le Pharaon (cf. 5.2.1.3.1) ;

en 5.1, Moïse et Aaron rapportent au Pharaon l'ordre de Dieu « Laisse partir mon peuple ». Même si par ailleurs on faisait utiliser le **vous** par Moïse et Aaron, le **tu** divin serait admissible dans la citation au discours direct (cf. 5.2.1.1) ;

en 5.15, les contremaîtres israélites se plaignent au Pharaon en le tutoyant. Cela devrait être corrigé (cf. 5.2.1.3.1) ;

en 10.7, les ministres égyptiens conseillent le Pharaon en le tutoyant. Faut-il donner ainsi la priorité à la solidarité de « l'équipe gouvernementale » (cf. 5.2.1.3.2), ou faudrait-il au contraire considérer que la position hiérarchique du Pharaon implique qu'on le vouvoie¹⁴ ? (cf. 5.2.1.3.1) ; en 11.8, les ministres égyptiens sont présentés comme tutoyant Moïse. Il n'y a aucune raison de supposer un degré d'intimité suffisant pour justifier cette façon de faire (cf. 5.2.1.3.2)

5.2.4. Difficultés supplémentaires

Au cas où, au nom de l'usage du français contemporain, l'on adopterait dans la BFC révisée un recours plus fréquent au vouvoiement, y compris entre Jésus et ses interlocuteurs, un problème nouveau surgirait. Il ne serait bien sûr pas insoluble, mais exigerait parfois de lourdes périphrases pour éviter au lecteur une fausse compréhension du texte. Trois exemples suffisent à le montrer:

a) En Matt 20.20-23, la mère des fils de Zébédée adresse une requête à Jésus: « Promets-moi que mes deux fils que voici seront assis l'un à ta droite et l'autre à ta gauche quand tu seras roi. » Jésus répond: « Vous ne savez pas ce que vous demandez. Pouvez-vous boire la coupe de douleur que je vais boire ? » Le **vous** de Jésus s'adresse aux disciples Jacques et Jean, comme le font remarquer les commentateurs ; leur mère n'a été en quelque sorte que leur porte-parole au v. 21, mais n'est vraisemblablement pas concernée par la réponse et la question de Jésus ; celui-ci a bien saisi d'où venait en fait la requête.

Si l'on adoptait dans ce cas le vouvoiement réciproque de Jésus et de la mère des disciples (« Promettez-moi... »), les lecteurs comprendraient inévitablement le v. 22 (« Vous ne savez pas... ») comme s'adressant à elle seule, ou à elle aussi; pour éviter cela, il faudrait donc expliciter un certain nombre d'informations ce qui conduirait à alourdir considérablement le texte.

b) Problème analogue en Jean 4.48 ; en disant: « Vous serez toujours incapables de croire... », Jésus ne s'adresse pas uniquement au fonctionnaire qui le supplie en faveur de son fils, mais à l'ensemble de ses concitoyens galiléens. Là encore, si l'on adoptait le principe du vouvoiement, les lecteurs n'auraient aucune hésitation à voir dans ce vous une forme de politesse visant le seul fonctionnaire.

c) Voir également Jér 21.3-4 :

« Jérémie répondit alors aux envoyés:

- Allez trouver Sédécias et dites-lui ce que déclare le Seigneur, le Dieu d'Israël : "Vous combattez l'armée du roi de Babylone, qui vous assiège." » Ici encore le « vous combattez... qui vous assiège » serait compris comme s'adressant à la forme de politesse au roi Sédécias.

6. Conclusion en forme de proposition

La sagesse populaire affirme que « le mieux est l'ennemi du bien ». Plus j'ai avancé dans l'examen de cette question, plus j'ai eu le sentiment que l'emploi, dans la BFC révisée, de formes de politesse à la 2^e pers. pl. n'améliorerait que très occasionnellement l'état actuel de la traduction, tout en créant par ailleurs un nombre considérable de nouveaux problèmes:

- la majorité des dialogues devraient en principe être transformés à la forme de politesse; le choix des cas où le tutoiement pourrait subsister serait laissé à l'appréciation subjective des traducteurs ;

- dans un discours, prophétique ou autre, utilisant le vouvoiement, l'irruption du tutoiement divin dans une citation au discours direct risquerait de dérouter le lecteur autant, si ce n'est plus, que le tutoiement actuel ;

14. Dans une situation analogue, en Gen 41.10, le chef des échansons vouvoie le Pharaon.

- dans un certain nombre de passages prophétiques, le prophète s'identifie si bien à son Dieu qu'il est quasi impossible de savoir si c'est Dieu lui-même qui parle, ou son porte-parole ; d'où la difficulté, pour le traducteur d'un tel texte, de rendre une 1^e pers. sing. de l'original en utilisant soit le **tu** qui conviendrait dans la bouche de Dieu, soit le **vous** qui conviendrait dans celle du prophète (voir par ex. Jér 22.13-17 ; 34.2-5 ; 37.17) ;

- il y aurait parfois ambiguïté entre le **vous** de politesse (une personne) et le **vous** ordinaire (collectif). Pour éviter cela, il faudrait habituellement recourir à des explicitations développées et donc lourdes.

Je suggère donc que l'on renonce à l'emploi du **vous** de politesse dans la révision de la BFC. Les lecteurs francophones, y compris ceux pour qui le français n'est qu'une langue seconde, sont capables de se rendre compte que les usages linguistiques varient d'une culture à l'autre, et que le tutoiement généralisé dans la Bible reflète non un manque de politesse, mais un trait culturel particulier¹⁵.

Dans les quelques cas où un tu se heurterait à un titre honorifique au vocatif, il serait certainement possible de recourir à l'emploi de la 3^e pers. sing., qui serait conforme au langage protocolaire du français d'aujourd'hui¹⁶.

15. Cette prise de position ne concerne que la langue française et la traduction de la Bible en langue courante. Je ne présume absolument pas de ce qui devrait se faire dans d'autres langues. L. R. Ross (voir note 4) suggère par ex. un emploi plus fréquent des formes de politesse espagnoles dans la Versión Popular.

16. Par ex.

2 Sam 14. 4 : - Au secours, Majesté

11 : - Que Sa Majesté veuille me faire une promesse au nom du Seigneur son Dieu, ...

12 : - Que Sa Majesté me permette de lui dire encore quelque chose ...

18 : - Que sa Majesté pose sa question ...

19 : - Aussi vrai que Sa Majesté est vivante ...

20 : Mais Sa Majesté comprend tout ... Elle est aussi sage que l'ange de Dieu.

Matt 27.63-54 : - [Excellence,] nous nous souvenons que ... Que Votre Excellence ordonne donc ...

Luc 1.3 : ...il m'a semblé bon d'en écrire le récit suivi pour Votre Excellence.

Act 24.2-8 : - Grâce à Votre Excellence, nous jouissons...

(Ici le discours pourrait se poursuivre en vous de politesse ; mais il faudrait alors que Paul, dans les v. 10-14, l'emploie également.)

26.2-3 : - Je m'estime heureux... devant Sa Majesté le roi Agrippa, ... parce qu'elle connaît bien... Je la prie donc.

Fritz Goerling

Traduction de l'expression « Fils de Dieu » en dioula

(Nous avons publié un premier article de F. Goerling dans le n° 13 des CTB, « La traduction de Christ et Messie en dioula ». - Rappelons que l'auteur a travaillé parmi les Dioulas de Côte d'Ivoire et qu'il est actuellement conseiller pour traducteurs en langue dioula. - L'original anglais du présent article a paru dans Notes on Translation, 4/3, 1990, p.1-8.)

Depuis des siècles, l'expression « Fils de Dieu » a été mal comprise par les musulmans ; ils l'ont considérée comme signifiant littéralement une filiation physique. Cette expression suscite une réaction négative immédiate parce que, pour un musulman, Allah est trop saint pour avoir un fils. Le sens exact - la richesse de signification de l'expression « Fils de Dieu » - reste donc incommunicable. Les musulmans lui attribuent une signification erronée. Comment pouvons-nous surmonter cet échec de la communication ? Peut-être y parviendra-t-on grâce à une traduction orientée en fonction du destinataire.

Le but de cet article est de discuter ce problème et ses implications, en relation avec un contexte musulman précis, celui des deux projets de traduction en dioula, en Côte d'Ivoire et au Burkina-Faso. Je vais présenter un essai de solution tendant à rendre l'expression « Fils de Dieu », en conservant la métaphore, tout en diminuant son impact négatif. A ma connaissance, nul n'a tenté cette façon d'aborder la question en traduisant la Bible pour les musulmans. Cela soulève un certain nombre d'objections auxquelles cet article essaiera de répondre. Mon but est de stimuler la réflexion, d'inviter aux réactions et de solliciter des commentaires constructifs. Mon espoir est que l'échange d'opinions qui en résultera pourra aider les traducteurs de la Bible travaillant parmi les musulmans.

1. « Filiation » et « Trinité » dans le Coran

La divinité de Jésus est explicitement niée dans le Coran. Beaucoup de sourates (chapitres ou sections du Coran) mettent l'accent sur le fait qu'Allah n'a pas de fils (2.116 ; 4.171 ; 6.101 ; 10.68 ; 17.111 ; 18.4-5 ; 19.35 ; 19.90s. ; 21.26 ; 23.91 ; 25.2 ; 43.81 ; 72.3). (Les références du Coran sont empruntées à la version de Henning 1960.) Mahomet a mal compris la filiation de Jésus et lui a donné le sens de fils par procréation physique. C'est une conception inacceptable par rapport à l'unicité d'Allah qui n'a pas de partenaire. Dans un certain nombre de cas, la filialité divine de Jésus est niée catégoriquement (4.51,116,171 ; 5.72,116 ; 6.101,102 ; 9.30-33 ; 19.35,112). La polémique anti-chrétienne est évidente ; Mahomet s'oppose à tout ce qui pourrait porter atteinte à l'unicité et à la majesté d'Allah. L'image de Jésus présentée dans le Coran reflète la conception que Mahomet avait d'Allah. Celui-ci n'est ni un Père ni le Père de Jésus-Christ. Mahomet rejette nettement le fait que Jésus soit Fils de Dieu, de même que l'incarnation. Le rejet de la filiation de Jésus est à mettre en relation directe avec la polémique contre la doctrine de la Trinité. Les trois passages s'y rapportant dans les sourates sont : 4.171-172 ; 5.73-75 et 5.116. Tous ceux qui pensent qu'Allah est Un en trois personnes sont qualifiés d'infidèles. Quand les musulmans entendent des expressions comme « Trinité », « Fils de Dieu », ou « la divinité de Jésus », ils répondent, en règle générale, par la déclaration du Coran : « Allah n'engendre pas et n'est pas engendré ». Mais la conception de la Trinité chez Mahomet se fonde sur une présupposition erronée, à savoir qu'elle impliquerait trois dieux : Dieu, Marie et leur fils Jésus (5.116). Mahomet avait entièrement raison de rejeter cette présupposition comme blasphématoire. A cet égard, il a probablement été influencé par la tradition monophysite de Syrie ou d'Abyssinie. De telles triades divines étaient adorées dans l'ancienne Babylonie, dans l'Arabie païenne et en Egypte (la religion des pharaons avait comme dieux : Isis, Osiris et leur fils Horus). Or Mahomet a combattu le polythéisme sous toutes ses formes, et c'est cela, en fait, qui lui a valu son caractère distinctif de prophète par excellence.

La doctrine chrétienne de la Trinité n'est assurément pas trithéiste. Cependant, la doctrine *biblique* de la Trinité est en contradiction avec la conception coranique d'Allah, telle que la présente la sourate 112. Quoi qu'il en soit, accepter le concept de la Trinité signifie pour Mahomet un retour au polythéisme.

2. La signification biblique de « Fils de Dieu »

Vos (1926 :140-41) et Berkhof (1941 :91-92) distinguent quatre sens dans les titres « Fils » ou « Fils de Dieu » appliqués à Jésus dans le Nouveau Testament. Le premier sens, qu'on peut qualifier de « nativiste », se rapporte au fait que Dieu, étant l'auteur de la vie, est le Père de tous ceux qui lui doivent l'existence (Actes 17.25b-29). Une créature de Dieu peut être appelée « fils de Dieu » précisément parce qu'elle doit son existence à l'activité créatrice de Dieu. C'est dans ce sens-là que Jésus est appelé « Fils de Dieu » en Luc 1.35. Il est né grâce à une intervention directe du Saint-Esprit. Dans ce cas-là, « fils » a un sens figuré. (Il est impératif de préciser que la filiation de Jésus est essentiellement différente de celle des autres êtres humains, du fait que Jésus participe à la divinité.)

Le deuxième sens est moral et religieux : l'expression « Fils de Dieu » implique la relation spéciale de Jésus avec son Père, relation caractérisée par la piété et l'obéissance (Héb 4.15 ; Luc 2.49). Dans ce sens aussi, « fils » et « père » sont au figuré, comme c'est le cas pour tous les quatre sens que nous examinons.

Le troisième sens est messianique : il se réfère à la position officielle de Messie. Il s'applique à Jésus en tant que descendant de David, que Dieu a oint pour siéger sur le trône éternel de David. La métaphore Père/Fils est utilisée fréquemment avec ce sens messianique dans le Nouveau Testament (Matth 20.23 ; 26.29 et 53).

Le quatrième sens est théologique : Jésus est le Fils de Dieu parce qu'il est la manifestation de Dieu -, il est Dieu et il participe à la divinité. Sa préexistence atteste sa nature divine. Il s'est incarné dans le but de révéler Dieu aux hommes. L'évangile de Jean a été écrit pour démontrer que Jésus est le Fils de Dieu dans ce sens (Jean 20.31). Les Juifs ont très bien compris que Jésus utilisait cette expression dans un sens théologique et c'est pourquoi ils ont voulu le tuer (Jean 5.18).

3. Vers une solution

Diverses suggestions originales (le plus souvent très controversées) ont été présentées en vue de traduire l'expression « Fils de Dieu » pour un public musulman (de Kuiper et Newman 1977, Finlay 1979, M.D. 1982, R.D. 1984, Kraft 1974, Parshall 1980, Owen 1987). Voici ce qui a été proposé : 1) donner une traduction littérale en comptant sur le Saint-Esprit pour qu'il en donne la compréhension 2) changer la métaphore en une

comparaison, ce qui permet de garder l'image 3) expliciter clairement les composantes sémantiques de l'expression « Fils de Dieu » (par exemple, la relation profonde entre père et fils, l'amour entre père et fils, en quoi Jésus représente Dieu) ; 4) supprimer la métaphore du « Fils » dans tous les contextes où Jésus parle de lui-même comme « le Fils » ; 5) remplacer « Fils de Dieu » par un autre titre, comme « Parole de Dieu », « Serviteur de Dieu », « Esprit de Dieu », ou « Image de Dieu » ; 6) ajouter des notes explicatives écartant les malentendus ; 7) expliquer l'expression dans un glossaire.

Le but de cet article n'est pas de discuter le pour et le contre de ces différentes suggestions, la plupart étant restées à l'état de propositions non expérimentées dans des publications. Il suffit de dire que nous ne sommes pas partisan d'une traduction littérale qui perpétuerait une incompréhension séculaire chez les musulmans. Mais nous nous opposons à ce que le titre « Fils de Dieu » soit remplacé par d'autres titres, ce qui serait une adaptation injustifiée du texte original, d'autant plus que ces autres titres sont aussi interprétés d'une manière totalement différente dans le Coran, comme je l'ai fait remarquer ailleurs (Goerling 1988).

Ce que je propose pour la traduction en dioula de Côte d'Ivoire est un essai de solution. L'idée en est due à nos deux traducteurs. En traduisant la première moitié du NT, ils ont utilisé la traduction littérale de « Fils de Dieu », à l'exemple de ce que l'on trouve dans la version traditionnelle en bambara et qui est solidement ancrée dans les Eglises de langue bambara ou dioula. Mais à ce moment-là, ils ont remarqué qu'elle véhiculait un message choquant pour les Dioulas. Les deux traducteurs suggèrent alors d'adopter, pour certains contextes où l'expression apparaît, la traduction : « Fils qui provient de la puissance de Dieu ». Cette traduction écarte d'emblée le malentendu suscité chez tous les musulmans par l'idée de procréation physique.

L'un de nos traducteurs est venu au Seigneur grâce à Jean 3.16. Il avait été tellement choqué d'entendre ce texte dire qu'Allah avait un fils qu'il était allé discuter avec le prédicateur. Celui-ci l'encouragea à lire Luc 1.35. Ce verset le convainquit que la venue de Jésus était due à la puissance de Dieu. Ainsi, la pierre d'achoppement fut écartée, ce qui permit au traducteur d'accepter Jésus-Christ.

On affirmera peut-être que cette conversion prouve que nous pouvons faire confiance au Saint-Esprit, qui peut éclairer les musulmans même au travers d'une traduction littérale. Cependant, cela s'est rarement produit depuis des siècles et des siècles. Alors, n'y aurait-il pas là un problème de communication et de traduction ? Ne pourrions-nous pas venir à bout de cette pierre d'achoppement en adaptant légèrement la métaphore « fils », de façon à tenir compte de la composante sémantique choquante de procréation qui lui est associée par erreur ?

4. Objections prévisibles

Je sais très bien que les objections à la solution proposée dans le précédent paragraphe viendront aussi bien des chrétiens que des musulmans.

4.1 Les objections chrétiennes prévisibles

Les chrétiens traditionalistes objecteront que ma proposition de traduction n'est pas « fidèle ». Mais est-ce qu'une traduction *littérale* est fidèle ? A travers les siècles, l'expression « Fils de Dieu » a été, en fait, mal comprise par beaucoup dans des groupes chrétiens traditionalistes. Beaucoup pensent à Dieu de façon trithéiste: le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Que dire des féministes qui considèrent les mots « Père » et « Fils », pris au sens littéral, comme sexistes ? Honnêtement, nous ne pouvons pas expurger la Bible de l'image centrale « Père/Fils » uniquement pour plaire aux féministes, ou à des chrétiens ou des musulmans en général. Un simple recensement montre à quel point la façon dont le NT nous révèle la divinité du Christ est essentielle: « Fils de Dieu » (44 fois), « Fils du Dieu vivant » (1 fois), « Fils du Dieu béni » (1 fois), « Fils du Très-Haut » (1 fois), « le Fils » (25 fois), « son Fils » (25 fois), « mon Fils » (7 fois), « ton Fils » (1 fois), « Père » (18 fois), « mon Père » (55 fois), « le Père » (78 fois), « son Père » (8 fois). Il n'est donc pas possible de renoncer à la métaphore « Père/Fils ». Cependant, je crois que nous pouvons accepter d'adapter la métaphore pour éviter une mauvaise compréhension. Toutefois, en tant que traducteurs en dioula, nous avons eu des problèmes en essayant de rendre l'expression autrement que de façon littérale. La version bambara utilise une traduction littérale de « Fils de Dieu ». C'est aussi ce qui a été fait dans le projet dioula parallèle, destiné au pays voisin, le Burkina-Faso ; la solution y est acceptable parce que l'auditoire visé est déjà chrétien. Des lecteurs de la Bible en bambara et des collègues missionnaires qui ont travaillé longtemps parmi les Dioulas ont l'habitude de cette traduction littérale (ou sont en train de s'y habituer). Pouvons-nous nous permettre de nous les mettre à dos ? D'un autre côté, ne devrions-nous pas faire une traduction qui soit comme un pont entre chrétiens et musulmans ? Mais comment le faire sans nous aliéner un

groupe ou l'autre, ou sans en être incompris ? (Peut-être serait-il préférable de réaliser deux traductions, une pour les musulmans et une pour les chrétiens !)

Notre choix sera probablement critiqué en tant que trop explicite. Mais si des traductions plus explicites sont recommandées pour l'expression « Fils de l'homme », alors pourquoi pas aussi pour l'expression « Fils de Dieu » ?

Encore une fois, on pourrait nous demander pourquoi nous nous préoccupons essentiellement d'une des composantes (relative à la naissance) de « Fils de Dieu » à l'exclusion des autres ? Pourquoi ne pas centrer l'attention plutôt sur le sens théologique de « Fils participant à la divinité » ? La raison en est que cela soulèverait le même problème que pour une traduction littérale ; ce serait également choquant sinon plus. Associer une personne à Dieu, dans une relation étroite, est un péché impardonnable (shirk) pour les musulmans. Cette idée a d'ailleurs provoqué chez les Juifs la réaction violente décrite dans Jean 5.18 et 19.7. Il en irait de même parmi les musulmans. Il est cependant intéressant de relever que Jésus n'a pas hésité à utiliser ce titre, en se faisant égal à Dieu. Pourquoi devrions-nous alors amoindrir le message dans nos traductions, en écartant le sens théologique de « Fils » comme « participant à la nature divine » ? A cette objection, nous répondons ceci : dans notre effort pour surmonter la fausse compréhension de « Fils de Dieu », nous n'avons pas à remplacer une pierre d'achoppement par une autre. D'ailleurs l'expression que nous proposons n'amoindrit pas le message, sa valeur étant éclairée par le contexte (comme dans Jean 19.7). Ce sont les contextes dans lesquels apparaît l'expression, ainsi que le témoignage de toute la Bible sur la « filiation » de Jésus, qui donnent à ce titre son véritable sens.

Les théologiens se demanderont peut-être si la traduction que nous avons choisie ne se rapproche pas du modalisme. Implique-t-elle que Jésus soit distinct de Dieu ? Mais cela ne peut pas être le cas dans la mesure où le Père est présenté comme la racine et la source de la divinité. Dans ce sens, le Fils est subordonné au Père. Il ne peut pas être question non plus d'arianisme dans la mesure où le Fils est présenté comme le Verbe éternel.

Il est nécessaire d'ajouter que la nature divine de notre Seigneur Jésus ne dépend pas de ce seul titre « Fils de Dieu ». Elle est plus facilement démontrée bibliquement : par d'autres expressions, comme par exemple les déclarations avec « Je suis » de l'évangile de Jean. D'autres textes christologiques essentiels sont ceux de 1 Jean 4.15 et 5.5. Ces versets peuvent déclencher un changement dans la pensée d'un musulman au sujet du sens du titre « Fils de Dieu ». Un autre verset présentant la relation entre le Père et le Fils d'une façon merveilleuse est Jean 3.16. Après avoir testé notre traduction de Jean 3.16 auprès de musulmans, nous avons découvert qu'elle était satisfaisante du point de vue de la communication, à condition que nous évitions le mot contesté « engendré » (traduction discutable, de toute façon ; voir l'anglais « his only begotten Son »). De plus, notre traduction de Luc 1.35 a été acceptée par les musulmans parce qu'elle communiquait, d'une manière précise, le fait de l'origine surnaturelle de Jésus.

4.2 Les objections musulmanes prévisibles

Les objections de la part des musulmans seront d'une autre sorte. Les musulmans ont porté contre les chrétiens l'accusation grave d'avoir délibérément falsifié le texte de l'Écriture (*tahrif-i-lafzi*). Ils diront que notre désir de « corriger » l'expression « Fils de Dieu » est la preuve que nos Saintes Écritures ont été falsifiées autrefois. De plus, nos versions divergentes ne le prouvent-elles pas suffisamment ?

A la première objection, nous pouvons répondre que des théologiens musulmans renommés (Bukhari et Sayyid Ahmad Khan) ont reconnu qu'il est impossible de prouver que les Écritures aient jamais été délibérément falsifiées. Quant à la deuxième objection, elle se fonde sur la conception musulmane de la révélation (*tanzil* = envoyé en bas) qui fait que le Coran est intraduisible ; à cela, nous pouvons répondre que l'hébreu et le grec ne sont pas des langues sacrées, que notre Dieu, celui de l'Incarnation, souhaite se faire comprendre dans les langues de tous les peuples. D'ailleurs, nous devons aussi remarquer qu'il existe actuellement dans le monde islamique une tendance à permettre la traduction du Coran dans les langues vernaculaires.

5. Conclusion

Certains ont décrit l'Islam comme une hérésie chrétienne. Dans l'Islam, de nombreux termes clés et des titres de Jésus ont été entièrement réinterprétés. Parmi ceux-ci, « Fils de Dieu » est celui qui a créé le plus grand problème de compréhension. Il est temps maintenant de réinterpréter et de corriger les réinterprétations !

Je propose donc que, pour notre contexte musulman, le titre « Fils de Dieu » soit rendu par « le Fils qui provient de la puissance de Dieu ». J'espère que cette proposition permettra de surmonter le problème de communication

par rapport aux musulmans. Je ne prétends pas que cet essai de solution soit la clé permettant de résoudre tous les problèmes de communication, dans notre projet ou ailleurs. Nous pouvons nous demander, en effet, si, en dernière analyse, la mauvaise interprétation de « Fils de Dieu » par les musulmans n'est pas d'abord un cas de conflit spirituel, un antagonisme profond entraînant le rejet du Sauveur, plutôt qu'un simple problème de communication.

Mais, comme cet article l'a montré, les musulmans ont donné un sens erroné au titre « Fils de Dieu ». Ce n'est que dans de rares cas que le Saint-Esprit a éclairé des musulmans, en leur faisant comprendre le vrai sens de cette expression et accepter Jésus comme « Fils de Dieu ». Même si notre proposition de traduction n'est pas la clé d'une percée spirituelle, elle peut être un point de départ permettant aux musulmans de commencer à comprendre que Jésus n'est pas « Fils de Dieu » dans un sens littéral, c'est-à-dire biologique. Une vraie percée spirituelle implique, bien sûr, beaucoup plus qu'une question de terminologie. Il faut toujours la grâce de Dieu pour qu'un être humain reconnaisse la divinité de Jésus-Christ. Ce que nous pouvons faire en tant que traducteurs et communicateurs du message biblique sensibles à la situation des récepteurs, c'est de corriger le message erroné ou négatif véhiculé par une traduction trop littérale ; autrement dit, nous pouvons faciliter la compréhension en offrant une traduction claire et compter sur Dieu pour le reste.

Ouvrages ou articles cités

- Berkhof, L. 1941. *Systematic Theology*. Grand Rapids : Eerdmans.
- Crossley, John. 1959. *Explaining the Gospel to Muslims*. London : United Society for Christian Literature.
- Finlay, Matt. 1979. « Jesus, Son of God - a Translation Problem: Some Further Comments. » *The Bible Translator* 30 :241-44.
- Glassman, Eugene H. 1982. « Bible Translations for Muslim Audiences. » *The Bible Translator* 33 439-45.
- Goerling, Fritz. 1988. « The Translation of 'Christ' and 'Messiah' into Jula. » *Notes on Translation* 2(2)2-15 (voir CTB 13 .8-17).
- Hayek, Michel. 1959. *Le Christ de l'Islam*. Paris: Editions du Seuil.
- Henning, Max, tr. 1960. *Der Koran*. Stuttgart: Philipp Reclam Jr.
- Henninger, Josef. 1951. *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten in: Koran*. Schöneck/Beckenried - Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft.
- Khoury, Adel-Theodore. 1968. « Die Christologie des Korans. » *ZMR* 52: 49-63.
- Kraft, Charles H. 1974. « Distinctive Religious Barriers to Outside Penetration. » *Media in Islamic Culture*, ed. Richard Shumaker, 166-69. Wheaton : International Christian Broadcasters.
- de Kuiper, Arie, and Barclay M. Newman, Jr. 1977. « Jesus, Son of God - a Translation Problem. » *The Bible Translator* 28 : 432-38.
- Lofthouse, W.F. 1931-32. « Fatherhood and Sonship in the Fourth Gospel. » *Expository Times* 43 : 442-48.
- M.B. 1989. « Jesus in 'Sirat Ul-Masih.' » *Seedbed* 4(3) : 34-41.
- Marshall, I.H. 1967. « The Divine Sonship of Jesus. » *Interpretation* 21 : 87-103.
- M.D. 1982. « Jesus Christ is not the Son of God. » (non publié).
- Nida, Eugene A. 1959. « Are We Really Monotheists? » *Practical Anthropology* 6: 49-54.
- Owen, David. 1987. *Project Sunrise Publication Report*. P.O. Box 561, Larnaca Cyprus.
- Parrinder, Geoffrey. 1977. *Jesus in the Qur'an*. New-York : Oxford University Press.
- Parshall, Phil. 1980. *New Paths in Muslim Evangelism : Evangelical Approaches to Contextualization*. Grand Rapids : Baker Book House.
- Parzany, Ulrich. 1968. *Jesus der Moslems - Jesus der Christen*. Wuppertal . Aussaat Verlag.
- Pörksen, Martin. 1964. *Jesus in der Bibel und in Koran*. Bad Salzflun : MBK-Verlag.
- R.D. 1984. « Where is Mrs. God ? - Alternatives to the Father and Son Metaphors. » (non publié).
- Schlörff, S.P. 1988. « Feedback on Project Sunrise (Sira) A Look at Dynamic Equivalence in an Islamic Context. » *Seedbed* 3(2) : 22-32.
- Schumann, Olaf. 1975. *Der Christus der Muslime*. Gütersloh Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Vos, Gerhardus. 1926. *The Self-disclosure of Jesus*. New-York: George H. Doran.
- Zwemer, Samuel M. 1912. *The Muslim Christ*. Edinburgh : Oliphant, Anderson and Ferrier.

2 Timothée 3.14-4.5: L'Écriture inspirée utile

Le professeur Henri Blocher est doyen de la Faculté de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine et vice-président de l'Alliance biblique universelle.

S'il ne se perd pas dans la nuit des temps, mon premier souvenir de la Bible s'enveloppe des brumes de l'enfance ! Il ne m'est donc pas difficile de m'identifier sympathiquement avec Timothée: dès l'âge le plus tendre, rappelle l'épître qu'on désigne en le nommant comme destinataire, il a fait connaissance avec les Ecrits sacrés (2 Tm 3.15) ; il a appris l'objet de sa foi de l'apôtre, sans doute, mais le *qui* du verset 14 (3.14) étant au pluriel dans l'original, on suppose à bon droit qu'il englobe les « institutrices » évoquées dans l'introduction: L'aïeule Lois et la mère de Timothée, Eunice (1.6). Cette pensée nous conduit à la première réponse de notre texte à la question du jour: «Quelle Bible pour quelle Eglise de l'an 2000 ? »

Quelle Bible ? Le legs qui lie les générations

L'évidence nous crève parfois les yeux, et nous ne la voyons plus : nous n'avons d'accès à l'Écriture que par le service, le labeur, le courage, les sacrifices de nos devanciers. L'Eglise de l'an 2000 n'a pas d'autre Bible à recevoir que la Bible de nos pères et de nos mères en la foi, la Bible portée par le long cortège de 2000 ans d'Eglise. Le souci marqué, dans les épîtres pastorales, de la transmission fidèle et du dépôt à garder (1.13s; 2.14 dans notre épître) nous signale qu'il n'y a pas là seulement une donnée et une contrainte de fait : nous héritons de ces écrits, ils ne pouvaient pas autrement parvenir jusqu'à nous. Il s'agit d'une exigence de la sagesse en vue du salut, un trait essentiel pour la Bible et pour l'Eglise. Notre temps de déracinement et de perte de la mémoire - et qui commence, par l'expérience du dessèchement qui en résulte, à redécouvrir le prix de ce qui lui manque - a besoin de cette Bible qui renoue le lien vital. Il serait immature de se laisser ici manipuler par la crainte du «conservatisme », et de ne pas faire valoir ce premier aspect de notre trésor scripturaire.

Quelle Bible ? La leçon de sobriété critique

Il n'est pas question, pour autant, de nous contenter d'une Bible de musée (si précieux pour la vie que puissent être aussi les musées !). Dans le contexte de l'épître, l'Écriture nous est recommandée comme l'antidote aux aberrations des derniers temps, comme le moyen et le modèle d'un sain discernement: Sois sobre ! (4.5). Quelle Bible pour l'an 2000 ? Celle qui donne l'intelligence des temps et la clairvoyance à l'heure de la crise. La crise finale n'est pas précisément, dans la perspective de notre texte, celle de la fin du XXe siècle. Les derniers jours difficiles commencent dès l'époque apostolique, et les hérétiques annoncés et dénoncés sont les gnostiques ou protognostiques que la 1re épître de Jean décrit comme les « antichrists ». Mais nous perdrons beaucoup à négliger la pertinence de ces versets aujourd'hui : notre époque fait partie de l'économie des derniers temps, au sens biblique, au cours desquels le danger majeur pour l'Eglise est la singerie du message, le faux christianisme, la *Mimikri Kirche* selon la forte expression de Karl Barth (*Dogmatique*, IV,3*, tr. fr. par Fernand RYSER, Genève, Labor & Fides, 1972, p. 293). Impossible de l'ignorer, alors qu'on approche, avec l'an 2000, la dernière année du deuxième millénaire. La description de l'épître s'accorde étrangement avec des symptômes observables multitude de maîtres rivalisant dans la remise en question, fascination pour le « mythe » (4.4b), succès des idées seulement parce qu'elles plaisent - s'il en a toujours été ainsi à quelque degré, la publicité omniprésente, avec l'éducation à rebours qu'elle dispense, augmente encore le phénomène.

Quelle Bible ? La lettre émise par l'Esprit Saint

Si l'Écriture résiste aux entraînements qui désorientent les esprits, c'est qu'elle procède d'un autre Esprit. Notre texte contient une affirmation majeure sur la genèse des Ecrits sacrés : *Toute Écriture est inspirée de Dieu* (3.16). Cette traduction paraît préférable : *Toute Écriture* - c'est-à-dire toute partie des Ecritures, plutôt que «toute l'Écriture » (mais la différence est faible) - *est inspirée et utile*, plutôt que « toute Écriture, (étant) inspirée, est utile » (l'autre option envisageable). Le point principal concerne le mot traduit *inspirée de Dieu*, (*theopneustos*). Il n'a pas le flou et le vague de notre usage courant du terme « inspiration » ; il signifie

strictement « déi-spirée », émise par le Souffle divin, autant dire « Parole de Dieu » conformément à l'équation fréquente dans le reste de l'Écriture. La Bible pour l'Église de l'an 2000, c'est la Parole de Dieu, le Témoignage issu de l'œuvre de son Esprit. Les Églises, pour la plus grande part de leur histoire, avant que s'élèvent des contestations modernes, ont confessé semblablement cette vérité. Saint Grégoire le Grand, dictant sa *Lettre 31*, à Théodore, s'écrie : « Qu'est-ce que l'Écriture, sinon une missive de Dieu tout-puissant à sa créature ?... Connais le cœur de Dieu par les paroles de Dieu » (comme cité et traduit par Hélène BLIGNIERES & Paul HARDY, Paris, Cerf, 1971, p. 278). Et Calvin n'est pas moins net, dans son commentaire de notre passage : « C'est le principe, qui discerne notre religion de toutes autres : à savoir que nous savons que Dieu a parlé à nous, et sommes certainement assurés que les Prophètes n'ont pas parlé de leur propre sens : mais comme organes et instrumens du S. Esprit, qu'ils ont seulement annoncé ce qu'ils avoyent reçu d'en haut. (...) Voilà le premier membre, que telle révérence que nous portons à Dieu, est due aussi à l'Écriture, pource qu'elle est procédée de luy seul, et n'a rien de l'homme meslé avec soy » (*Commentaires sur le Nouveau Testament, IV*, Paris, Meyrueis, 1855, pp. 300s). Ne nous méprenons pas sur le sens de Calvin, lui qui fit valoir si brillamment la philologie des humanistes au service de l'Écriture ! Il n'est pas indifférent que Dieu ait parlé *par des hommes*; il le fallait pour que sa Parole nous atteignit vraiment, et le mystère de l'inspiration se greffe sur celui de l'Incarnation. C'est toujours le même Esprit qui joint l'humain et le divin, qui préside au commencement humain du Fils de Dieu dans le sein de la Vierge Marie et qui donne à des hommes de parler pleinement de la part de Dieu. Que toute Écriture soit *theopneustos* fonde doublement son utilité : parce qu'elle est ainsi authentiquement Parole de Dieu parce qu'elle est ainsi authentiquement parole humaine.

Quelle Bible ? Le livre de notre formation complète

Utilité ! Telle est la pointe de l'exhortation apostolique. La Bible qu'il faut à l'Église de l'an 2000, c'est la Bible dont elle usera. C'est ici la vérité du moment subjectif, de l'appropriation ou application. Calvin enchaîne, dans le commentaire que nous venons de citer, en réprimandant les « garnemens » qui se complaisent en vaines spéculations et subtilités frivoles. La maxime fameuse de Bengel est toujours à propos : « Applique-toi tout entier au texte ; applique-toi le texte tout entier ! » Nous nous comportons trop souvent comme ces clochards dont on découvre à leur mort qu'ils étaient milliardaires : détenteurs du trésor des Écritures, nous traînons une misère spirituelle absurde autant qu'ingrate... Profiter de la richesse, de l'utilité scripturaire, c'est recevoir la formation qu'elle dispense, c'est se laisser façonner selon son modèle normatif. Les collectionneurs de chiasmes bibliques découvriront avec délices la double symétrie de la phrase explicative de l'apôtre : les quatre verbes qui indiquent quelle est l'utilité de l'Écriture inspirée se disposent selon les axes de la foi et de la pratique d'une part, des modalités positives et négatives d'autre part.

- | | | | |
|-----------------|---|-----------------|---|
| (1) * enseigner | + | (3) # redresser | - |
| (2) * réfuter | - | (4) # éduquer | + |

L'Écriture apprend à croire en enseignant le vrai et en réfutant le faux ; elle apprend à vivre en redressant ce qui manque de droiture et en éduquant dans la justice. (Sur le chiasme, Terence P. MCGONIGAL, « "Every Scripture Is Inspired" : An Exegesis of 2 Timothy 3.16-17 », *Studia Biblica et Theologica*, 8 (1978) p. 58.) Cette symétrie est au service du souci de formation complète, équilibrée. Le terme du verset 17 (3.17) souvent rendu « adapté » (*artios*) semble bien posséder cette nuance : Philon d'Alexandrie peut l'employer pour le nombre pair contrasté, pour son équilibre, avec le nombre impair (Ceslas SPICQ, *Les Épîtres pastorales*, 11, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1969⁴, p.789). Qui saura dire l'actualité de cette préoccupation, alors que les tendances de la chrétienté se caractérisent tant par leur unilatéralité, par la stridence des accentuations et des revendications particulières ? Le grand philologue qu'est Ceslas Spicq résume bien la portée de notre texte : « Pour former un homme de Dieu, il n'y a que la Parole de Dieu » ; « l'homme de Dieu est avant tout l'homme de la Bible » (*ibid.*, pp. 786 et 790). L'homme de Dieu est sans doute d'abord le ministre (voir 1 Tm 6.17), mais il ne faudrait pas lire ici de restriction cléricale, non plus que sexiste (« homme » est le terme générique, qui englobe hommes et femmes). C'est la vocation de tout disciple de Jésus-Christ de croire et de vivre en homme ou femme de Dieu.

L'invitation, donc, s'adresse à tous, que nous relaient les Pères, que nous prêche saint Jean Chrysostome: « Imitons ces marins : nous avons échappé depuis peu à la tempête, au fracas et aux vagues, jetons l'ancre dans la lecture des Écritures comme en un havre de paix. Car c'est un port tranquille, une muraille infrangible, une tour inébranlable, une gloire inamissible, une arme invulnérable, une sérénité immarcescible, un délice perpétuel - tout ce qu'on peut dire de meilleur - que la fréquentation des Écritures divines » (*Homélie sur le psaume 48*, cité par ALONSO-SCHOEKEL, p. 355 ri. 65, traduit par nos soins).

Quelle Bible pour l'Eglise de l'an 2000 ? La Bible sûre et pure, transmise une fois pour toutes et de génération en génération ! La Bible que l'Eglise lira assidûment, pour garder le cap dans le tourbillon des tentations dernières ! La Bible par laquelle l'Eglise se laissera former, informer, réformer, transformer, car sa vérité est celle de l'Esprit.

Quel usage de la Bible l'Eglise catholique veut-elle promouvoir pour l'ensemble de ses fidèles ?

Mgr Pierre Duprey est secrétaire du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens.

Pour répondre à cette question, je tenterai non pas de me laisser aller à des considérations personnelles, mais bien de commenter ce que la Constitution conciliaire sur la Révélation divine, *Dei Verbum*, dit à ce sujet. J'utiliserai à cette fin son préambule et son chapitre VI, « De la sainte Ecriture dans la vie de l'Eglise ». Je crois que c'est la meilleure manière de répondre de façon autorisée à votre question sur l'intention de l'Eglise catholique en ce domaine.

En lisant ces textes, je me limiterai à la perspective que vous m'avez donnée et je résisterai à la tentation d'en expliciter d'autres aspects. D'autre part, j'essaierai d'indiquer les grandes lignes de l'action que l'Eglise a poursuivie depuis le Concile pour commencer à réaliser ces orientations. Il me semble que cette action apporte une lumière indispensable permettant de répondre plus concrètement à votre question.

Attitude de l'Eglise face à la Parole de Dieu

« Religieusement à l'écoute de la Parole de Dieu et la proclamant avec assurance, le saint Concile obéit aux paroles de saint Jean qui dit: "Nous vous annonçons la vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous est apparue : ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous ; quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ., (I Jn 1.2-3) »

L'attitude fondamentale de l'Eglise est une écoute religieuse de la Parole de Dieu. Cette écoute est la condition préalable, permanente de la proclamation qui est au coeur de sa mission (cf. Mt 28.19-20). Elle doit continuellement écouter dans la docilité, dans l'obéissance de la foi (Rm 1.5), dans l'obéissance au Christ (2 Co 10.5), dans l'obéissance à la vérité (I Pi 1.22). Ce n'est qu'ainsi qu'elle pourra annoncer cette Parole de Dieu avec assurance à l'exemple de Jésus (Jn 7.26 ; 16.25 ; 18.20) et des apôtres (Ac 2.29 ; 4.13,29 ; 28.31). Cette écoute est aussi la condition de la fidélité de cette proclamation à ce qui a été transmis une fois pour toutes (cf. Jude 3). La continuelle confrontation à la Parole permet de renouveler et d'approfondir cette fidélité. Je voudrais rappeler ici le fait que durant le Concile du Vatican, chaque matin, après la célébration de l'eucharistie, le livre des Evangiles était solennellement intronisé au centre et au dessus de l'assemblée. Cet acte exprimait éloquemment ce que le préambule affirme. Ecouter pour proclamer la vérité dans toutes ses exigences, aujourd'hui comme hier, comme demain, jusqu'à ce qu'Il vienne, mais toujours dans la nouveauté de l'Esprit répondant aux circonstances changeantes de l'histoire du monde et permettant que cette vérité soit faite par le peuple de Dieu, dans la vie du peuple de Dieu.

La citation de la première lettre de Jean (1.2-3) donne le sens, le but, la raison d'être de cette écoute et de cette proclamation : participer à la vie éternelle qui nous est révélée en Jésus-Christ, être en communion avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ et, en conséquence, être en communion les uns avec les autres. Le préambule s'achève en affirmant que cette proclamation du salut doit se faire au monde entier « afin qu'en entendant il croie, qu'en croyant il espère, qu'en espérant il aime ».

Je me suis attardé sur ce préambule car il exprime très exactement l'attitude de l'Eglise vis-à-vis de la Parole de Dieu et donc ce qui devrait être celle de chacun des fidèles selon ses possibilités et ses dons.

Importance des Ecritures

Dans le chapitre VI, le Concile va détailler cette affirmation générale. Ce chapitre commence par un paragraphe sur la vénération des Ecritures dans l'Eglise: « L'Eglise a toujours vénéré les Ecritures divines, comme (elle vénère) le Corps lui-même du Seigneur, puisque, surtout dans la sainte liturgie, elle ne cesse de prendre et de présenter aux fidèles le pain de vie, de la table (qui est aussi bien celle) de la Parole de Dieu que (celle) du Corps du Christ. »

Le Concile reprend ici une idée de la tradition latine depuis Jérôme et Augustin jusqu'à « L'imitation de Jésus-Christ ». De la table de la Parole et de la table du Corps eucharistique, c'est l'unique pain de vie qui est communiqué. Au-delà de l'image de la tradition latine, c'est au chapitre VI de l'évangile de Jean qu'il faut nous référer. On peut ensuite affirmer que les Ecritures, conjointement avec la sainte Tradition, sont la règle suprême de sa foi « puisque inspirées par Dieu et consignées par écrit une fois pour toutes, elles communiquent immuablement la Parole de Dieu lui-même, et font résonner dans les paroles des prophètes et des apôtres la voix de l'Esprit Saint ». Dans son commentaire de ce passage, le professeur Ratzinger a souligné que, dans sa concision, cette phrase donne la raison pour laquelle l'Ecriture possède d'une manière spécifique la qualité de règle : en tant qu'entité clairement délimitée, elle demeure inaltérable et indestructible en elle-même et demande que constamment on se mesure à elle¹. L'Ecriture, conjointement avec la Tradition de l'Eglise, est règle objective de la foi ; mais inspirée et établie une fois pour toutes, elle exerce cette fonction de façon toute particulière et unique. Elle doit donc nourrir et guider toute la prédication et la religion chrétienne. « Pour tous les fils de l'Eglise elle est solidité de la foi, nourriture de l'âme, source pure et éternelle de vie spirituelle. »

Communication des Ecritures et leur appropriation

Si telle est l'importance des Ecritures, tout doit être fait pour en faciliter l'accès aux fidèles dans leurs langues. Cet immense effort, qui est loin d'être fini, pourra être poursuivi en collaboration avec nos autres frères chrétiens. On pose ici la possibilité de texte commun, ce qui est d'une immense importance œcuménique. Dans certains pays, en 1972 encore, catholiques et protestants utilisaient des traductions dans lesquelles des notions fondamentales, comme Eglise, Christ, rédemption, etc. étaient rendues par des termes différents. Comment les fidèles nouvellement convertis auraient-ils pu avoir la conscience d'appartenir au même peuple des rachetés ? La traduction commune, comme l'écrit le professeur Ratzinger, ouvre la porte à une lecture et à une compréhension communes. Cet encouragement à la collaboration dans la traduction est une invitation à relire la Bible ensemble en vue de notre situation chrétienne contemporaine, une invitation à comprendre ensemble la Parole de Dieu. Il y a dans cette invitation « un événement théologique de grande signification »².

Aussitôt après on affirme que « l'Eglise, épouse du Verbe incarné (*Sponsa Verbi incarnati*) enseignée par l'Esprit Saint, s'efforce de parvenir à une intelligence chaque jour plus profonde des Saintes Ecritures afin de nourrir sans cesse ses fils des paroles divines qui illuminent les esprits, affermissent les volontés, enflamment les cœurs pour l'amour de Dieu » (n. 23).

L'étude de la Sainte Ecriture doit être l'âme de la théologie. Elle est avec la Tradition son fondement éternel. La théologie s'y fortifie très fermement, s'y rajeunit sans cesse en scrutant sous la lumière de la foi la vérité tout entière contenue dans le mystère du Christ. La prédication, la catéchèse et toute l'instruction chrétienne doivent s'en nourrir et en tirer leur force (n. 24).

Le n. 16 du Décret sur la formation des prêtres reprend ces affirmations en les précisant : dans la formation théologique, il faut d'abord présenter les grands thèmes bibliques. Il faut habituer les futurs prédicateurs et catéchètes à penser en catégories bibliques. Ce n'est qu'ainsi qu'ils pourront acquérir progressivement « le sens du Christ » et le communiquer. Il faut rappeler ici que la Constitution sur la liturgie souligne que l'homélie fait partie de la liturgie elle-même et que le célébrant a la grave obligation de l'assurer.

Etude poussée de l'Ecriture et une familiarité venant d'une lecture assidue et priante, sont les conditions d'une authentique prédication. Le Concile cite ici saint Amboise : « est un vain prédicateur de la Parole de Dieu à l'extérieur, celui qui ne l'écoute pas en son intérieur. » « La mission des prédicateurs est de faire pénétrer l'Ecriture comme réponse aux problèmes de foi et aux besoins vitaux de leurs auditeurs. Cela requiert non pas une exégèse contraignante, mais une saisie intérieure du mystère de la foi qui est caché dans l'Ecriture et qui vaut

1. *Commentary on the documents of Vatican II*, edited by Herbert Vorgrimler, Vol. III (London 1968), p. 264. Voir aussi Alois Grillmeier en *La Révélation divine*, Tome II (Paris 1968), pp. 435-460.

2. Id. pp. 265-266. 3. Aloïs Grillmeier, op. cit., p. 456.

pour tous les temps. »³ Mais ce sont tous les fidèles qui sont exhortés à une fréquente lecture des Ecritures, car comme le dit saint Jérôme, « Ignorer les Ecritures c'est ignorer le Christ ». La lecture doit être accompagnée de l'oraison pour que s'établisse ce dialogue entre Dieu et l'homme qui est la raison profonde de la révélation (n. 25). En ce paragraphe la lecture de la Bible est placée au centre de la vie chrétienne. C'est ainsi que le trésor de la révélation pourra emplir de plus en plus le cœur des fidèles (n. 26).

Ce qui est visé ici c'est un recentrage sur l'Ecriture des études théologiques, de la prédication, de la catéchèse, de la piété personnelle et communautaire. Un tel recentrage entraîne aussi, à ces divers niveaux de la vie de l'Eglise, un décantage. En tout ce chapitre VI, en effet, « l'Ecriture considérée en regard de la tradition constitue une instance critique qui doit empêcher la tradition de partir à l'aventure »⁴.

Comment ne pas penser ici aux deux conditions de l'engagement œcuménique selon le Concile : la conversion du cœur et le renouveau de l'Eglise. C'est-à-dire être comme personne et comme communauté entièrement sous la domination de l'Evangile. Cela n'est jamais fait mais doit toujours se faire. C'est la réforme permanente dont l'Eglise a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre (cf. *Unitatis Redintegratio*, n. 6). Conversion et renouveau sont inséparables l'un de l'autre comme ils le sont de l'étude et de la méditation de l'Ecriture : « que serait un renouveau qui n'aboutirait pas à un affermissement de la foi, à une plus grande ferveur de la charité, à une plus grande certitude de l'espérance » ; que serait un renouveau qui ne viserait pas à « ce témoignage commun, un et varié, décidé et persuasif, d'une foi humblement sûre d'elle-même, jaillissant en amour et rayonnant d'espérance que l'Esprit demande avant tout aux Eglises aujourd'hui »⁵.

Qu'a fait l'Eglise catholique pour réaliser ces orientations du Concile ?

1. La *réforme liturgique* a été fondamentalement une réorganisation de la proclamation de l'Ecriture.

(A) Dans les lectionnaires de la liturgie eucharistique

a) Les dimanches et fêtes, la liturgie comporte trois lectures, une de l'Ancien Testament, une des Actes, des Epîtres ou de l'Apocalypse, et une des évangiles. Ces lectures dominicales sont organisées sur un cycle de trois ans.

b) Les jours de semaine, la liturgie a deux lectures, une de l'évangile et une prise des autres livres de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament. Ce cycle est réparti sur deux ans.

Dans ces deux cycles, la première lecture est suivie d'un psaume responsorial qui veut aider à la méditation de l'Ecriture qui vient d'être lue.

(B) L'office divin est formé fondamentalement des psaumes et des lectures bibliques. Le psautier est prié entièrement en un cycle de 4 semaines et les lectures de l'Ecriture sont actuellement réparties sur un cycle annuel et accompagnées chaque jour d'une lecture patristique. On est en train d'achever une lecture plus extensive de la Bible sur un cycle de deux ans. Le choix des lectures patristiques est un long et délicat travail qui demandera encore un an ou deux pour être terminé. Dans cette nouvelle édition de la prière des heures, on rétablira les anciennes « oraisons psalmiques » qui, à la fin de chaque psaume, résument brièvement la prière du psaume à la lumière du Christ. Cet office divin renouvelé, qui est une réussite incontestée de la réforme liturgique, constitue un instrument privilégié pour recentrer sur l'Ecriture la prière des prêtres, des religieux, des religieuses et des laïcs.

2. Les *éditions de la Bible* en diverses langues se sont multipliées. Puisque nous sommes en milieu francophone, comment ne pas signaler particulièrement la Traduction œcuménique de la Bible (TOB). Les introductions aux différents livres me semblent particulièrement réussies et les notes peuvent aider grandement les lecteurs à comprendre le texte, à prier sur la parole, à progresser dans ce **dialogue entre Dieu et l'homme** dont parle saint Irénée: « Nous lui parlons quand nous le prions ; nous l'écoutons quand nous lisons les oracles divins »⁶.

3. Une *Fédération biblique catholique* a été créée. Son but originel était la collaboration avec les sociétés bibliques dans la traduction et la diffusion de la Bible. C'est en commun avec les sociétés bibliques qu'ont été préparées les « Directives concernant la coopération interconfessionnelle dans la traduction de la Bible ». A la date de 1990, 160 traductions communes totales ou partielles avaient été achevées. En septembre 1988, 170 étaient en chantier.

4. Idem, p. 455.

5. Paul VI, Discours du 26 octobre 1967 lors de la prière à Saint-Pierre avec le Patriarche Athénagoras.
6. *Contre les Hérésies* IV, 32,1, cité en *Dei Verbum* n. 25.

Maintenant, son but s'élargit à l'apostolat biblique en vue de rendre réellement la Parole de Dieu accessible à tous. Elle anime notamment des centres pour la formation biblique ou le recyclage biblique de ceux et celles qui sont engagés dans l'activité pastorale. Elle organise également des rencontres interdiocésaines ou internationales dans ce même but. Elle est répandue maintenant dans les cinq continents avec des sections très actives. Sa prochaine assemblée en juillet à Bogota rassemble 120 délégués.

Il est aussi significatif que le nouveau directoire œcuménique qui est maintenant dans sa phase finale de préparation, aura quatre numéros sur le travail commun concernant la Bible.

4. Il faudrait mentionner aussi les nombreuses *revues ou publications* dont le but est d'initier les fidèles à une lecture fructueuse des Ecritures, à les introduire dans une mentalité biblique. Pour citer encore un ouvrage en langue française, le Vocabulaire de Théologie biblique est souvent un point de départ utile pour la préparation de la prédication, mais il est aussi utilisé par nombre de laïcs qui sont soucieux d'approfondir leur dialogue avec Dieu dans une oraison quotidienne nourrie de la parole. Les traductions arabe, grecque et russe de cet ouvrage ont été très bien accueillies dans les milieux orthodoxes et on est en train de préparer une nouvelle édition en grec et en russe, la première étant maintenant épuisée.

Le nombre de *cercles bibliques* et des cercles de prière est aussi très significatif. La pastorale biblique est une préoccupation des conférences épiscopales. Par exemple, la conférence des évêques catholiques de Yougoslavie a décidé, le 6 mai dernier, que le Carême 1991 serait consacré à la pastorale biblique. A cette fin, ils demandent la collaboration des Instituts bibliques, des Instituts liturgiques et des Instituts pour la spiritualité. Ils insistent sur la préparation du clergé dans ce domaine et demandent que l'on rende possible l'acquisition des Saintes Ecritures et leur lecture par le plus grand nombre de fidèles.

Conclusion

Je crois qu'il est clair que l'Eglise catholique désire que le plus grand nombre de ses fidèles aient un contact direct, continu, avec les Saintes Ecritures. C'est une condition de la solidité de leur foi, qui y trouve sa nourriture. Elle est soucieuse d'aider les fidèles à comprendre l'Ecriture en actualisant aujourd'hui une tradition dans laquelle s'expriment vingt siècles de réflexion et de prière. Elle espère que l'Ecriture deviendra toujours plus le fondement, la source et l'âme de la théologie et de toute l'activité pastorale et qu'elle le sera aussi pour la vie de foi de tous et de chacun. L'Eglise catholique croit aussi que l'étude, la traduction et la diffusion des Saintes Ecritures faites en collaboration priante avec nos frères chrétiens, ouvre une voie lumineuse vers l'unité que nous cherchons et que le Seigneur veut pour les siens. Elle pense que cette familiarité sans cesse renouvelée avec la Parole de Dieu est la meilleure condition de la conversion du cœur et d'un authentique renouveau de la communion ecclésiale sans lesquels il n'y a pas de réel progrès œcuménique. Elle pense enfin que la présentation des Ecritures aux non-chrétiens est un moyen de leur faire rencontrer Jésus-Christ, ne serait-ce, pour commencer, que par la frange de son vêtement (cf. Mc 6.56) et de les orienter vers ce dialogue avec Dieu, qui est la condition du salut.

Dominique Barthélemy

Comment l'Eglise à venir a-t-elle à lire son Ancien Testament ?

Le professeur Barthélemy, O.P., de l'Université de Fribourg (Suisse), est responsable de l'édition de la critique textuelle de l'Ancien Testament (Alliance biblique universelle).

En deux mots, je voudrais retracer l'expérience qui a été faite jusqu'ici par le Comité « Texte hébreu de l'Ancien Testament » de l'Alliance biblique universelle, dont je fais partie depuis 20 ans maintenant. Ce Comité a travaillé de 1969 à 1979. Il comptait alors six membres. Aujourd'hui, il ne reste plus qu'un petit comité d'édition composé d'un luthérien de Tübingen, d'un calviniste hollandais et d'un presbytérien californien. Nous essaierons de faire le

bilan du travail que le Comité Texte a accompli sur le texte hébreu de l'Ancien Testament, et de dégager les perspectives d'avenir. En effet, nous étions chargés de préparer une version révisée de la Biblia Hebraica Stuttgartensia, qui est elle-même issue de la Bible de Kittel. Cette version révisée devrait, de réédition en réédition, poursuivre sa carrière pendant un certain nombre d'années encore. Mais nous devons aussi mettre sur pied un projet d'édition du texte hébraïque comportant un autre type d'apparat critique.

Au cours de mon exposé, j'évoquerai successivement trois problèmes :

-Problème de la critique de la critique de l'A.T. (Comment la critique a-t-elle fonctionné depuis 150 ans ? Où en est-on maintenant ?)

-Problème des divergences entre Eglise orientale et Eglise occidentale à propos du texte de l'A.T. et manière de les surmonter.

-Problème des divergences entre catholiques et protestants et moyens de les surmonter.

1. Critique du fonctionnement de la critique textuelle depuis 150 ans

Cela fait en effet à peu près 150 ans que l'on essaie de corriger le texte hébreu de la Bible, pour retrouver, à travers divers témoins - par exemple, la traduction grecque des Septante, le Targum, la Bible syriaque, ou bien la Vulgate - un état original moins corrompu. On trouve dans de nombreuses Bibles récentes, notamment dans la T.O.B., dans la Bible de Jérusalem, dans la New English Bible, ou dans la Revised Standard Version, des notes indiquant une correction parce que le texte hébreu est soit corrompu, soit inintelligible. 5 000 difficultés du texte hébreu avaient ainsi été recensées et soumises à notre Comité. Nous les avons examinées une par une. Nous avons ainsi été amenés à prendre 5 000 décisions. Le Comité a consacré à ce travail un mois par an, l'été, pendant dix ans. A quoi est-on arrivé maintenant, pratiquement ? Eh bien, la conclusion qui se dégage de ce travail est qu'il apparaît de plus en plus vain de vouloir retrouver un texte original. On trouvera peut-être cette conclusion sceptique. Certains jugent même qu'elle reflète un point de vue conservateur. En fait, trois raisons l'ont motivée : Premièrement, les difficultés du texte hébreu sont très anciennes. La découverte des manuscrits de la mer Morte nous a amenés à conclure que, très souvent, au I^{er} ou au II^e siècle avant Jésus-Christ, en tout cas certainement au IV^e siècle de notre ère - l'époque de la Vulgate - le texte hébreu présentait déjà presque toutes les grosses difficultés qui nous arrêtent actuellement. Les critiques se sont beaucoup servi de la Septante, la vieille traduction grecque faite par les Juifs, pour essayer de corriger, lorsqu'elle semblait plus claire, des passages difficiles du texte hébreu. On se rend compte maintenant de plus en plus que les traductions les plus anciennes avaient déjà bien souvent « facilité » un texte difficile qui présentait presque les mêmes aspérités que notre texte actuel. Pourquoi ? Parce que, lorsqu'on traduit, il faut « faire clair ». Eh bien, ce qui vaut pour nos traducteurs actuels qui me demandent toujours des solutions à l'égard des difficultés du texte, cela valait déjà avant Jésus-Christ pour les Juifs de langue grecque qui essayaient de traduire. Aujourd'hui, nous avons moins confiance que nos prédécesseurs dans les solutions proposées par les versions anciennes.

Deuxièmement, le texte hébreu a connu des « accidents » textuels, des reconstructions sur la base de ces accidents, et de nouveaux accidents - sans compter encore quelques retouches. Comment traiter cet ensemble ? Où va-t-on fixer ce qu'est, par exemple, le texte original ? Je donne un exemple de ces mouvements textuels qui ont eu lieu. Nous avons tous dans notre Bible d'un côté les livres des Rois, de l'autre côté les livres des Chroniques. En passant des Rois aux Chroniques, les péripécies communes ont subi un certain nombre d'accidents textuels. Il y a eu également des corrections voulues ainsi que des ajouts et des omissions considérables, portant sur des péripécies entières. Voilà pourtant un cas clair où nous disposons de deux formes, reconnues comme Ecriture(s) Sainte(s) par toutes les confessions, et qui se distinguent l'une de l'autre par une histoire extrêmement tourmentée. Or la même chose s'est produite pour d'autres livres, avec la différence que nous n'en avons pas deux qui aient été « homologués » simultanément comme Ecriture Sainte au sein de la même collection, comme ce fut le cas pour les Rois et les Chroniques. Pour beaucoup de livres on peut cependant déceler autant d'épisodes successifs qui distinguent les unes des autres leurs principales traditions textuelles anciennes.

Nous nous demandons alors : Où est l'original ? Dans l'exemple cité, la réponse est facile. Nous reconnaissons comme originaux l'original des Rois et l'original des Chroniques, quoique le second soit, pour une large part, dérivé du premier. Mais en d'autres cas, ce sera beaucoup plus difficile à déterminer.

Troisièmement, la tentative de remonter à l'original apparaît de plus en plus vaine depuis que se développe, en particulier aux Etats-Unis, un courant appelé « critique canonique », qui vise à analyser le statut de canon qui

caractérise les livres de la Sainte Ecriture. Cela nous a amenés à un certain nombre de nuances nouvelles. Pendant un siècle et demi, les critiques ont travaillé sur le texte de l'A.T. comme on aurait travaillé, en principe du moins, sur un texte littéraire profane. On se disait: «Remontons à l'original », comme s'il s'agissait d'une tâche clairement définie. Mais justement, la Bible n'est pas tout à fait comparable à des textes littéraires profanes. En effet, l'original d'un texte littéraire profane, c'est la dernière édition publiée du vivant de l'auteur. Mais dans le cas de l'Ecriture Sainte, c'est beaucoup plus complexe. Que voudrait dire « du vivant de l'auteur » ? Evidemment, la réponse différera selon que l'on considère que l'auteur c'est Esaïe ou que c'est le Saint-Esprit. Or « du vivant du Saint-Esprit », cela devient difficile à déterminer. Maintenant, il faut bien comprendre - et c'est ce qui fait l'intérêt de la critique canonique - qu'il faut critiquer la Bible non pas seulement en tant qu'œuvre littéraire, mais en tant qu'œuvre canonique, c'est-à-dire œuvre lue comme Ecriture Sainte par un peuple qui croit qu'elle vient de son Dieu et de l'Esprit de son Dieu. Ceci soulève des questions. Par exemple : quel est l'original de la *thôra* ? Question délicate. Aucun exégète faisant usage de la critique historique n'entendra dater cet original du moment de la mort de Moïse. Personne, à part quelques fondamentalistes, qui se sentiraient tenus de marcher en fermant les yeux, n'admettra que la *thôra*, c'est ce que Moïse a légué et a placé dans l'arche de l'Alliance.

Nous pouvons par contre admettre que ce que nous avons comme *thôra*, c'est ce qui a été promulgué par Esdras, à titre de loi de Moïse, valable pour la province juive de l'Empire perse. C'est donc peut-être ça l'original ? Mais alors le mot « original » prend un sens très spécial, parce que tout le monde admettra que c'est en réalité un résultat, je dirais final, d'un long développement.

Si nous voulons remonter aux origines, nous risquons même de trouver des épopées païennes. Par exemple il est évident que le récit du déluge a d'abord existé sur des tablettes mésopotamiennes, avant d'exister dans une Bible qu'on puisse appeler israélite. Jusqu'où faudra-t-il alors remonter dans le temps ? Voilà l'élément délicat, difficile. Dans ce cas-là, nous devons admettre que l'original se situe plutôt du côté de ce que j'appellerais une édition canonique. Par édition canonique, je veux dire une édition promulguée, stabilisée, et obtenant de ce fait valeur normative pour la suite de l'histoire du peuple.

Voilà la critique que l'on doit faire de la critique textuelle, telle qu'elle a fonctionné jusqu'ici. Je pense que tous les membres de notre Comité souscriraient à ce que je viens de vous expliquer. Maintenant je vais passer aux deuxième et troisième points, et sur ces points je ne parle pas tout seul, en ce sens que depuis un mois environ nous avons des séminaires avec le Professeur Samuel Amsler. Aussi ai-je l'espoir de vous présenter autre chose qu'une vue exclusivement catholique.

2. Ce qui divise les Eglises d'Orient et d'Occident

L'Eglise d'Orient lit traditionnellement sa Bible, son A.T., en grec, dans la version des Septante, ou dans des traductions en d'autres langues réalisées à partir de la Septante. L'Eglise d'Occident - déjà avant la Réforme et, depuis celle-ci, aussi bien les catholiques que les protestants - entend se rattacher directement au texte hébraïque sans passer par cette traduction grecque qui avait été faite pour le Pentateuque au cours du III^e siècle av. J.C., et pour les autres livres entre cette date et le I^{er} siècle ap. J.C. L'Eglise d'Occident entend se fonder immédiatement sur le texte hébreu, à travers des traductions faites directement à partir de l'hébreu par des lettrés au XVI^e siècle, ou à travers la Vulgate, traduction latine réalisée à la fin du IV^e siècle par ce prêtre audacieux que fut Jérôme. Si l'Occident se rattache au texte hébreu, les Eglises orientales se rattachent au texte de la Septante, la seule exception étant les Eglises syriaques qui - se trouvant dans l'empire sassanide, c'est-à-dire hors de l'empire byzantin - disposaient d'une Bible traduite directement de l'hébreu en syriaque. Mais, en plusieurs régions, celle-ci a été ensuite retouchée à partir de la Septante. Quant aux Eglises copte, éthiopienne, arménienne ou géorgienne, elles ont en main des « filles de la Septante » ou parfois des croisements issus de celle-ci et de la Bible syriaque.

Pour ce qui est de l'A.T., il y a donc une division entre la tradition des Eglises d'Orient et celle des Eglises d'Occident. Comment cette division peut-elle être surmontée ? Le moyen nous en sera donné à partir du moment où nous aurons clairement conclu, grâce à la critique canonique, qu'il ne faut pas privilégier l'état initial, une espèce d'original qui nous permettrait de remonter à la racine, mais les états canoniques, c'est-à-dire les états promulgués qui ont fonctionné comme Ecritures Saintes pour des secteurs importants du peuple de Dieu. Il s'agit là, le plus souvent, d'éditions imposées par une autorité qui a travaillé éventuellement à éliminer d'autres formes qu'elle estimait moins autorisées. Puisque c'est probablement ainsi que s'est stabilisé le texte biblique, il nous faut privilégier les états canoniques principaux. Or nous avons deux états canoniques. C'est la Septante d'un côté, et le texte massorétique de l'autre. Ce sont les deux grands états canoniques, c'est-à-dire ceux où l'Ecriture Sainte a fonctionné comme telle - et sans se référer à d'autres formes textuelles - pour de très grands secteurs du peuple de Dieu.

Pendant ses trois premiers siècles, en effet, l'Eglise n'a lu l'Ancien Testament que dans la version des Septante. Nous, Occidentaux, ne devrions jamais l'oublier. Ce fut une erreur des lettrés catholiques et protestants du XVIIe siècle de croire que l'Eglise avait d'abord lu directement la Bible des Juifs en hébreu. Or, cela n'a pratiquement pas été le cas. Peut-être les judéo-chrétiens ont-ils lu l'Ancien Testament en hébreu, mais ils ont disparu dans la répression des premières grandes révoltes juives de 70 et de 135. Dans la première moitié du IIIe siècle, le plus grand lettré chrétien de l'époque, Origène, s'est rendu compte de la situation exacte, c'est-à-dire que cette Septante, dont on avait imaginé qu'elle était une traduction miraculeusement fidèle du texte hébreu, ne l'était pas exactement, mais offrait de très notables divergences par rapport au texte hébreu que lisaient les Juifs de l'époque. Or, qu'a-t-il fait ? Premièrement, il a posé qu'on ne pouvait pas mettre en cause l'authenticité d'un texte que l'Eglise avait reconnu comme valable pendant quatre siècles. A son correspondant, Jules l'Africain, qui lui opposait comme seule authentique la Bible hébraïque, il répondait: « Est-ce que la Providence, en donnant à toutes les Eglises un moyen de se construire dans les Saintes Ecritures, ne se serait pas souciée de ceux qui ont été rachetés à grand prix et pour qui Christ est mort, lui que Dieu, qui est l'amour, n'a pas épargné, bien qu'il fût son Fils, mais qu'il a livré pour nous tous" (Rm 8.32), afin de nous donner avec lui toutes les grâces. » Donc, la Septante est authentique, c'est pour Origène l'affirmation de base.

Deuxièmement, les chrétiens ont toujours pensé que la Septante, c'est-à-dire la Bible de l'Eglise, devait s'enraciner dans la Bible hébraïque. Tout ce qu'on pourra faire comme enracinement dans la Bible hébraïque sera donc forcément chose positive. C'est pourquoi est parfaitement fondée l'initiative de Jérôme, qui, de façon fort audacieuse, se met à retraduire la Bible - ce sera la Vulgate - à partir de l'hébreu des Rabbins, dans la langue vulgaire de son époque, qui était le latin. L'Eglise n'a-t-elle pas toujours reconnu que c'est des Juifs qu'elle avait reçu son Ancien Testament ? Nous aboutissons ainsi inévitablement à une position qui est celle de saint Augustin vers la fin de sa vie, et qui malheureusement n'a jamais encore pu s'imposer ni dans les perspectives de la Réforme, ni non plus, il faut le dire, dans les perspectives de l'Eglise latine qui tenait fort à sa Vulgate. C'est normal que l'Esprit Saint ait dit certaines choses par les auteurs juifs écrivant en hébreu, il est normal également qu'il ait dit d'autres choses par les Septante, Juifs eux aussi et qui avaient à faire passer le message dans la civilisation grecque. Ces deux choses que dit l'Esprit sont complémentaires, et doivent être écoutées de façon simultanée.

L'Eglise devrait être ainsi amenée à lire deux états de la même Bible. Deux raisons devraient l'y pousser. Premièrement, comme je l'ai dit, nous avons de moins en moins d'espoir, et nous estimons même que c'est un point de vue faux, de remonter à un original qui serait ce qui est sorti de la bouche du prophète et qui serait seul authentique. Deuxièmement, si l'on admet que ce qui est authentique, ce sont des états canoniques valant pour une partie importante du peuple de Dieu, cela entraîne presque nécessairement pour des chrétiens d'esprit œcuménique une pluralité des formes canoniques de la Bible. Voilà un point très important à mon avis, et auquel on ne peut échapper, ni d'un point de vue théologique ni d'un point de vue critique.

Je dois dire tout de suite que les Sociétés bibliques (protestantes) ont beaucoup évolué. Aujourd'hui, même la Société biblique écossaise accepte de financer des Bibles comprenant les livres deutérocannoniques, ce qui lui était interdit depuis le début du siècle dernier. Par ailleurs, la Bible diffusée par la Société biblique grecque (avec l'aide de la *Deutsche Bibelstiftung*) est la Septante. Alors, à partir du moment où une Société biblique diffuse la Septante comme Bible dans un pays, j'estime qu'il y a un pas très important de franchi, un pas qui s'est fait tout spontanément, et c'est une affaire de bon sens quand on s'intéresse à la Grèce, mais qui a des implications de principe qui méritent d'être développées.

Nous devons en effet nous engager résolument dans le sens d'une pluralité des formes canoniques si nous voulons dépasser cette opposition entre Orient et Occident en ce qui concerne l'A.T. Il suffit pour cela que les Occidentaux se rendent mieux compte que la Septante a été la Bible de l'Eglise, la seule qui a régné sur elle pendant trois siècles, et que les Orientaux se rendent mieux compte que l'intention de l'Eglise a toujours été de recevoir sa Bible des mains d'Israël, et que par là même, tous les chrétiens capables d'un suffisant dépaysement culturel ont toujours aspiré à se ré-enraciner dans la Bible juive lue en hébreu, et lue à la manière dont savent la lire ceux qui l'ont toujours eue comme Bible à l'intérieur d'Israël. Même si les lectures que font les Juifs de la Bible paraissent étranges aux chrétiens, elles ne doivent pas leur être étrangères. Ce double regard sur la Bible vaut pour les Orientaux comme il vaut pour les Occidentaux. Certes, il y a eu deux dominantes qui pendant longtemps ont été vécues presque comme exclusives l'une de l'autre, mais qui ne doivent plus l'être. Autrement dit : la Septante ne doit plus rester une sorte de monument ruiné où l'on vient prendre de belles pierres pour réparer telle ou telle brèche d'un texte hébreu considéré comme corrompu. C'est pourquoi l'édition commentée de la Septante, entreprise en France sur l'initiative de Mme Harl, me paraît essentielle. J'ai eu l'occasion de participer à la présentation de cette traduction à l'Ecole Normale de Paris, rue d'Ulm. Avant la guerre, des cours

sur la Septante donnés à l'Ecole Normale, cela aurait été impensable, mais maintenant cela va de soi. Ce n'est pas non plus un hasard si ce sont les Editions du Cerf qui patronnent actuellement cette traduction commentée de la Septante visant à la situer dans son contexte culturel et religieux, ce qui lui donne son vrai relief. Cette édition présentera aussi la lecture que les Pères ont faite de la Septante, ainsi que la lecture juive de Philon d'Alexandrie.

On comprend pourquoi les Editions du Cerf se sont engagées dans ce projet - elles diffusent déjà deux Bibles traduites sur l'hébreu, la Bible de Jérusalem et la Traduction Œcuménique, et elles éditent aussi la collection des Sources Chrétiennes, qui offre toutes les œuvres des Pères de l'Eglise ainsi que celles de Philon d'Alexandrie. La Septante, qui se trouve au confluent de ces deux traditions, ne pouvait donc pas manquer à leur catalogue. C'est pourquoi je les ai encouragées à se lancer dans cette nouvelle aventure. Alors que la Septante est en train de reprendre sa figure authentique, il est permis de penser que le texte hébreu a intérêt, lui aussi, à garder ce que j'appellerais sa figure authentique, c'est-à-dire, en gros, la Bible que Paul lisait aux pieds de Gamaliel. Si donc nous prenons comme but d'essayer de reconstituer, pour l'éditer, la Bible que Paul lisait aux pieds de Gamaliel, et d'un autre côté la Septante telle qu'elle circulait dans les Eglises fondées peu après dans les pays de langue grecque, nous aurons à ce moment-là une Bible sous deux formes qui méritent autant notre respect et notre vénération. Et nous allons, je pense, dans ce sens-là.

3. La coupure entre catholiques et protestants face à l'A.T. et la façon de la surmonter

Il s'agit ici de voir comment dépasser la cassure entre protestants et catholiques, et cette fois-ci, j'entends spécialement les catholiques occidentaux. Je place une grande espérance dans le fait que, les uns et les autres, nous admettons de plus en plus maintenant que le texte biblique est inséparable d'une tradition exégétique. Toute lecture de la Bible suppose une exégèse. Pas seulement parce qu'on vénère telle tradition dogmatique, mais parce que la tradition, souvent, est antérieure à l'apparition du texte lui-même. A partir du moment où une phrase suscitant un attachement sacré de la part d'une communauté croyante est répétée dans cette communauté parce qu'elle voit dans son contenu un trésor à ne pas perdre, à partir de ce moment-là commence à se développer une tradition. C'est ainsi qu'on ne s'est résigné à mettre la *thôra* par écrit que lorsque cela est apparu nécessaire à sa conservation, après la chute du Royaume du Nord. Par ailleurs, la réforme de Josias nécessita aussi un texte univoque. Pendant l'exil, des groupes de prêtres rassemblèrent par écrit leurs traditions, de peur qu'elles ne se perdent. Puis Esdras se rendit compte de la chance énorme qui s'offrait du fait que l'empereur des Perses était disposé à reconnaître la loi de Moïse comme loi gouvernant sa province juive. Il joua cette carte, sans hésiter. Une fois mis par écrit, le contenu de ce dépôt traditionnel se stabilisa, du fait de la promulgation officielle. Mais cet écrit ne remplaça pas la tradition ; une tradition continua toujours d'exister à côté de l'écrit, et le plus souvent comme une tradition herméneutique.

Il existait en effet des manières que l'on estimait authentiques d'interpréter cet écrit, et ces manières se maintinrent dans la communauté croyante en même temps que l'écrit se transmettait. Jamais le peuple de Dieu n'a eu une Bible qui soit une réalité isolable. En fait, cette Bible a toujours été transmise par une communauté croyante en même temps que son interprétation. Ceci est très important. Si l'on admet donc que la tradition est la racine de la rédaction de certaines parties de la Bible, comme les textes juridiques du Pentateuque, cela ne vaut pas pour tous les livres ; car il est évident que si des hommes comme Amos, ou comme Jérémie, ont dû mettre par écrit leurs oracles, ce fut surtout parce qu'ils étaient interdits de prédication à l'endroit où ils avaient pourtant reçu mission de prêcher: Jérémie dans le temple de Jérusalem, Amos dans le sanctuaire de Béthel. Ils mirent alors leurs oracles par écrit pour que d'autres les lisent et puissent les proclamer à leur place. Mais dans ce domaine, ce qui vaut pour un livre ne vaut pas nécessairement pour tel autre livre.

Si l'on admet que tout texte juridique ou prophétique est inséparable d'une tradition d'interprétation, cela a pour conséquence que nous aurons intérêt à nous réapproprier les traditions d'interprétation patristiques et juives. En ce qui concerne ces dernières, j'insisterai très particulièrement sur le moment où s'est fixé le texte massorétique, c'est-à-dire au Xe siècle parmi des Juifs arabophones de Tibériade. On s'attachera surtout aux traditions d'interprétation des consonnes, voyelles et accents des exégètes contemporains de ceux qui fixèrent définitivement la vocalisation de la « massore » du texte. Il est essentiel pour nous de savoir comment ces gens comprenaient et lisaient ce texte, car cette tradition de lecture fait partie du texte.

4. Communiquer la Bible

En conclusion, la tâche qui s'impose à nous est de communiquer la Bible, dans la perspective que nous ouvrent les traditions de lecture de ceux qui en ont été les dépositaires. Cette tâche se situe à différents niveaux de communication nettement distincts, et c'est peut-être une grâce de notre temps de prendre conscience clairement de ce fait, et d'avoir les moyens techniques de sauver ces distinctions de niveaux, ce qui n'a pas été le cas à toutes

les époques. D'abord, édition critique des textes, c'est-à-dire du texte hébreu et du texte grec, en essayant de remonter au meilleur état des grandes formes canoniques. J'ai pris comme repère pour l'hébreu le texte lu par Paul aux pieds de Gamaliel. Pour le Pentateuque grec, le texte que Philon d'Alexandrie lisait offrirait une bonne base. Et pour les autres livres de la Bible grecque, en gros ce qu'on lisait dans l'Eglise d'Alexandrie et dans l'Eglise d'Antioche, parce qu'il y a deux formes qui n'ont jamais été pleinement unifiées. Au niveau de l'édition du texte, on a donc intérêt à les garder dans leur originalité.

S'il s'agit ensuite d'aider les traducteurs d'aujourd'hui, rappelons qu'il existe différents niveaux de traduction. Est-ce que je traduis la Bible pour qu'elle soit lue et travaillée dans des cercles bibliques ? Si c'est le cas, je traduirai assez littéralement et joindrai éventuellement à ma traduction des notes visant à éclairer telle phrase un peu chaotique, un peu difficile. A l'inverse, si je me décide à faire une phrase plus directement intelligible, une note de littéralité sera requise en bas de page. Une Bible de cette espèce me semble requérir aussi des aides de lecture, notes explicatives et introductions, au moins dans tout le domaine que j'appellerais encyclopédique, c'est-à-dire des connaissances historiques, sociologiques, etc., qui permettent de comprendre le contenu littéral du texte. J'admets volontiers qu'on a intérêt à ne pas faire entrer dans cette annotation trop de distinctions entre les exégèses confessionnelles. En tout cas, il sera souhaitable de réaliser une Bible commune, même si, comme c'est le cas dans certaines notes de la TOB, on dit que la tradition protestante interprète comme ceci, la tradition catholique comme cela. Si l'on se limite aux cas où ces différences d'interprétation ont été au cours des siècles des pommes de discorde ou bien des sources d'inspiration particulières, on peut le mentionner. Mais qu'il s'agisse d'une Bible que puissent porter ensemble aussi bien des protestants que des catholiques. Et j'ajoute : des chrétiens qui voudront de bonne foi accéder au contenu du texte, car les cercles bibliques n'ont pas d'autre but que cela. Il y aura des Bibles en langage courant, qui sont elles aussi nécessaires. Ce qui rend un langage plus ou moins « courant », c'est moins la richesse du vocabulaire que la complexité de la syntaxe. On se rend compte de plus en plus que les Bibles en langage courant doivent surtout avoir des syntaxes limpides. C'est beaucoup plus important que d'avoir un vocabulaire un peu plus étriqué. Une syntaxe aussi proche que possible de la langue quotidienne, telle que les lecteurs la parlent, voilà l'essentiel, si l'on veut qu'elle soit très largement comprise. Ensuite, une Bible pour lectures liturgiques, ou si vous préférez, des leçons pour lectures liturgiques. Ce qui caractérise ce type de traduction, c'est qu'il faut qu'en une seule audition, on ait accès au sens. Tout texte imprimé offre à l'audition des risques de confusion entre homonymes, confusions auxquelles on échappe en contrôlant l'orthographe du mot. Or une lecture liturgique n'offre pas ce recours. Il faut que le texte soit compréhensible dès la première audition, pour offrir une base ensuite à l'homélie. On a donc besoin d'une Bible traduite en vue de la lecture à voix haute.

J'ajoute enfin le besoin de sélections où prévaudra la traduction par équivalences dynamiques ; celles-ci se fondant sur une comparaison globale entre les moyens dont dispose la langue telle qu'elle est aujourd'hui parlée, et ceux dont disposait la langue de l'auteur, telle qu'il l'écrivait. Il s'agit de comparer tout un clavier linguistique à tout un autre clavier, et cela sans craindre d'innover. Cela n'est pas dangereux, dans la mesure où nous aurons toujours à côté une traduction qui se veut littérale, et qui sera la Bible de travail sur laquelle on étudie. Ces deux niveaux me paraissent même nécessaires. On fera jouer l'équivalence dynamique plus spécialement dans les traductions en langage courant et dans les sélections. Si l'on maintient donc ces niveaux complémentaires de communication - ce qui est très important à mon avis -, à ce moment-là on pourra vraiment actualiser la Bible. Parce que, quand on dit « traduire la Bible », ce n'est qu'une partie du travail. Il s'agit d'actualiser la Bible, que l'Écriture Sainte puisse parler aujourd'hui avec exactement le même impact que la Parole de Dieu doit avoir, du fait même que l'Esprit Saint en est lui-même le porteur parmi les hommes. Voilà pourquoi il est nécessaire d'être à l'écoute des traditions de lecture -, il faut suffisamment écouter ceux qui lisent, les confusions qu'ils font, ce qui au contraire les inspire, ce qui les touche vraiment, et j'ajoute, il faut être à l'écoute également des expériences d'actualisation de l'Évangile en notre temps.

Cela ne veut pas dire que nous avons à déformer la Bible en fonction de cela, mais il faut que nous connaissions les composantes du langage croyant. Le langage croyant ne s'exprime pas seulement parmi les lecteurs d'Écritures Saintes, il s'exprime parmi tous ceux qui sont engagés au service de l'Évangile ; et c'est bien dans ce langage croyant, et non pas dans un « patois de Canaan » déphasé, qu'il s'agit de faire passer la Bible. C'est nécessaire pour la rendre réellement présente dans ce qui est vraiment la langue de notre culture, de notre époque et - oui ! de notre foi. Or il faut qu'elle soit sans cesse présente de cette manière, et cela à partir de ses différents grands états canoniques. C'est ainsi que je conclurai. Ce travail est assez large, et il ne s'agit pas de limiter les tâches que l'Esprit suggère au peuple des lecteurs. Il y a du travail pour tout le monde.

La diffusion de la Bible dans une Eglise en croissance

Le pasteur Jean P. Boyer, qui a été secrétaire général de la Société biblique française de 1975 à 1991, a effectué de nombreuses missions en Afrique francophone pour l'Alliance biblique universelle.

En Europe occidentale, il est communément admis que nous vivons dans une société sécularisée où l'Eglise voit chaque année le nombre de ses membres diminuer.

En France, pour ne parler que de mon pays, selon certaines statistiques, les catholiques représentaient en 1900, 97% de la population, en 1980, 76,4% et en l'an 2000, ils ne seront sans doute plus que 68,5%. Si nous incluons l'ensemble des chrétiens (catholiques, orthodoxes, protestants), en 1900, ils représentaient 99,3% de la population, en 1980, 80%, et en l'an 2000, le chiffre tombera certainement à 72%, soit une chute de 27%. La pratique religieuse est modeste. Moins de 20% de la population dite « chrétienne » participe effectivement aux célébrations de l'Eglise. Le nombre des ordinations dans l'Eglise catholique en France voisinait 800 en 1948. En 1978, ce chiffre est tombé autour de 100, pour remonter légèrement : 106 en 1987, 139 en 1988 et 140 en 1989. Dans l'Eglise réformée de France, la crise pastorale est notoire : 14% des paroisses sont sans pasteur.

La situation en Afrique est totalement différente. Selon David Barrett, le spécialiste en statistiques sur le christianisme dans le monde, sur le continent africain, il y avait en 1900, 9% de chrétiens, en 1985, plus de 45% et il y en aura sans doute en l'an 2000 près de 50%. La croissance de l'Eglise en Afrique depuis 50 ans est remarquable. Certes, les religions traditionnelles (animistes) rassemblent encore un pourcentage non négligeable de la population, mais le christianisme est, semble-t-il, réellement implanté en terre d'Afrique. L'Afrique est aujourd'hui largement christianisée, certains diraient un peu à la manière de l'Europe sous Charlemagne, mais elle est christianisée. Encore faut-il qu'elle soit maintenant évangélisée, ce qui me semble impossible sans la Bible. « L'Eglise se sent fortement engagée dans la double tâche d'évangéliser le monde et de réévangéliser nos chrétiens » (Jean-Paul II, 25 mai 1987). « L'Ecriture Sainte doit être l'âme de l'évangélisation » (Puebla, Amérique latine, déclaration des évêques).

Dans une Eglise d'Afrique en croissance, la diffusion de la Bible doit viser à :

- Instruire les pasteurs et prêtres, religieux, catéchistes, etc. en vue de les former dans leur ministère de prédicateurs, enseignants et témoins.
- Edifier les Eglises locales en encourageant l'écoute communautaire et personnelle de la Parole de Dieu.
- Favoriser l'évangélisation des non-chrétiens en offrant des éditions bibliques faciles à diffuser auprès du grand public.

Si l'instruction des enseignants chrétiens demande seulement des moyens financiers pour mettre à leur disposition les Bibles dont ils ont besoin (en particulier des Bibles d'étude), les deux autres buts - édifier l'Eglise locale et favoriser l'évangélisation des non-chrétiens - exigent de faire face à **quatre grands défis** : l'analphabétisme, la multiplicité des langues ou dialectes, la pauvreté et le poids du passé.

L'analphabétisme : Selon l'Unesco, 30% de la population mondiale, soit plus d'un milliard d'êtres humains, est analphabète. Dans les pays africains, c'est souvent plus de 50% de la population qui ne sait ni lire ni écrire. C'est le cas au Zaïre, alors que ce pays compte officiellement 95% de chrétiens. Au Cameroun, les analphabètes représentent 35% de la population, alors qu'ils représentent encore 47% à Madagascar, 59% en Côte d'Ivoire, 90% au Sénégal et 95% au Burkina Faso. Ces chiffres sont éloquentes surtout si l'on sait que beaucoup de ceux qui ont appris à lire lisent avec difficulté. A quoi sert-il de multiplier les distributions de Bibles si ces dernières ne peuvent pas être lues ? Ne risque-t-on pas de faire de la Bible, non le livre qui communique une parole qui

change la vie - la Parole de Dieu - mais une nouvelle idole que l'on possède fièrement ou jalousement dans sa case ? Chaque jour, je reçois à mon bureau de la part d'Africains écrivant un français malhabile des demandes de Bibles. Chacun veut sa Bible. Je m'en réjouis, mais je voudrais être sûr que la Bible sera vraiment lue. A mon sens, l'Alliance biblique universelle doit publier des textes bibliques faciles à lire et aisément compréhensibles pour ceux qui, ne sachant pas lire, en entendent la lecture, soit grâce à des amis, soit par l'utilisation de cassettes audio et vidéo. Ces dernières techniques mériteraient sans doute d'être développées et mieux exploitées, comme elles le sont en Asie, pour faire face au même genre de situation.

Le second défi en Afrique est la **multiplicité des langues ou dialectes**. Quelques exemples : au Zaïre, si le français est la langue officielle, il existe en outre 4 langues nationales (le kituba, le kiswahili, le lingala et le tshiluba) mais aussi 400 autres langues ou dialectes. Seulement 76 de ces langues disposent actuellement de la traduction d'au moins un livre de la Bible. Au Cameroun, la situation est pratiquement identique : à côté des langues de communication, français (75%) et anglais (25%), il y a 200 langues ou dialectes dont 38 uniquement possèdent au moins un livre de la Bible. En Côte d'Ivoire, on compte 60 ethnies. A côté du français, il y a 2 langues de communication : le baoulé et le dioula. Dans seulement 23 langues, il existe au moins un livre de la Bible. En bref, disons qu'aujourd'hui en Afrique nous disposons généralement de traductions de la Bible ou du Nouveau Testament dans les langues comportant plus d'un million de locuteurs ; mais de nombreuses ethnies ne possèdent pas de traduction de la Bible dans leur dialecte. Les catéchistes, les prêtres et les pasteurs traduisent eux-mêmes à partir de la langue de communication (le français ou l'anglais) ou d'une langue nationale (par exemple le lingala au Zaïre). Participant à l'Assemblée générale de l'Alliance biblique du Cameroun en décembre 1989, j'ai entendu l'intervenant, le Père Jean-Marc Ela, souligner l'intérêt de raconter la Bible. Raconter la Bible, disait-il, répond tout à fait à la culture africaine du conteur. J'ai approuvé, mais encore faut-il que le conteur ait lui-même lu la Bible dans une langue qu'il comprenne ! Le père Chiffot, l'artisan de la Bible de Jérusalem, aimait rappeler que Charles Péguy regrettait de ne pas pouvoir lire l'Ancien Testament en hébreu, mais qu'il ajoutait : « J'ai des amis qui l'entendent et je les entends l'entendre. » Bien sûr, l'Alliance biblique universelle souhaite que chacun puisse entendre dans sa langue maternelle la Parole de Dieu. Elle entreprend actuellement la traduction des Saintes Ecritures dans plusieurs centaines de langues en Afrique. L'Association Wycliffe complète cette immense tâche en se chargeant des langues minoritaires dont les locuteurs sont peu nombreux et parmi lesquels le christianisme n'est pas encore implanté.

Le troisième défi, c'est **la pauvreté**. Il est inutile ici de rappeler les drames économiques que connaissent les pays africains. Je me bornerai à souligner la pauvreté en livres. Même les prêtres et les pasteurs, qui sont des privilégiés par rapport au reste de la population (privilégiés par la culture et la dignité qui s'attachent à leur ministère), ne possèdent généralement que très peu de livres. Un souvenir : l'an dernier, j'étais à Goma au Zaïre et je visitais le studio d'un jeune homme âgé d'une vingtaine d'années, instituteur à l'école primaire protestante de Goma. Dans sa chambre, il y avait à peine une dizaine de livres et seulement un Nouveau Testament. Quelques jours plus tard, je me suis rendu au Gabon, à Lambaréné. Un adolescent, élève du collège catholique, m'a fait visiter sa case. Chez lui, je n'ai vu aucun livre, pas de Bible. Je lui ai offert un Nouveau Testament. Cette pauvreté en livres est générale, aussi bien au Sénégal, en Guinée, qu'à Madagascar, où le désir de constituer des bibliothèques dans les paroisses est grand. Même les bibliothèques des séminaires et des facultés de théologie sont, faute de moyens financiers, modestes. Nous devons donc persévérer à subventionner largement la diffusion de la Bible. L'année dernière, j'étais à Ouagadougou, au Burkina Faso. Le dimanche, lors du culte dans la principale église pentecôtiste, j'ai adressé quelques mots et me suis présenté comme pasteur de l'Eglise réformée travaillant au service de l'Alliance biblique universelle. Le lendemain matin, sur le chemin du bureau de la Société biblique, deux pasteurs africains m'attendaient. Ils étaient eux-mêmes pasteurs de l'Eglise réformée de Kongoussi, venus visiter un collègue malade à l'hôpital de Ouagadougou. Or apprenant ma présence, ils venaient me supplier d'offrir des Bibles en français pour les responsables de leur Eglise. Heureusement, des Bibles en français courant venaient d'arriver à Ouagadougou et j'ai pu leur en faire donner une cinquantaine d'exemplaires. Quelle joie pour eux et pour moi ! Je me suis alors rappelé cette parole du pasteur Hugo Lautenbach de Zurich qui, envoyant un don à une Eglise d'Afrique de la part de ses collègues, écrivait : « Nous partageons notre abondance en échange de votre intercession pour nos Eglises qui, riches en argent, sont pauvres en foi. » Rappelons que l'AORB en France et le Fonds TOB en Suisse ont envoyé gratuitement, en automne 1989, 5 000 Bibles TOB avec notes intégrales à l'intention des bibliothèques des séminaires, instituts et facultés de théologie catholiques et protestants des pays francophones en difficultés économiques. Puis-je ici exhorter les chrétiens occidentaux, aujourd'hui prêts à aider leurs frères des pays de l'Est, à ne pas ralentir pour autant leurs efforts envers leurs frères chrétiens d'Afrique ?

Le **poids du passé** est un quatrième défi : Il ne faut pas ignorer que lorsque nous diffusons la Bible en Afrique, nous le faisons dans un continent qui a connu le colonialisme et surtout dans un milieu où les traditions ancestrales sont encore très fortes. Poids de la famille, polygamie, culte des morts et mur des ethnies sont des

réalités que nous ne pouvons pas négliger. Mon ami, le pasteur Fritz Fontus, aujourd'hui pasteur de la principale Eglise baptiste de Port-au-Prince, en Haïti, longtemps au service de l'Alliance biblique universelle à Abidjan puis à Nairobi, dans un livret en voie de publication, répond à ceux qui disent que la Bible est un livre conçu par des Blancs pour des Blancs, et une exportation du colonialisme. Il montre au contraire que la Bible a été rédigée par des auteurs dont la culture avait de grandes affinités avec celle des Africains. Il souligne en particulier la proximité de la culture du monde de l'Ancien Testament et de la culture africaine. L'Africain, affirme-t-il, ne doit donc pas craindre de perdre son identité culturelle en lisant la Bible. Je comprends que Fritz Fontus, pour engager à lire la Bible, invite à une lecture africaine. Toutefois, il y a le risque, si la lecture de la Bible est faite sans l'aide de la tradition chrétienne (celle des Pères de l'Eglise ou des Réformateurs), de favoriser la naissance d'Eglises dites indépendantes. Ces dernières sont très nombreuses aujourd'hui en Afrique. David Barret en a dénombré près de 3 000. Je me réjouis de ce surgissement de communautés se réclamant de la Bible, néanmoins cette multiplicité de ce que les protestants appellent « dénominations » me préoccupe. La diffusion en Afrique de Bibles « nues », c'est-à-dire des Bibles sans notes ni commentaires (exemple : la Bible Segond 1910), doit être faite avec prudence, à moins que le pasteur initie les heureux possesseurs de ces Bibles à en faire une lecture chrétienne. Au Zaïre, à Kikwit (ville située à environ 400 km de Kinshasa), je me rappelle avoir passé une bonne matinée avec le jeune responsable de la Ligue pour la lecture de la Bible, m'efforçant de lui faire comprendre le sens des premiers chapitres du livre de la Genèse. En décembre 1989, j'étais à Maroua, au nord du Cameroun, où dans le bulletin du Diocèse catholique « En avant », je pus lire à propos d'un camp dit des « vocations » : « Cela s'est passé du 12 au 16 juillet. Nous étions 54 jeunes garçons, venant de tous les coins du diocèse. Les paroles des Pères nous ont beaucoup aidés. Nous avons surtout retenu les paroles de Mgr de Bemon. Il nous a appris à mieux prier, à savoir prendre du temps pour prier. On peut prendre un texte d'Evangile, le lire doucement et faire silence dans notre cœur. On va alors mieux connaître Jésus. » Pour apprendre à lire la Bible, la présence d'un catéchiste chrétien me paraît indispensable. Or, le nombre des fidèles augmente, mais les enseignants, catéchistes, prêtres ou pasteurs sont encore peu nombreux et parfois manquent de formation. Je ne veux pas multiplier les chiffres statistiques ; néanmoins, voici la situation de l'Eglise catholique au Cameroun. D'abord notons sa belle croissance : en 1915, 42 000 catholiques pour une population de près de 2 200 000 personnes, soit 1,9% de la population en 1985, près de 3 millions de catholiques, soit 26% de la population. Mais il y a un souci : le peu de prêtres africains. Il y avait en 1915, 25 prêtres étrangers et aucun prêtre africain, et en 1985, 508 prêtres étrangers et seulement 381 prêtres africains. Vu cette situation, je comprends que nos frères catholiques hésitent à diffuser des éditions bibliques sans notes et introductions. Ils craignent que faute d'enseignants, le lecteur encore imprégné de culture africaine ne sache discerner la bonne coutume de la mauvaise et soit amené à des interprétations fantaisistes. Permettez-moi une anecdote. C'est le pasteur Ulrich Fick, ancien Secrétaire général de l'Alliance biblique universelle, qui la raconta il y a quelques années. Visitant en Afrique un institut ou collège biblique, il observe avec intérêt que l'esplanade face à l'entrée principale a été transformée en un magnifique champ cultivé. Toutefois, que voit-il à sa grande surprise au centre du champ, un fétiche ! Il demande une explication. Le chef cuisinier lui répond : « Pour nourrir nos élèves, nous avons décidé de mettre en culture l'esplanade. Mais voilà, nos jeunes avaient l'habitude d'y jouer au ballon. Impossible de faire respecter nos cultures. L'idée m'est alors venue de mettre un fétiche. Depuis, je suis tranquille. Personne ne se risque à piétiner le champ. » Cette anecdote illustre la réalité du poids des traditions africaines. Peut-être comprendrions-nous mieux l'utilité de munir les Bibles diffusées en Afrique de notes et d'introductions rédigées par des biblistes conscients de l'environnement culturel africain. Dans le même souci, sans doute faudrait-il multiplier l'organisation de séminaires bibliques en vue de convaincre pasteurs et prêtres que les nouvelles et différentes traductions, loin de se concurrencer, s'adressent à des lecteurs à différents niveaux de culture, permettant à tous de connaître la puissance de l'Evangile.

La diffusion biblique se heurte enfin, dans plusieurs pays, au **choc de l'islam**. Mgr Robert Sarah, archevêque de Conakry, me disait il y a quelques semaines, quels efforts font actuellement les musulmans pour construire en Guinée des centres islamiques. Il en est de même au Rwanda et au Cameroun. Au Sénégal, la communauté islamique édifie à Dakar un centre où peuvent être accueillis des milliers de congressistes musulmans. Ce n'est donc pas exagéré de parler du choc de l'islam, tout en observant qu'en Afrique noire, il y a des conversions de l'islam au christianisme. Il y en a au Burkina Faso, dans le nord de la Côte d'Ivoire et dans le nord du Cameroun. Or, la meilleure façon pour l'Eglise d'affirmer sa foi, c'est de la faire Bible en main. Alors que le Coran doit être lu en arabe, la Bible peut l'être dans la langue de chaque peuple. C'est là, pardonnez-moi cette image, « une force de frappe » que les disciples de Jésus ont à utiliser, non pour contraindre, mais pour convaincre. Ajoutons que les Bibles à diffuser dans les pays à majorité ou à importante minorité islamique devraient être munies de notes conçues dans le souci de répondre aux questions des lecteurs musulmans.

Il me faut conclure. J'aimerais résumer quelques propositions très pratiques

- Pour la formation des pasteurs, prêtres, étudiants en théologie et catéchistes, nous devons offrir à un prix largement subventionné des Bibles d'étude. (Nous avons parlé de l'initiative de l'AORB avec la TOB. N'oublions pas l'effort de nos frères catholiques de Verbum Bible avec la Bible de Jérusalem. Nous disposerons, en outre bientôt, d'une « Bible à la Colombe » avec références, notes et introductions à chaque livre biblique.)
- L'étude du Nouveau Testament grec devrait être encouragée (un Nouveau Testament interlinéaire grec/français est en préparation et des dictionnaires grec/français du Nouveau Testament existent). De même, nous devrions favoriser l'initiation à l'hébreu biblique (diffusion du nouveau dictionnaire hébreu/français, de Philippe Reymond). Il faudrait aussi offrir des dictionnaires encyclopédiques de la Bible, des concordances, etc. et organiser des séminaires bibliques pour enseignants.
- Pour édifier l'Eglise, nous devons développer les éditions de textes bibliques pour lecteurs débutants (en français fondamental pour les pays francophones). C'est, je le rappelle, à la demande de la Conférence épiscopale des Etats de l'Ouest africain que la traduction en français fondamental a été entreprise. Est déjà disponible un volume contenant les 4 Evangiles et les Actes des apôtres.
- Pourquoi ne pas familiariser les élèves des collèges à la lecture de la Bible par la promotion de Bibles en langage courant ?
- Après consultation et à la demande expresse de l'Eglise, nous devons poursuivre l'effort de traduction et de publication de la Bible ou du Nouveau Testament dans les diverses langues locales africaines, mais en accompagnant le texte biblique, je le souligne, d'un minimum d'introductions.

Nous devrions :

- Publier des posters illustrant les grands récits bibliques et permettant à des conteurs africains de raconter la Bible dans les différentes langues locales,
- Tenter l'utilisation de vidéo-cassettes et de mini-cassettes audio contenant les textes bibliques.
- Peut-être également concevoir des jeux bibliques afin de « propager » la culture biblique.

Naturellement, ces programmes exigent d'importants moyens financiers. Mon souhait, c'est qu'un dimanche de l'année au moins, une collecte en faveur de la diffusion de la Bible soit faite, dans toutes les paroisses et communautés catholiques, orthodoxes et protestantes. C'est là pour moi une priorité, car sans la Bible, que deviendrait l'Eglise ?

Liberté religieuse et diffusion de la Bible dans les pays de l'est de l'Europe

Le professeur Ion Bria, prêtre orthodoxe, est membre du Conseil oecuménique des Eglises à Genève.

Les changements politiques qui se sont produits récemment dans les pays du centre et de l'est de l'Europe pourraient bien s'avérer décisifs dans les années qui viennent, précisément dans le domaine de la liberté religieuse. Afin que cette liberté religieuse devienne une réalité concrète, il faudrait franchir plusieurs étapes.

D'abord, il faut reconnaître les principes et les droits de la liberté religieuse, qui caractérisent un Etat de droit. Il faut donc élaborer concrètement un ou des modèles de vie politique qui contribuent à rendre les hommes libres, dans tous les domaines y compris le domaine religieux.

Ensuite, il faut poursuivre la réalisation de ces principes et droits sur la base de la loi, sans aucune discrimination. Car, par le passé, dans la pratique de la violation de la liberté religieuse, il ne s'agissait pas seulement d'excès de l'administration, mais de décisions et décrets politiques qui étaient en contradiction directe avec les normes absolues et inviolables des droits de l'homme. Dans le cadre de la nouvelle législation religieuse, les Eglises et les chrétiens doivent arriver à prendre conscience de leurs responsabilités.

Il y a une autre étape à franchir, qui tient plutôt au domaine spirituel. Il faut proclamer publiquement et officiellement la vérité sur les restrictions de la liberté religieuse pendant plusieurs décennies. Il faut démasquer toutes les actions illégales et violentes commises contre les chrétiens, notamment dans leurs efforts d'impression et de diffusion de la Bible. Cependant, cette recherche de la vérité ne doit pas tourner à des règlements de comptes ou à des analyses sectaires.

Jusqu'à maintenant il n'existe aucune analyse globale portant sur le travail biblique effectué en cette partie de l'Europe pendant les cinquante dernières années. Le rôle de la diffusion, les méthodes de diffusion et d'impression dépendaient de facteurs très divers et variaient d'un pays à l'autre. On peut dire que, dans tous les pays, le premier signe de la liberté religieuse fut précisément la diffusion de la Bible. Le besoin de Bibles dans toute la région est tel que personne ne pouvait le prévoir. Toutes les réserves de Bibles sont épuisées. Des quantités records ont déjà été importées dans ces pays ou sont en cours d'impression pour y être expédiées.

Il est inutile de présenter en détail les restrictions et les tracasseries subies naguère par les Eglises de l'Est dans leur travail biblique. Il suffit de considérer les besoins actuels en ouvrages bibliques pour imaginer la pénurie de ces dernières décennies.

En fait, dans les conditions de la révolution libérale d'aujourd'hui, les autorités proposent une interprétation nouvelle de leurs relations avec les Eglises. Par exemple, certains nouveaux gouvernements demandent « pardon » aux Eglises pour les violences que l'ancien régime politique a causées aux chrétiens ; d'autre part, certaines autorités ecclésiastiques ont reconnu des erreurs dans leur attitude non critique envers les régimes totalitaires. Les pays où fonctionnait une Société biblique organisée furent plus favorisés par leurs relations avec l'Alliance biblique universelle que les pays où cette structure manquait.

Peut-être sera-t-il mieux de décrire les exigences et les orientations actuelles de la diffusion de la Bible. Les exigences les plus importantes sont les suivantes :

Pendant deux ou trois générations, les gens n'ont pas eu de Bible chez eux.

L'usage de la Bible chez soi, au sein de groupes d'étude biblique, au catéchisme et dans la prédication n'était pas pleinement possible ou accepté. A l'époque des positions radicales de l'athéisme, les mythes bibliques ont été considérés comme morbides, incapables de motiver la participation des gens à la construction d'une société communiste. Le manque de Bibles a profondément influencé l'éducation religieuse des enfants. D'où l'émergence de nouveaux groupes sociaux qui ne lisent pas la littérature religieuse. Les Eglises de tradition biblique ont été plus exposées par cette pénurie de Bibles que les Eglises de tradition liturgique. En effet, la résistance contre l'athéisme était plus forte là où la foi est incarnée dans la culture traditionnelle chrétienne.

De grosses difficultés restent à surmonter. L'indifférence des jeunes envers Dieu est générale. Des jeunes qui « consomment » du religieux quelques jours, mais ne deviennent pas forcément plus chrétiens ! Comment assurer la lecture de la Bible par des jeunes qui ne veulent pas approfondir leur foi ?

L'Alliance biblique universelle est une association de 110 Sociétés bibliques nationales, œuvrant dans 180 pays ; elle travaille dans quatre régions : Europe et Moyen-Orient, Afrique, Amériques, Asie-Pacifique, et elle a répandu 16 millions de Bibles et 13 millions de Nouveaux Testaments en 1989. Son nouveau siège est à Reading, Angleterre. Les tâches actuelles auxquelles l'Alliance biblique universelle est confrontée dans les pays de l'Est de l'Europe sont énormes. Un vaste territoire s'ouvre à la diffusion de la Bible, parce qu'il existe un grand désir de posséder une Bible pour la dévotion personnelle ou pour le culte des Eglises. A titre d'exemple, la Société biblique américaine s'est engagée à imprimer 30 millions de Bibles et Nouveaux Testaments pour l'Europe de l'Est dans les années qui viennent.

Dans certains pays, la Société biblique fait partie intégrante de la structure œcuménique locale.

En Allemagne de l'Est, où l'influence des chrétiens sur la vie politique de la société est très importante, la diffusion de la Bible se fait maintenant par des librairies publiques. On prépare des manuels qui facilitent l'étude de la Bible par les jeunes. L'an dernier, la Société biblique de l'Allemagne de l'Est a célébré le 175^e anniversaire de sa fondation, occasion pour les autorités de l'Etat de réaffirmer le droit des Eglises à imprimer des textes bibliques sans autorisation préalable.

En Pologne, la Société biblique est engagée dans plusieurs projets de coopération, par exemple l'impression de 50 000 Nouveaux Testaments en tchèque. La crise économique a fait augmenter le coût de production de la Bible, ce qui a provoqué une interruption du travail.

En Tchécoslovaquie, la Société biblique, qui fut incorporée légalement dans le Conseil national des Eglises, va devenir une entité séparée rassemblant toutes les Eglises du pays, y compris l'Eglise catholique romaine. Les restrictions religieuses furent très sévères en Tchécoslovaquie. A présent, la Société biblique a transféré dans une imprimerie de l'Etat des machines reçues en cadeau de la Société biblique hollandaise. Cette imprimerie va produire 180 000 Bibles chaque année pour le compte de la Société biblique locale.

La rencontre du conseil de l'Alliance biblique universelle s'est tenue à Budapest, Hongrie, du 14 au 21 septembre 1988. Les participants ont eu l'occasion de voir l'important travail biblique qui se réalise en Hongrie par l'intermédiaire du Conseil biblique hongrois. Outre la diffusion de la Bible en hongrois, le Conseil est engagé dans la nouvelle révision de la Bible.

La Yougoslavie est une mosaïque de communautés ethniques et de groupes linguistiques. Les Serbes sont orthodoxes, les Croates sont catholiques. La Société biblique distribue la Bible en six langues (slovène, croate, serbe, macédonien, albanais, hongrois). On observe un changement radical en ce qui concerne la Bible, considérée autrefois comme littérature subversive ; aujourd'hui des lois anciennes contre la liberté religieuse ont été supprimées.

Des discussions se sont engagées avec les responsables de certaines Eglises, en vue d'établir des structures locales pour le travail biblique, à savoir des Sociétés bibliques en Union soviétique, en Roumanie et en Bulgarie. Il faut tenir compte du fait que, dans les pays où les orthodoxes sont en majorité - Russie, Serbie, Roumanie, Bulgarie, Arménie, Géorgie - le rôle des autorités ecclésiastiques est déterminant dans toute entreprise biblique. De plus les Eglises étant d'orientation ethnique, il est très important d'établir des relations directes avec elles. Le monde orthodoxe en général a été ébranlé récemment non pas seulement par des facteurs non théologiques, extérieurs, mais aussi par ses propres contradictions internes. On constate le vieillissement de certaines pratiques traditionnelles, comme la fréquentation de la liturgie publique dans les grandes villes.

En Union soviétique, avec la politique de *perestroïka* et de *glasnost* dès 1988, la demande de Bibles est continue. L'Alliance biblique a envoyé 600 000 Bibles et la Communauté de Taizé 1 million de Nouveaux Testaments. L'Eglise a besoin dans les années prochaines de 40 millions de Bibles.

L'Eglise orthodoxe a célébré en 1988 le millième anniversaire du baptême du peuple russe (Prince Vladimir de Kiev). Pour son évêché en Ukraine (17 millions de fidèles) l'Eglise orthodoxe (50 millions de membres) a demandé 100 000 Bibles en langue ukrainienne.

Au début de cette année un groupe biblique s'est constitué en Union soviétique sous les auspices de la Fondation soviétique d'Etat de philanthropie et de santé. Ce groupe a la tâche de préparer une structure plus large, interconfessionnelle.

En décembre 1989 les Luthériens et les Baptistes de Lettonie ont décidé de fonder une Société biblique. Les Baptistes (2 millions de membres) ont demandé des Bibles dans cinq langues différentes, étant donné que la foi chrétienne est le seul point commun. En Estonie, à Tallinn, 120 000 Bibles ont été envoyées par la Société biblique finlandaise (Pasteur Esko Rintala) comme cadeau. La Bible en estonien a été publiée par la Société biblique britannique en 1968. La Société biblique norvégienne (Secrétaire général Ole Kvarne) a envoyé 200 000 exemplaires des Commentaires de la Bible de Lopukhin.

En Géorgie, l'Eglise orthodoxe a demandé du papier spécial pour l'impression de 53 000 Bibles dans une nouvelle traduction.

En Arménie, il y a un grand besoin de Bibles à l'usage des enfants et des jeunes dans les écoles. 10 000 exemplaires ont été reçus en cadeau, et se vendent par un libraire biblique. L'Alliance biblique est responsable d'une nouvelle traduction en arménien oriental.

En Roumanie, depuis 1968, on a imprimé 60 à 80 000 Bibles par an avec l'aide de l'Alliance biblique. Tout récemment, la minorité réformée a importé 13 000 Bibles en hongrois et les luthériens 5 000 en allemand. L'Alliance baptiste va en envoyer 50 000 exemplaires aux baptistes roumains de même que les pentecôtistes norvégiens pour leurs coréligionnaires roumains. On estime que deux millions de Bibles sont nécessaires en Roumanie. La communauté de Taizé, qui a fait cadeau d'un million de Nouveaux Testaments aux orthodoxes russes, va faire de même pour les Roumains cette année. Pendant les deux dernières décennies, avec l'assistance en papier des Sociétés bibliques, les Roumains ont imprimé 400 000 Bibles. Leur projet est de publier une Bible avec illustrations pour les enfants. En 1988 ils ont célébré le 3e anniversaire de la première publication de la Bible en roumain; un grand événement culturel pour la nation roumaine.

Il faut dissiper la fausse distinction qui se fait encore entre une catégorie d'Eglises qui s'intéresse plus volontiers à la lecture de la Bible et donc à la mission et une autre catégorie moins missionnaire dans son caractère et donc moins intéressée à la pratique biblique. Il est vrai que dans l'Eglise orthodoxe l'émergence du couple liturgie-bréviaire est très visible, et si la liturgie et l'iconographie peuvent avoir des différences symboliques, elles ne sont point des obstacles pour le message biblique. Au contraire, elles sont complémentaires. Ces valeurs ont déterminé des pratiques traditionnelles de la culture, et personne ne cache le rôle primordial de la Bible dans les traditions protestantes. Mais les orthodoxes ont la même dévotion pour le livre des Evangiles, qui reste toujours sur l'autel. La procession avec l'Evangile pendant la liturgie montre bien que les orthodoxes croient dans la sainteté de la Bible.

La diffusion de la Bible est importante à plusieurs titres :

D'abord, elle sert à la mission d'évangélisation et de témoignage chrétiens. Devant l'ampleur du vide spirituel et moral qui existe, le cas urgent à régler est la renaissance de la spiritualité, de pratiques spirituelles qui améliorent la vie des hommes et des femmes. En réalité, la fonction de la révélation de la Bible est très importante pour un monde qui a connu le froid, la menace et l'enfer de dictateurs.

Ensuite, la Bible sert à une mission pastorale, d'éclairage et de direction spirituelle des citoyens. L'Evangile peut stimuler un comportement civique sain et ouvert aux plus hautes aspirations humaines, aux valeurs de tolérance, de l'amour du prochain, de la non-violence. Outre ceux qui lisent régulièrement la Bible, il y a ceux - surtout les intellectuels - qui la consultent et la parcourent davantage à la recherche de tel ou tel sujet.

Enfin, il est normal que la diffusion de la Bible se fasse sans visée de prosélytisme. La Bible a un message fondamental d'unité et de réconciliation, donc une portée œcuménique décisive. L'éducation à l'unité se fait à l'école de la Bible. La prédication ne doit pas être une occasion anti-œcuménique, ce qu'on a parfois oublié dans le passé. Les textes bibliques ne nous donnent pas le droit de parer des positions prosélytistes ou fondamentalistes, qui sont à l'origine de nos divisions et sectarismes. Nous espérons que l'époque de pratiques prosélytistes, sur la base de versions « confessionnalisées » du texte biblique, est révolue.

La voie de la coopération interconfessionnelle est déjà ouverte. Peut-être est-il utile de rappeler que des traductions œcuméniques de la Bible ont été faites et que quelques projets de traduction interconfessionnelle sont en route.

Nous rendons hommage à la Société biblique suisse qui nous a réunis ici pour réfléchir sur l'avenir du travail biblique dans l'Eglise de l'an 2000. L'action de la Société biblique suisse pour la diffusion de la Bible dans les pays de l'Est mérite largement notre attention. La Bible, avant de la percevoir de l'intérieur et d'éclairer avec elle notre vie, on doit la posséder. Nous sommes très reconnaissants à la Société suisse qui a compris que ces Eglises n'ont pas les ressources financières et humaines pour répondre à toutes les demandes et occasions qui se sont manifestées. Dans le passé il était pratiquement impossible de faire parvenir des Bibles dans certains pays de l'Est. Nous rendons grâce au Seigneur pour cette grande occasion de solidarité et de témoignage qui nous fait vivre notre unité visible, ici et maintenant!

La traduction

interconfessionnelle de la Bible en italien courant

Valdo Bertalot est secrétaire général de la Société biblique italienne.

Au cours des années soixante, nous avons assisté dans les Eglises à une convergence de réflexions à propos du rôle et de l'autorité de la Parole de Dieu dans la vie du peuple de Dieu, qui est appelé à lui rendre témoignage. Cet effort constant de réflexion a toujours été présent dans la recherche du département « Foi et Constitution » du Conseil oecuménique des Eglises, comme l'indique son Document n° 99 « La Bible, son autorité et son interprétation dans le mouvement oecuménique ».

Je désire rappeler de façon toute particulière que la 4^e Conférence mondiale de Foi et Constitution, qui s'est déroulée à Montréal en 1963, avait demandé que l'on s'attache à éclaircir les problèmes d'exégèse et d'interprétation biblique. A la suite d'une étude du problème, un nouveau rapport est présenté à la commission de Foi et Constitution lors de la rencontre de Bristol en 1967, puis publié dans « *New directions in Faith and Order, Bristol 1967* ».

On y affirme, entre autres, la nécessité d'établir de nouvelles traductions qui tiennent compte soit des progrès de la critique textuelle, soit des changements dans la signification de certains termes, soit des différentes manières de concevoir le travail de traduction. On dit aussi que l'une des raisons qui font que les Eglises demandent de nouvelles traductions est qu'elles veulent les réaliser sur un plan interdénominationnel. Cet aspect est encouragé par le document, dans la conviction qu'il peut contribuer à la cause de l'oecuménisme.

Dans la même période, l'Eglise catholique romaine vit cet événement extraordinaire qu'a été le Concile Vatican II : l'un de ses nombreux fruits est la constitution dogmatique « *Dei Verbum* » dont on célèbre cette année le 25^e anniversaire. Elle affirme (DV, § 22 et suivants) que la Bible doit être l'objet d'études approfondies, l'âme de la théologie ; elle doit avoir une place privilégiée dans la prédication et dans la catéchèse, occuper plus d'espace dans la liturgie, être lue et priée également en privé par tous les fidèles. Pour favoriser un tel processus, on doit préparer des traductions correctes dans les différentes langues modernes et si celles-ci, selon les occasions et avec l'assentiment de l'autorité de l'Eglise, sont réalisées en collaboration avec les frères séparés, elles pourront être utilisées par tous les chrétiens.

On réalisait ainsi la possibilité d'une collaboration interconfessionnelle très prometteuse au niveau mondial dans le domaine de la traduction, de l'édition et de la diffusion de la Bible entre, d'un côté, les Sociétés bibliques, qui depuis l'année 1814 sont engagées dans la diffusion biblique dans le monde, et de l'autre côté, le Secrétariat pour l'unité des chrétiens et la Fédération catholique mondiale pour l'apostolat biblique. En effet en 1968, ces organismes signèrent ensemble les accords intitulés « Directives concernant la coopération interconfessionnelle dans la traduction de la Bible », qui ont été à la base des quelque 170 projets de traduction déjà réalisés et d'un nombre tout aussi grand de projets en voie de réalisation. En 1987 ces « Directives » ont été revues sur la base de l'expérience acquise. Les années soixante ont été une grande occasion de réflexion pour la réalité ecclésiale italienne : l'exigence de la rencontre et du dialogue se faisait sentir avec toujours plus de force, malgré les difficultés dues à tant de siècles où les positions étaient éloignées. Pendant ces années se faisait jour une collaboration entre l'Eglise catholique romaine et les Sociétés bibliques pour une traduction de la Bible en italien, qui soit plus tard reconnue en tant que texte officiel par la Conférence épiscopale italienne. Même si l'histoire n'a pas abouti à une collaboration jusqu'au bout, dans cette recherche de rencontre et de dialogue, nous pouvons aujourd'hui y voir un « signe » avant-coureur de la nécessité d'une traduction interconfessionnelle de la Bible en italien courant.

Au début des années soixante-dix, le secrétaire général de la Société biblique italienne, le pasteur Renzo Bertalot, s'adressa à la Fédération catholique mondiale pour l'apostolat biblique, dont le secrétaire était le Père Van der Valk, pour avoir le nom d'un éditeur catholique qui pourrait collaborer avec la Société biblique au niveau du travail interconfessionnel. Le Père Van der Valk lui donna l'adresse de la maison d'édition salésienne, la « *Libreria Dottrina Cristiana* » de Turin. Le 18 juillet 1973 on décida de la collaboration entre l'Alliance biblique universelle, les Sociétés bibliques italienne et suisse et la « *Libreria Dottrina Cristiana* », ainsi que du

choix des éditions des textes originaux à employer pour la traduction. Des deux côtés l'on nomma un comité d'édition responsable de la traduction et des problèmes d'ordre technique et administratif qui en découlaient.

Pendant ce temps, le pasteur Bertalot avait déjà commencé à rechercher les experts disposés à participer au projet de traduction et pour cela, il consulta le Modérateur de l'Eglise vaudoise d'Italie, le pasteur Neri Giampiccoli, et le Recteur de l'Institut biblique pontifical, aujourd'hui S.E. le Cardinal Carlo Maria Martini, évêque de Milan, cela en accord avec le coéditeur catholique.

Le 27 juin 1973, le Comité d'édition nomma quatre traducteurs : deux protestants, le professeur Bruno Corsani et le pasteur Bruno Costabel ; deux catholiques, les professeurs Carlo Ghidelli et Carlo Buzzetti. Le Comité de traduction était en outre composé du pasteur Bertalot en tant que coordonnateur, de Don Mario Galizzi en tant que consultant, des professeurs Paul Ellingworth d'abord, Jan de Waard ensuite, en tant que consultants scientifiques de l'Alliance biblique universelle. Le travail fut mené avec l'accord de la Table vaudoise, organe exécutif de l'Eglise évangélique vaudoise, qui, par son modérateur, Neri Giampiccoli, informait le pasteur Bertalot de l'autorisation donnée aux traducteurs protestants de participer à la traduction.

Du côté catholique, la présidence de la Conférence épiscopale italienne, par S.E. Mgr Bartoletti, fit connaître au pasteur Bertalot son accord, dans une lettre du 30 juillet 1973. Dans un délai de 4 ans, le travail de traduction et de révision était terminé, et finalement entre le 27 et le 29 novembre 1976 le Nouveau Testament interconfessionnel en italien courant fut présenté au Président de la République, au pape Paul VI, à la Fédération des Eglises évangéliques d'Italie et à la Conférence épiscopale italienne. L'accueil fut positif de la part de tous, le pape Paul VI lui-même manifesta sa joie et sa reconnaissance. Un premier labour avait ainsi abouti et l'on pouvait se consacrer à la diffusion, qui connut un grand succès. Mais parallèlement on donnait le coup d'envoi à la traduction de l'Ancien Testament, en formant cinq groupes de traducteurs. Le travail se termina avec la publication de la Bible complète en 1985, qui fut présentée à nouveau au Président de la République, au pape Jean-Paul II, à la Fédération des Eglises évangéliques d'Italie et à la Conférence épiscopale italienne. Tous ont apprécié l'aboutissement de ce travail commencé bien longtemps auparavant, en 1972. Quelques chiffres résumant l'histoire de la traduction : 13 ans de travail, 9 000 heures d'examen commun des textes, 15 000 pages dactylographiées, 18 traducteurs, 16 réviseurs et 95 consultants.

Mais tout ce grand engagement ne pouvait avoir de valeur que si l'on réussissait à mettre la Parole de Dieu entre les mains de ceux qui, pour différentes raisons, ne la connaissaient pas. La diffusion a continué la dimension interconfessionnelle de l'oeuvre : la réalité ecclésiale italienne dans tous ses aspects a été sollicitée de se confronter à cet événement bien différent d'une simple initiative éditoriale parmi d'autres. En outre deux prêtres, mandatés par la Conférence épiscopale italienne, ont collaboré avec la Société biblique à la diffusion spécifique de la traduction dans les paroisses. S'il est vrai que les chiffres aident à décrire la réalité, nous pouvons rappeler qu'en 15 ans (1976-1990) ont été diffusés en Italie 3 500 000 Nouveaux Testaments et 500 000 Bibles dans la traduction interconfessionnelle en italien courant (*TILC = Traduzione interconfessionale in lingua corrente*).

S'agit-il d'un grand succès ? A quoi est-il dû ? Aux compétences des traducteurs ? A la volonté des Eglises de se rencontrer ? Tout cela a eu une influence certaine, mais nous croyons qu'à la base de la grande attention donnée à la *TILC*, il y a eu la perception de sa dimension MISSIONNAIRE. Tout comme les autres traductions en langue courante, la *TILC* veut parler à l'homme d'aujourd'hui tout en restant fidèle aux textes originaux et en indiquant que l'unité des chrétiens est placée autour de la Parole de Dieu. La *TILC* veut être missionnaire, fidèle et interconfessionnelle. On peut dire que dès le début elle a cherché à être une traduction au niveau « ecclésial » et non pas « culturel », pour l'annonce du message du salut de la part de Dieu : les chrétiens, en effet, se retrouvent autour de la Parole de Dieu dans leur engagement missionnaire. La *TILC* est certainement née à l'intérieur du dialogue œcuménique; toutefois elle ne peut pas être décrite comme une « forme » d'œcuménisme, mais bien plutôt comme un « acte » de témoignage commun qui certainement favorise et accompagne le dialogue œcuménique. Cela a déjà été vrai en ce qui concerne le groupe des traducteurs : autour de la Parole est née une communauté de croyants de différentes traditions, qui a prié, vécu et rendu témoignage ; donc une « prémice », une réalité pas encore parfaite, mais déjà bénie par le Seigneur.

Les Eglises d'Italie ont voulu souligner la forte et positive composante interconfessionnelle et missionnaire de la *TILC*. Les Eglises évangéliques vaudoises et méthodistes, dans leur document sur l'œcuménisme de 1982, ont discerné dans la *TILC* un fruit concret des nouvelles relations œcuméniques avec l'Eglise catholique romaine, alors que déjà en 1978 elles en avaient recommandé l'emploi aux Eglises, tout en la confrontant avec le texte grec et avec la version « *Riveduta* », en vue de la diffusion et de l'étude dans les différents moments de la vie ecclésiastique.

Récemment, au mois de mars 1990, la Conférence épiscopale italienne a présenté sa « Note Pastorale » sur « La formation œcuménique dans l'Eglise locale » due au Secrétariat pour l'œcuménisme et le Dialogue. Voici quelques passages de ce document :

Mgr Ablondi, président du Secrétariat, écrit dans son introduction : « L'œcuménisme est vraiment un semeur qui nous "rend quelque chose de plus": quand, dans la Parole de Dieu, le rapport œcuménique... fait collaborer avec les autres confessions pour offrir, compréhensible et dans des traductions interconfessionnelles exemplaires, la Parole de Dieu à tant de peuples qui l'invoquent.

« Une initiative de grande signification œcuménique a été la traduction interconfessionnelle (appelée aussi "en langage courant") de la Bible, à laquelle a été liée la relance de la diffusion du livre sacré, en tant que témoignage concret de l'unité fondamentale qui déjà unit entre eux les chrétiens et les Eglises, c'est-à-dire l'unité autour et au-dessous de la Parole de Dieu (1^{re} partie, 3).

« Il faut soutenir et promouvoir avant tout l'apostolat biblique, pour la diffusion de la Parole de Dieu, qui peut être poursuivie ensemble, maintenant que nous disposons de la Bible en traduction interconfessionnelle (en Italie, la *TILC*). Mais pour que cela n'apparaisse pas comme une sorte d'entreprise commerciale, il importe de constituer des groupes bibliques exemplaires, afin d'éduquer à l'écoute de la Bible, à la *lectio divina*, à la méditation, à l'interprétation et à l'actualisation de la Parole de Dieu, des groupes réunissant si possible des frères de différentes Eglises présentes sur le même territoire. Pour sensibiliser les fidèles, il pourrait être opportun de célébrer, dans nos paroisses, un « Dimanche de la Bible » (3e partie, 5).

Au moment de conclure, je voudrais que nous nous posions tous une question à propos de la valeur de cette expérience : Tout cet effort en vue de diffuser une nouvelle traduction de la Bible est-il réellement utile ? Ou bien ne s'agit-il que d'une traduction de plus ? A cette question, je répondrai par les paroles d'une personne, données en réponse à une enquête de la Société biblique, paroles qui méritent tout notre respect et notre attention : « Mes parents ont vécu en bons chrétiens même sans la Bible. » Voilà la raison pour laquelle il est important que l'Eglise de Dieu en Italie, mais pas seulement en Italie, s'engage à considérer comme tâche prioritaire la diffusion de la Bible en tant que partie essentielle du mandat missionnaire conféré par notre Seigneur Jésus-Christ : « Allez dans le monde entier et apportez le message de l'Evangile à tous les hommes » (Marc 16.15).

L'enjeu du langage inclusif

Paul Ellingworth est conseiller en traduction de l'ABU. Il réside à Aberdeen (Ecosse). Il a publié un premier article sur le langage inclusif, « Translating the Bible inclusively », dans la revue META de Montréal, 32/1, mars 1987, p. 46-54. Il a repris ce thème, en le développant, dans la revue TBT, 43/1, janvier 1992, p. 130-140. C'est ce texte mis à jour que nous présentons ici dans une version française légèrement abrégée. Traduction J. Cl. Margot.

Structure et usage

La pression visant à l'emploi d'un langage inclusif (c'est-à-dire non sexiste) n'est qu'un aspect d'un mouvement beaucoup plus vaste dont l'objectif est la pleine reconnaissance de la place de la femme dans la société. Une telle pression est susceptible, en principe, d'influencer l'attitude de tous les locuteurs adultes à l'égard de leur langue maternelle, puisqu'ils sont tous femmes ou hommes. Mais la portée de son efficacité dans la pratique dépend, semble-t-il, de deux critères très différents. En premier lieu, il s'agit d'évaluer dans quelle mesure les modifications proposées se conforment à la structure traditionnelle, en général arbitraire, de la langue, ou entrent en conflit avec elle. En second lieu, il s'agit d'évaluer dans quelle mesure de telles propositions sont admises avec le temps par la communauté linguistique en cause et peuvent passer ainsi dans l'usage courant.

Les interrelations et tensions entre ces deux critères sont un sujet qui mérite l'attention d'un linguiste qualifié. Mais nous devons nous contenter ici de ne citer que quelques exemples, empruntés au français et à l'anglais, puis à d'autres langues.

1) En français, la structure pronominale fonctionne sous la contrainte entièrement arbitraire d'une distinction de genres à la 3^e personne du singulier (il, elle) ou du pluriel (ils, elles), mais non aux autres personnes. En outre, l'usage traditionnel veut qu'on mette « ils » non seulement lorsqu'on se réfère à des hommes, mais aussi dans le cas d'un groupe incluant hommes et femmes : « les membres du comité (hommes et femmes)... ils... ».

La pression féministe tend à influencer l'usage en opposition à cette convention et entre ainsi en conflit avec le caractère arbitraire de la structure pronominale. On a proposé de mettre « ils/elles » dans de tels cas, mais la répétition de cette formule dans le discours contribue à alourdir.

En anglais, pour éviter le masculin *he* dans la phrase *No one thinks he is perfect* (litt. : Personne ne pense qu'il est parfait), on a proposé de mettre le pluriel *they* : *No one thinks they are perfect*, puisque la déclaration concerne aussi bien les femmes que les hommes et que *they* englobe les deux genres. Mais c'est là un exemple parmi d'autres prouvant qu'un nouvel usage a de la peine à l'emporter dans sa confrontation avec la structure, et que de tels problèmes sont loin d'être tous résolus.

2) Un terrain plus vaste de tension entre structure et usage est celui concernant des éléments lexicaux marqués quant au genre, soit dans leur racine même (en français, *lingère*), soit par l'adjonction d'un suffixe (presque toujours féminin: *princesse*, *comtesse*) ou d'une apposition (une artiste *peintre*). Là encore, l'aspect structurel du problème est essentiellement arbitraire. Il n'y a pas de raison de penser qu'une quelconque signification sociale s'attache au fait qu'en anglais on a une distinction de genre entre *nephew*, neveu, et *niece*, nièce, *uncle*, oncle, et *aunt*, tante, mais pas pour *cousin*, cousin ou cousine, alors que le français connaît une distinction dans ce cas.

Un exemple typique se présente avec les mots désignant une profession. En effet, l'arbitraire de la langue semble s'exercer ici de façon tout à fait imprévisible. La structure de la langue est par conséquent plus fragile à cet égard, plus ouverte à des modifications de l'usage, dues dans bien des pays au fait qu'un nombre croissant de professions sont accessibles aux femmes. En français, certains noms de profession ont un équivalent féminin (docteur, doctoresse ; avocat, avocate...), alors que beaucoup d'autres n'en ont pas (auteur ; juge ; professeur ; médecin, le féminin médecine ayant un tout autre sens !).

En français toujours, l'usage, plutôt que la structure à deux genres, favorise des ambiguïtés en raison de l'accès de certaines professions aux femmes : Madame la Générale n'est plus forcément la femme d'un général ; de même, la présidente peut être la femme qui préside ou la femme du président. En revanche, avocate ou doctoresse désignent exclusivement des femmes qui exercent les professions en question.

Des changements dans une situation non linguistique peuvent produire des doublets ou des néologismes. Par exemple, dans les Eglises réformées de Suisse romande, les femmes diacres n'ont pas le même statut ecclésiastique que les diaconesses. En allemand, si je comprends bien, une *Diakonisse*, équivalent au redondant *Diakonissin*, n'est pas consacrée dans le cadre des ministères de l'Eglise, en opposition à une *Diakonin* qui l'est. La plupart des exemples de ce type relèvent de ce qu'on peut appeler la situation linguistique établie, à savoir celle qui est décrite et analysée dans les dictionnaires ou grammaires. Mais les dictionnaires et grammaires sont déjà tous dépassés avant même d'être publiés ; c'est pourquoi je n'ai pas fait d'effort spécial pour recourir aux plus récentes éditions des dictionnaires que j'ai consultés. La diversité des usages dans une même langue ou d'une langue à l'autre laisse penser que les contraintes d'ordre structurel sont faibles dans ce domaine, et que l'usage y est par conséquent plus ouvert aux pressions féministes ou autres. Malheureusement, ces pressions elles-mêmes varient d'une communauté linguistique à l'autre. En anglais, la tendance actuelle n'est pas favorable à l'usage de formes féminines distinctives telles que *actress* (actrice, mot naturel en français) et *authoress* (une femme auteur, « *autoresse » n'existant pas en français) ; cela s'explique vraisemblablement par le fait que le genre sociologique est considéré comme sans rapport avec le statut ou l'occupation professionnel/le. En allemand, par contre, bien qu'il n'y ait pas encore de femmes évêques, les féministes insistent pour qu'on leur applique le terme distinctif *Bischofinnen* quand il y en aura. Une pression semblable s'exerce pour que les femmes soient rendues « plus visibles » dans les récits évangéliques par l'utilisation, du moins dans certains sous-titres, du féminin *Jüngerinnen*, « femmes disciples ».

3) Beaucoup d'autres cas relèvent de l'usage plutôt que de la structure linguistique ; ils posent par conséquent des problèmes moins aigus et ne requièrent donc qu'une attention passagère. Par exemple, l'usage traditionnel français veut qu'on adopte l'ordre « hommes et femmes », « garçons et filles », « frères et soeurs », « M. et Mme Durand », etc. L'ordre inverse n'a pas encore passé dans l'usage courant (par exemple « femmes et hommes » est peu naturel ; toutefois, « filles et garçons » est assez courant et « Mesdames et Messieurs » l'est tout à fait, comme l'anglais *Ladies and Gentlemen*). Mais il n'y a aucune raison, en ce qui concerne la structure de la langue, de penser que cet ordre inverse ne pourrait pas être admis avec le temps.

4) Un problème beaucoup plus sensible dans d'autres langues indo-européennes qu'en anglais est celui du genre grammatical. K. Reiss¹ illustre ce fait à l'aide de trois exemples ayant un sens pratiquement synonyme (« conférence/discours/exposé qui est présenté(e) »), qui se caractérisent par l'emploi des trois genres propres à l'allemand :

ein kurzer Vortrag, der gehalten wird (masculin)
eine kurze Rede, die gehalten wird (féminin)
ein kurzes Referat, das gehalten wird (neutre).

Elle en conclut que ce niveau grammatical du langage n'entre pas en ligne de compte pour la discussion au sujet du langage sémantiquement inclusif.

La situation au-delà de l'Europe occidentale

Jusqu'ici, je ne me suis penché que sur une ou deux langues occidentales. Je suis donc reconnaissant à mes collègues de l'ABU qui ont répondu à ma demande d'information². Dans maintes langues, la structure et l'usage semblent se combiner pour rendre naturelle l'utilisation d'un langage inclusif. Ainsi, le finnois, comme beaucoup de langues non indo-européennes, n'a pas de genre grammatical et il possède un seul pronom personnel se référant à tous les humains. Le terme désignant la personne qui préside une assemblée est litt. « chef du discours », et il s'applique également et naturellement aussi bien aux hommes qu'aux femmes. On a connu une distinction de genre dans certains mots se rapportant à des professions, mais les suffixes féminins distinctifs sont en train de devenir rapidement désuets. La situation est semblable en turc. Le thaï et des langues apparentées ont un terme générique pour « personne » et un pronom commun pour la 3e personne, n'étant ni l'un ni l'autre en relation avec le sexe de la personne en cause. On constate le même fait dans les langues des Philippines, ainsi que d'Indonésie, et dans des langues apparentées. Pour préciser la référence à un être masculin ou féminin, il est nécessaire d'ajouter un terme spécifique. Aux Philippines, le problème du langage inclusif ne se rencontre que si l'on utilise l'anglais. Dans les langues de Taiwan, le terme désignant un « mâle » est en même temps celui qui désigne « l'humanité » ou « les gens », tout comme « homme » en français traditionnel -, mais cela ne semble pas avoir provoqué d'objection (pour le moment ?). En coréen, il y a des formes disponibles pour le masculin et le féminin,

1. Katharina Reiss, « *Frauengerechte Sprache ?* », communication présentée à la rencontre de septembre 1990 du comité ABU de traduction pour l'Europe et le Proche-Orient.

2. E. Rintala (finnois) ; des participants à la rencontre mentionnée à la note précédente (pour le turc); D.J. Clark (thaï) ; D.A. Arichea (pour les Philippines et l'Indonésie); N.D. Osborn (Philippines) ; G. Ogden (Taiwan) ; Sung Il Chooi (coréen) ; B. Bukas-Yakabuul (langues bantou) ; G. Ansre (Afrique occidentale); W. Mitchell (Amérique latine); D. Soesilo (bahasa d'Indonésie).

mais on ne les utilise que dans des circonstances particulières. Les langues bantou, comme leur nom l'indique, ont un terme commun, *mntu* (et *bantu* au pluriel) qui englobe l'être masculin comme l'être féminin. A cet égard, on ne détecte pas de différence linguistique entre groupes ethniques matrilineaires ou patrilineaires. Des langues d'Afrique occidentale, telles que l'éwé, l'akan et le ga, ont de manière semblable des termes spécifiques pour « humain » et des pronoms communs pour la 3e personne. Et l'on pourrait dire la même chose pour des langues indigènes nullement apparentées d'Amérique latine. Le seul point faisant difficulté concerne la terminologie de la parenté, là où le mot « frères » du NT devrait être traduit par un terme équivalent litt. à « frère-sœur-marqueur du pluriel ».

Même en tenant compte du fait que tous mes informateurs sont des hommes, et des expatriés très souvent, il s'avère que les langues où l'inclusion est un problème structurel ne sont qu'une faible minorité, ne représentant qu'une portion assez étroite, bien que très influente, du monde occidental.

Il vaut la peine d'examiner dans quelle mesure une pression visant au changement pourrait se manifester même là où la situation linguistique est différente. On ne saurait prétendre que la place des femmes ailleurs qu'en Europe occidentale se caractérise par un asservissement constant. Le Sri Lanka et l'Inde ont eu des femmes au poste de premier-ministre avant aucune des nations occidentales. Plusieurs de mes correspondants font état de facteurs non linguistiques dans leurs régions respectives ; apparemment, ceux-ci varient plus que les facteurs linguistiques.

« Il n'y a pas de pression féministe significative en vue d'un changement. C'est plutôt la primauté de l'homme par rapport à la femme dans la Bible qui trouble certaines personnes, surtout des femmes cultivées et socialement haut placées » (G. Ansre, Togo).

« La pression féministe ne semble pas avoir les mêmes proportions qu'en Europe » (B. Bukas-Yakabuul, Burundi).

« Dans les diverses cultures avec lesquelles je suis en contact à Taiwan et en Inde, il semble que la question du langage inclusif n'a jamais été soulevée. En certaines occasions, je la soulève moi-même sans qu'elle provoque de réaction apparente. Cela peut s'expliquer par le fait que pour pratiquement chaque programme seuls les hommes sont engagés dans la traduction ou la révision... Je pense, il est vrai, à des femmes qui, dans ces milieux culturels, sont personnellement très sensibles à ce problème, mais au stade actuel, elles ne sont guère que des voix criant dans le désert » (G. Ogden, Taiwan).

Dieu et les femmes dans la Bible

Il nous reste donc à voir comment les traducteurs de la Bible peuvent répondre positivement à la pression féministe dans les langues, peu nombreuses, où le recours au langage inclusif soulève des problèmes. Il s'agit d'attirer leur attention sur une question linguistique et exégétique longtemps négligée, et de les encourager à examiner plus à fond un aspect important du sens du texte biblique. Ce qui suit ne doit pas être envisagé sans réserve, puisque l'auteur est un homme. J'ai certes bénéficié des commentaires de plusieurs femmes compétentes à propos d'une première ébauche de cet article, mais je n'en reste pas moins responsable des défauts qui pourraient y subsister.

La traduction biblique implique au moins deux facteurs (probablement connexes) qui, sans être uniques en leur genre, ne se présentent pas dans la traduction de textes modernes profanes.

Le premier facteur est l'existence, dans la Bible, d'une tendance prédominante à parler de Dieu au masculin - par exemple, en tant que Seigneur, Roi, juge, berger et Père, parallèlement à l'emploi fréquent de formes grammaticales masculines. Il est vrai, on doit reconnaître que des images féminines sont aussi fréquemment utilisées pour dépeindre l'activité de Dieu. Parmi ces images, il y a celles qui ont trait à l'anatomie féminine (par ex. ventre maternel, seins) et à des fonctions féminines (par ex. conception, grossesse, accouchement, nutrition maternelle, etc.)¹

D'un côté, on ne doit pas accorder trop d'importance à cet argument : le langage féminin concernant Dieu consiste largement, sinon exclusivement, en images, en particulier des comparaisons, tandis que les titres masculins appliqués à Dieu sont couramment utilisés sans une telle restriction.

1. T.R.W. Longstaff, in Harper's *Bible Dictionary*, San Francisco 1985, « God », 350b.

D'un autre côté, cependant, le recours à des images féminines parallèlement à des titres masculins reflète le fait que le langage biblique relatif à Dieu repose dans son ensemble sur des analogies humaines qui renvoient à une réalité les dépassant et qui ne prétendent pas décrire sa nature de façon exhaustive. Quand Dieu dit à Osée (11.9) : « Je suis Dieu et non pas un homme », le terme hébreu utilisé est en fait *'ish*, désignant habituellement un homme en tant que mâle. Mais le contexte réclame clairement le sens de « être humain »¹, puisque Dieu oppose sa grâce à l'esprit de vengeance humain en général (pas seulement masculin).

Parfois on tente de distinguer dans la traduction entre les titres humains utilisés dans leur sens courant et les mêmes titres appliqués par extension à Dieu. Le procédé le plus courant en français consiste à mettre des majuscules (par ex. Père, Seigneur, ou même SEIGNEUR pour Yaweh), mais ce procédé n'a bien entendu qu'une portée limitée quand les textes sont lus à haute voix. En bahasa d'Indonésie, on reste attaché à une tradition remontant à 1629 en utilisant pour Dieu non pas le mot ordinaire relatif à un parent masculin, *bapak*, mais la forme légèrement modifiée *Bapa*, « un être masculin considéré comme parent ». Dans la plupart des langues, cependant, et la plupart du temps, il semble préférable de traduire littéralement les titres divins masculins, dans la ligne d'une stratégie générale visant à ne pas atténuer les anthropomorphismes bibliques, mais à leur donner leur pleine force et à marquer ainsi avec toute la clarté souhaitable qu'ils impliquent davantage que leur sens littéral.

Toutefois, l'utilisation d'un langage masculin à propos de Dieu n'est pas un phénomène isolé. C'est un aspect d'une situation générale dans le monde antique où, que cela nous plaise ou non, la société était dans la règle dominée par les hommes. Les panthéons païens étaient certes largement ouverts aux déesses aussi bien qu'au dieux. Mais le strict monothéisme de la Bible, dans le milieu culturel où ses divers livres ont été rédigés, pouvait difficilement concevoir la divinité autrement qu'en des termes masculins ; néanmoins, ces termes suggéraient quelque chose allant au-delà de leur masculinité de surface, puisqu'ils renvoyaient assurément à une réalité dépassant leur référence humaine immédiate.

Le Dieu de la Bible avait un caractère distinctif, il n'était pas comparable aux dieux païens. Par contre, la subordination des femmes n'était pas un trait distinctif de la vie en Israël ; une telle situation était connue dans tous les peuples voisins. En conclusion d'une étude comparative fouillée, Ruth Edwards écrit :

« L'enseignement vétero-testamentaire sur les femmes était fondé sur les conditions socio-économiques du monde antique. Prétendre que la majorité des documents de l'AT appuient l'égalité sociale, légale ou religieuse des femmes est hors propos. Les textes allant dans le sens de la subordination dépassent de loin en nombre ceux allant dans le sens de l'égalité. Malgré des femmes exceptionnelles comme Miriam, Débora et Houlda, qui exercent une fonction dirigeante réelle, les femmes étaient régulièrement considérées comme subordonnées aux hommes, légalement et socialement. Mais tel était le cas dans le monde gréco-romain et dans le Proche-Orient en général...

Cette subordination fait entièrement partie de l'ancienne façon de vivre². »

Traduire la Bible inclusivement - Lignes directrices

Comment traiter cette subordination dans la traduction ? Il est sans doute plus facile de proposer des lignes directrices générales que de les appliquer dans des cas particuliers. Dans la pratique, les lignes directrices peuvent être précisées, modifiées ou même remplacées par d'autres. Mais commençons par situer le problème du langage inclusif dans le cadre d'une présentation concise de la nature de la traduction elle-même.

1. En termes élémentaires, la traduction peut être définie comme le transfert du sens (contenu sémantique) d'une langue dans une autre.
2. Cependant le sens ne dépend pas seulement ou avant tout des mots pris individuellement, mais des mots situés dans leur contexte, donc de l'ensemble d'un discours, et finalement, dans le cas de la Bible, de tout un corpus.
3. Ainsi, les traducteurs s'efforcent de transférer dans la langue réceptrice, ou langue cible, non pas seulement le sens des mots pris isolément, mais le sens du texte entier, et cela inclut des équivalents dynamiques ou

1. Dans la Bible de Luther révisée de 1984, ainsi que dans DGN, on a *Denn ich bin Gott und nicht ein Mensch* (*Mensch* désignant l'être humain).

2. Ruth B. Edwards, *The Case for Women's Ministry*, Londres 1989, p. 36.

fonctionnels de la structure originale du discours, de sa forme d'ensemble, de ses proportions, de ses accents et de ses points culminants.

4. Dans le cas de la traduction d'un texte étranger à la culture de la communauté de la langue réceptrice, comme par exemple la Bible, largement étrangère à la culture occidentale moderne, les traducteurs sont placés face à un dilemme :

4.1 D'une part, s'ils appliquent le principe 3 sans le modifier, les lecteurs de leur traduction éprouveront parfois une impression différente de celle des lecteurs de l'original. Par exemple, la subordination de la femme, ou l'utilisation d'un langage masculinisé, peuvent faire partie de la série des présuppositions considérées comme admises par les premiers lecteurs et comme porteuses du message spécifique du texte ; en revanche, pour des lecteurs de la traduction, la subordination de la femme risque de paraître si étrange et de susciter un tel « bruitage », qu'elle produira une « interférence » dans la communication du point essentiel du texte.

4.2 D'autre part, si les traducteurs modifient le principe 3 afin de réduire le « bruit » ou « interférence », ils s'exposent à se voir accusés de transculturer, d'édulcorer le texte, ou encore de falsifier la Parole de Dieu. Même si les traducteurs assument la responsabilité de juger que les traits masculinisés d'un passage particulier sont secondaires, et que le point principal du passage, se situe ailleurs, ils s'exposent encore à l'accusation de masquer l'altérité culturelle, et peut-être révélationnelle, du texte, et de lui être ainsi infidèles dans une certaine mesure.

5. Quelle que soit la façon dont les traducteurs, masculins en particulier, résolvent ce dilemme, le défi féministe doit du moins les encourager à vérifier plus soigneusement, cas par cas, si des traits masculinisés de leurs traductions sont réellement présents dans le texte, ou s'ils découlent de leurs propres présuppositions sexistes, encore effectives à la fin du XXe siècle.

Traduire la Bible inclusivement - Exemples

Quelques exemples serviront à vérifier la validité de ces lignes directrices et à examiner leur effet dans la pratique.

Un comité allemand a entrepris une étude détaillée de la version en allemand courant *Die Gute Nachricht* (1982, DGN) et a formulé un certain nombre de critiques et de suggestions en vue d'une révision¹. Plusieurs d'entre elles ne touchent qu'à des questions spécifiques de l'allemand, mais d'autres sont plus largement significatives. Les exemples sont nombreux et nous n'en citerons que quelques-uns.

Une critique adressée à DGN est qu'elle rend les femmes invisibles. Par exemple, en Exode 20.10, DGN traduit : « Le septième jour... personne ne doit travailler - ni toi, ni tes enfants, ni tes esclaves... ». Le comité a proposé d'en revenir à la traduction plus littérale : « ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton esclave homme ou femme... ». En Luc 22.33, où DGN a « les parents s'émerveillèrent... », le comité a proposé « le père et la mère s'émerveillèrent ». Le grec a litt. « son père et mère » (avec la variante « son père et sa mère »), que le FC explicite ainsi : « le père et la mère de Jésus ». De même en Marc 10.29s, le comité a proposé de mentionner spécifiquement frères et soeurs (au lieu du collectif *Geschwister*, anglais *siblings*, sans équivalent en français), et au v. 29 de préciser le père et la mère au lieu du collectif « parents ». Ces propositions semblent judicieuses².

La question est plus difficile à résoudre dans le cas d'un verset du récit intitulé par le FC « Jésus guérit une femme infirme le jour du sabbat » (Luc 13.10-17), mais que DGN intitule de façon moins précise « Jésus guérit lors du sabbat ». Au v. 16, où le grec a litt. « celle-ci étant une fille d'Abraham », DGN a traduit « cette femme fait partie des descendants d'Abraham ». Le comité a proposé « cette femme fait partie des filles d'Abraham ». Pour prendre une décision quant à cette proposition, il faudrait savoir premièrement dans quelle mesure le mot « fille » en allemand moderne serait compris sans peine ici comme une référence à des descendantes au-delà de la seconde génération ; et deuxièmement, dans quelle mesure on estime que cette déclaration met l'accent sur l'appartenance de cette femme à la lignée des descendantes d'Abraham, ou comme dans le cas de Zachée (Luc 19.9) à celle de ses descendants en général, ce qui implique l'appartenance au peuple de Dieu.

1. « *Revision der Guten Nachricht - Gemeinsamer Schlussbericht der Gruppen* », communication présentée à l'assemblée annuelle des Sociétés bibliques allemandes, en novembre 1989, par H. Wegener.

2. N.d.t. On peut toutefois se demander s'il s'agit bien là d'un problème de langage inclusif. En effet, en disant « mes parents » je vois automatiquement mon père et ma mère, donc « mère » n'est pas plus mis en retrait que « père ». De plus, en ce qui concerne le collectif

Geschwister (qui suggère aussi bien les soeurs que les frères), on remarquera que sa racine le rapproche de *Schwester*, « soeur », et non de *Bruder*: aux hommes de protester contre cet emploi ? - Comme je sais l'auteur de l'article ouvert à la discussion, je me permets de lui soumettre cette objection. JCM.

Un problème structurel se présente dans des langues qui, comme l'allemand, recourent aux genres grammaticaux. Dans le passage que l'on vient de citer, le comité allemand objectait à l'emploi de *Nachkomme*, « descendant », parce que le mot est grammaticalement masculin. Il a également objecté à l'emploi de termes grammaticalement neutres se référant aux femmes, en particulier celui de *Mädchen*, « jeune fille », ce qui entraîne par la suite l'emploi de pronoms neutres comme *es*, anglais *it*. Ce problème est assez semblable à celui de l'exemple donné plus haut où l'anglais *no one* a entraîné traditionnellement le recours à un pronom masculin. Au niveau structurel, on peut répondre que le genre grammatical n'a rien à voir avec une distinction de sexe ; il reste à vérifier, cependant, jusqu'à quel point la pression féministe dans ce domaine aura un effet durable sur l'usage courant.

Une autre série de critiques émises par le comité allemand avait trait aux textes où DGN semblait rabaisser les femmes, soit par le choix de certains termes, soit par l'ordre des mots. Par exemple, le comité objectait à la traduction de Luc 8.1-2 par « les suivaient aussi ». Le passage de « accompagner » à « suivre » était sans doute conçu comme une variante stylistique, mais sans avoir de fondement dans le texte, et la traduction proposée « les douze et quelques femmes l'accompagnaient » est assurément plus proche du grec. De même, il semble injustifié de restructurer Jean 2.1-2 comme le fait DGN : « Jésus fut invité avec ses disciples, et sa mère était là aussi » ; le comité a proposé : « ... et la mère de Jésus était là. Jésus fut également invité » (le FC a « La mère de Jésus était là, et on avait aussi invité Jésus »).

Même si l'on décide en principe de maintenir la distance culturelle, et de ne pas se livrer à la transculturation, un gros effort restera nécessaire pour déterminer si oui ou non un texte se réfère en fait aux hommes comme aux femmes, ou seulement aux hommes. Voilà un sujet que les commentaires traditionnels ont tendance à ignorer. Par exemple, en Exode 28.3 Dieu dit à Moïse de « parler à tous ceux qui sont habiles, que j'ai remplis d'un esprit de sagesse ; ils feront les vêtements d'Aaron, afin qu'il soit consacré et qu'il exerce pour moi le sacerdoce » (NSR ou Bible à la Colombe). Ici les diverses présuppositions culturelles tendent à entrer en conflit : l'idée moderne selon laquelle les travaux de couture et de broderie pour des vêtements ecclésiastiques sont des occupations convenant admirablement à des femmes, se heurte au doute quant à la possibilité pour des femmes, dans l'Israël antique, d'être autorisées à entreprendre un travail culturellement si sensible. Le contexte utilise des formes masculines, mais elles peuvent être comprises de façon inclusive. La plupart des versions anglaises, de même que la DGN, laissent entendre qu'il s'agit d'hommes : GNB, NJB et REB ont toutes *craftsmen*, (= FC « artisans »), et la NIV a *skilled men*, « des hommes habiles ». Par contre, la Bible d'étude de la NIV se réfère à plusieurs passages apparentés (Ex 31.6 ; 35.10,35 ; 36.1), dont l'un (35.26-36) mentionne spécifiquement des femmes participant à cette activité. Là où le texte laisse place au doute, il semblerait raisonnable d'opter pour une traduction n'excluant pas la possibilité d'une référence inclusive.

Le comité allemand a aussi plaidé en faveur d'une cohérence correcte dans la traduction. Par exemple, en Luc 5.5 *astheneia*, « faiblesse, maladie », qui se réfère à un groupe mixte d'hommes et de femmes, est traduit par « maladie » ; or, il n'y a pas de raison d'adopter une traduction plus féminine du même mot, Leiden, « souffrances », en Luc 8.2 où il est question de femmes ! De même, si des hommes, par exemple des prêtres et des prophètes de l'AT, sont dits « oindre » des gens en vue de fonctions particulières, il n'y a pas de raison d'employer une expression plus générale, « répandre de l'huile », quand le même acte est effectué par une femme (Luc 7.38,46).

En résumé

Si l'on décide en principe d'adopter un langage inclusif partout où c'est possible, on découvrira en général de nombreux cas où les versions existantes, et même les traductions modernes en langue courante, manifestent une orientation masculine inutile. Notre étude a montré également que l'on ne peut apporter un remède à cette situation par la simple décision d'éliminer le mot « homme » aussi souvent que possible. Chaque cas doit être examiné avec objectivité, ce qui exigera fréquemment une nouvelle démarche exégétique. Il ne faut pas croire non plus que l'hébreu *'ish* et le grec *anēr* doivent être traduits systématiquement par « homme », tandis que l'hébreu *'adam* et le grec *anthrōpos* devraient se traduire toujours par une expression inclusive telle que « être humain » : il y a des exceptions de part et d'autre. Encore une fois, chaque cas doit être traité pour lui-même et, comme toujours, à la lumière du contexte.

Il est probable que la pression féministe fera plus de bien que de mal à la traduction biblique, d'une part en soulignant la nécessité urgente de recourir à des traductrices compétentes, et d'autre part en développant la sensibilité masculine à l'égard d'une dimension importante du texte. Cependant, si les féministes critiquent souvent avec raison des versions existantes, il n'en reste pas moins que leurs propres critiques doivent aussi être

évaluées objectivement, à la lumière des principes généraux de l'exégèse et de l'équivalence fonctionnelle en matière de traduction.

Les traducteurs continueront à respecter les contraintes imposées par la structure des langues particulières. Mais ils auront aussi constamment besoin d'être attentifs à l'évolution parfois rapide des usages. Cela ne signifie pas qu'ils vont immédiatement incorporer dans leurs traductions tout ce qui change à cet égard. Ils réagiront à l'usage courant, mais à la façon dont un bateau muni de stabilisateurs réagit aux vagues.

A propos d'ambiguïtés

(Du Tchad, où il réside depuis de nombreuses années, le Père J. Hallaire nous écrit les lignes suivantes, en date du 6 juin 1991.)

J'ai reçu récemment le n° 14 des CTB et j'ai lu avec intérêt les articles de Jacques Nicole et de Jan P. Sterk. A la suite de l'article de ce dernier, vous invitez vos lecteurs à donner leurs réactions. Pour ma part, je partage les conclusions de l'auteur. Si la langue réceptrice permet de rendre exactement le texte biblique avec le même sens et la même ambiguïté, il faut en profiter. Sinon on adopte un des sens possibles et on indique l'autre ou les autres en note. J'ajouterais seulement à cet article que le traducteur peut se trouver devant un autre problème d'ambiguïté, celui où elle se trouve, non dans le texte à traduire, mais dans la langue réceptrice.

L'hébreu, comme beaucoup de langues africaines, distingue l'oncle paternel de l'oncle maternel, alors que le français utilise habituellement le mot ambigu : oncle. Pour rendre exactement dans cette langue le sens du mot hébreu *dôd*, il faudrait donner la précision qu'il s'agit de l'oncle paternel, ce que, à ma connaissance, aucune des traductions françaises ne fait. Elles parlent seulement de l'oncle, suivant en cela la façon habituelle de s'exprimer. C'est légitime, mais il conviendrait sans doute à une traduction qui se veut rigoureuse, d'indiquer dans une note la précision que le mot français oncle ne donne pas à lui seul. Je ne connais que la Bible de la Pléiade à l'avoir fait (Lév 10.4 ; 20.20 ; 25.40,49 ; Nomb 36.11 ; 1 Sam 10. 14 ; etc.). Ceux qui ne disposent pas de cette Bible doivent recourir au texte hébreu pour traduire le mot oncle par le terme exact dans leur langue africaine.

Bien des langues africaines n'ont pas habituellement de distinction des genres masculin et féminin comme en hébreu ou en grec. Alors que l'hébreu dira : « ton fils » ou « ta fille », la langue sar (du Tchad) dira « ton enfant ». Bien sûr il est possible de transmettre l'intégralité de l'information fournie par l'hébreu en donnant la précision : « ton enfant mâle » ou « ton enfant femelle ». Mais on s'écarte ainsi de la façon habituelle de parler et l'on donne au sexe de l'enfant une importance que l'écrivain biblique n'avait sans doute pas l'intention de lui donner. La plupart des traducteurs n'hésiteront sans doute pas à rendre le « Prends ton fils » de Genèse 22.2 par « Prends ton enfant », qui semble correspondre davantage à la manière habituelle de s'exprimer. Mais certains pourraient objecter que la précision « fils » apporte à « enfant, » une nuance de sens importante, surtout dans le contexte culturel où le récit du sacrifice d'Abraham a été rédigé. Elle va dans la même direction valorisatrice que les précisions « ton unique, celui que tu aimes » qui vont suivre. La traduction « enfant » à laquelle on se sent porté pour se conformer au langage courant présente donc des inconvénients dont il faut prendre conscience, même si, après y avoir réfléchi, on sera amené à la garder, en donnant peut-être en note la signification exacte du mot hébreu.

En sens opposé, lorsque le traducteur rencontre une phrase comme : « Abraham reçut du petit et du gros bétail, des ânes, des serviteurs et des servantes, des ânesses et des chameaux » (Gen 12.16, traduction Segond), il n'hésitera pas, pour les 4^e et 5^e termes de l'énumération, à parler d'esclaves mâles et femelles. Il ne réfléchira pas que l'hébreu n'a pas, comme sa langue, un mot « esclave » englobant hommes et femmes, et que, si l'auteur biblique avait disposé d'un tel mot, il l'aurait probablement utilisé sans ajouter la précision que ces esclaves étaient de l'un et de l'autre sexe, précision qui n'a aucune importance pour la suite du récit. Ce ne serait sans doute pas trahir sa pensée que de traduire les deux termes par le seul : esclaves. Ce serait peut-être même y être plus fidèle au cas où la précision du sexe des esclaves, dans la langue réceptrice, amènerait le lecteur à supposer que l'auteur veut insinuer certaines choses qui n'étaient sûrement pas dans son esprit.

Les mots qui expriment le mariage, tant en hébreu qu'en grec biblique, manifestent une inégalité radicale entre l'homme et la femme qui s'épousent. L'homme agit en être libre qui dispose de lui-même et de l'autre. Il prend (*laqah*) la jeune fille qui apparaît comme passive et qui est dite être prise (Gen 12.15 ; Esther 2.8,16). Cette

façon de concevoir la situation de chacun des deux époux par rapport à l'autre ne semble pas aller dans le sens des deux premiers chapitres de la Genèse qui suggèrent plutôt une égalité foncière des deux partenaires ; et Jésus a renvoyé à ces deux chapitres pour retrouver le projet du Créateur sur le mariage, projet que la dureté du cœur des hommes allait altérer (Marc 10.5-8 et parallèles). Si donc Jésus, parlant du mariage, distingue l'homme qui épouse et la femme qui est épousée (Luc 17.27 ; 20.34-35 et parallèles), ce n'est pas pour faire sienne l'idée de l'inégalité entre les sexes qu'il utilise ces expressions, mais pour se conformer au langage qui s'imposait à lui. Certains traducteurs l'ont bien compris et n'ont pas hésité à traduire Luc 20.24 : « Les hommes et les femmes de ce monde se marient » (Français courant). Certaines langues africaines, comme le sar, offrent des possibilités analogues et permettent même d'exprimer le mariage comme un don réciproque (se prendre l'un l'autre, avec un verbe prendre qui contient la nuance de prendre ce que l'autre vous offre). Serait-il permis de dire que, grâce aux traductions, on peut arriver parfois à exprimer le message divin mieux que la langue originale ? Ce serait une extension inattendue du miracle de la Pentecôte.¹

1. N.d.l.r. En lisant les lignes du Père Hallaire, que nous remercions pour son intéressante contribution, on sera frappé de constater à quel point plusieurs des exemples cités vont dans la ligne des questions posées par Paul Ellingworth dans son article sur le langage inclusif.

Note de traduction

« Abba » Père ou Papa ?

On entend souvent dire, du haut de la chaire ou ailleurs, que le mot araméen « abba » (Marc 14.36; Rom 8.15 ; Gal 4.6) signifierait « papa ». Par exemple, dans sa première édition, la TOB avait la note suivante à propos de Romains 8.15 : « Ce terme araméen est le mot familier de l'enfant : papa... ». Dans sa seconde édition, cette même version adopte une formulation plus nuancée : « Ce terme araméen est l'expression de l'intimité filiale, pleine de familiarité et de tendresse. » De son côté, la Bible à la Colombe présente une brève note au sujet de Marc 14.36 : « Mot araméen qui signifie : Père. », tandis que la note concernant Galates 4.6 y est plus explicite : « Mot araméen qui signifie père, dans le sens affectionné de "papa". » Une telle équivalence est devenue un lieu commun dans certains milieux, où l'on souligne « l'audace » de Jésus qui a osé s'adresser à Dieu avec un terme venant du langage de l'enfant.

Or, ce point de vue est sérieusement remis en question par James Barr dans un article intitulé « *Abba isn't Daddy* » (Abba ne signifie pas Papa), paru dans le *Journal of Theological Studies*, avril 1988, p. 28-47. Sur la base d'une étude philologique approfondie, il arrive à la conclusion que le terme *abba*, bien loin d'être, comme on l'a prétendu, l'expression d'un balbutiement enfantin ou infantile, est le terme, normal signifiant « père », que les adultes utilisaient et enseignaient à leurs enfants : « la traduction "*Daddy*" est tendancieuse, car les enfants utilisent exactement la même forme que les adultes » (p. 36). Il n'est pas possible de citer ici les nombreux arguments avancés par J. Barr à l'appui de sa thèse, mais nous en relèverons au moins deux : en premier lieu on constate dans les Targums que « l'araméen '*abba* est une façon assez habituelle de rendre l'hébreu '*abi*, mon père » (p. 37). En second lieu, « dans les trois passages où le N.T. a l'expression complète "*Abba, Père*", le texte grec a le nominatif avec un article *abba ho patēr*... ce qui laisse supposer que c'était là une traduction assez littérale cherchant à rendre les divers aspects de la tournure sémitique » (p. 40). Il est à noter que le grec disposait de termes dont le sens se rapproche du français « papa » (*papas* ou *pappas*, etc.), mais on n'en trouve aucune trace dans le NT (p. 38).

La démonstration de J. Barr mérite d'être prise très au sérieux, car elle remet en question des idées reçues. Mais, en même temps, elle conforte la position de ceux pour qui il serait déplacé, même dans les versions en langue courante, d'employer « papa » pour *abba* dans un contexte aussi dramatique que celui de Marc 14.36 (voir J.Cl. Margot, *Traduire sans trahir*, 1979/1990, p. 110). D'ailleurs, aucun des Manuels du traducteur de l'ABU ne préconise une telle solution : « *abba* représente l'araméen '*aba*, "Père", employé dans la prière. D'après son emploi dans Romains et Galates, il semblerait que cette expression bilingue (*abba ho patēr*) était employée dans la prière, comme invocation adressée à Dieu : « O mon Père ! » » (Bratcher et Nida, *Manuel du traducteur pour l'évangile de Marc*, ABU 1963, p. 456). Un point de vue semblable est exprimé dans les Manuels (en anglais) consacrés à Romains et Galates.

En résumé, il n'y a pas lieu d'ajouter quoi que ce soit à la note du FC sur Marc 14.36: « O mon Père : le texte original emploie ici un mot araméen, *Abba*, qui désigne habituellement le propre père de celui qui parle ou dont on parle. » (Voir aussi Carrez et Morel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, 1988, 4e éd., « *abba*, Père !... (de l'araméen *abba* : le père) ».)

Les formes de politesse (bis)

Comme nous l'avons annoncé dans le cahier n° 16 (1991), le rapport intitulé « Les formes de politesse et leur traduction en français » a été examiné et discuté par les membres du Comité de révision de la Bible en français courant, lors de sa séance du 16 octobre 1991.

Il a été adopté dans ses lignes générales, avec les trois précisions suivantes :

1) On renonce effectivement à l'emploi du vous « de politesse ».

2) On évite par contre le choc inélégant de la proximité immédiate entre un titre honorifique au vocatif (Majesté, Excellence, Monsieur l'Intendant, Monsieur l'Administrateur) et un tu ; les traducteurs veillent à mettre une certaine distance (plusieurs mots) entre le titre au vocatif et le pronom de la 2e pers. sing.

3) La proposition faite en page 19, note 16 (emploi de tournures telles que « Sa Majesté ») n'est pas retenue. Elle impliquerait en effet que dans la suite du discours apparaisse le pronom de la 3e pers. fém. sing. elle, ce qui se révélerait gênant pour désigner un roi ou un autre personnage masculin. Quelques tests effectués dans le livre d'Esther montrent qu'il est envisageable de recourir à l'emploi de la tournure « Ta Majesté », suivie (à quelque distance) d'un tu.

Par ailleurs, nous signalons une malencontreuse erreur de composition typographique au bas de la page 14, avant-dernière ligne (joli cas d'haplographie, pour les amateurs de critique textuelle) ; il faut lire : « [Luc vouvoie] Théophile (1.3) ; par contre, dans la parabole de Luc 19.11-27, les serviteurs tutoient le roi ; l'avocat Tertullus [vouvoie le gouverneur Félix] ».

François Ponchaud

Difficultés d'une traduction en langue khmère

François Ponchaud, né en 1939, est prêtre de la Société des Missions étrangères de Paris. Parti au Cambodge en 1965, il y est resté jusqu'à la prise de Phnom Penh par les Khmers rouges en 1975. Durant son séjour au Cambodge il avait déjà traduit la plus grande partie du Nouveau et de l'Ancien Testament, puis, à partir de 1973, était membre du comité de traduction interconfessionnel du Nouveau Testament patronné par l'ABU. Les quatre membres cambodgiens de ce comité ayant disparu dans la tourmente révolutionnaire, ainsi que l'ensemble du travail effectué, F. Ponchaud s'est remis seul au travail à partir de 1980. Un nouveau comité de traduction interconfessionnel a été créé en 1985 et a mené à bien la traduction du Nouveau Testament au printemps 1993.

Traduire la Parole de Dieu écrite dans un contexte culturel judéo-grec avec l'intention d'être compris sans trop de déformations par des lecteurs imprégnés de culture asiatique bouddhique peut paraître un défi. Après un premier travail effectué par une équipe d'évangélistes américains à partir de 1923, c'est ce défi qu'a relevé la petite équipe de traduction du Nouveau Testament en langue khmère. Cette nouvelle traduction va être publiée au printemps 1993.

La première difficulté est de taille: quel mot employer pour désigner Dieu ? Au cours de son histoire, le peuple khmer a connu plusieurs expressions religieuses qui se sont superposées comme des strates géologiques. A l'animisme paysan des origines, avec ses génies protecteurs du terroir, s'est superposé le brahmanisme avec sa pléiade de divinités. A partir du XIII^e siècle, le bouddhisme des Anciens, celui de la plus stricte observance, s'est imposé, en réinterprétant et socialisant les diverses formes religieuses du passé.

Pour un bouddhiste éclairé à qui nous voulons annoncer la Bonne Nouvelle de Jésus, le Christ, la religion est un enseignement moral, mais ne comporte aucune idée de rapports avec un être supérieur. Bouddha n'est qu'un maître qui a montré le chemin. Dans la langue khmère il n'existe donc aucun mot pour désigner une divinité unique, origine de toute vie, avec laquelle l'homme pourrait entrer en relation personnelle. La croyance en l'existence d'un être supérieur est concédée à l'ignorance de la crédulité populaire, héritée de l'animisme et du brahmanisme.

La cosmologie cambodgienne courante, même parmi le peuple, s'inspire du brahmanisme et comprend deux grandes sphères: le monde et l'Outre-monde. Le monde est formé de trois étages : celui d'en-bas, c'est celui des esprits et des démons, le monde du milieu, celui des êtres vivants, hommes ou animaux, et enfin, le monde d'en-haut, ou ciel (*sthan suor*), où demeurent les divinités, dont Brahma, « créateur des mondes ». Les êtres qui vivent dans ces trois mondes transmigrent de l'un à l'autre à la fin de leur existence, en fonction des mérites acquis dans chacune de leurs existences, jusqu'à leur purification totale de tout attachement. L'Outre-monde est, quant à lui, celui du *Nirvana*, c'est-à-dire de l'extinction de tout attachement. Avant d'échapper à ce monde pour entrer dans l'Outre-monde et de devenir « l'Eveillé », « le Bouddha », Gautama Siddharta a connu cinq cents existences purificatrices.

Dans ce contexte, où situer Dieu ? Comment le nommer ? Jadis, les missionnaires catholiques, présents au Cambodge depuis 1555, désignaient Dieu à la manière chinoise comme « l'illustre-Maître-du-ciel », mais c'était placer Dieu dans le monde changeant des transmigrations, et donc en faire un être bien inférieur à Bouddha, un être sujet à des passions ! Les évangélistes américains ont-ils senti la difficulté ? Ce n'est pas sûr, car la plus grande partie de leur vocabulaire s'inspire de celui des catholiques qu'ils modifient quelque peu. Ils désignèrent Dieu comme « l'illustre » (Préah, de même racine que le mot latin *vir*), nom que le locuteur moyen emploie pour désigner Bouddha. Mais là encore, en pressant un peu, Dieu restait dans le ciel de l'impermanence. Un autre essai, consigné dans le dictionnaire, nomme Dieu comme « l'illustre-Premier-des-divinités », mais par ce mot les Khmers désignent une divinité souvent méchante pour les hommes... Notre équipe a donc choisi une voie moyenne : « l'illustre-qui-est-Maître », sans plus de qualification. La formule est assez précise pour qu'on ait l'idée de quelqu'un de puissant et de différent des hommes, mais assez vague pour qu'on ne puisse le situer dans le monde impermanent.

Pour désigner le ciel, nous avons abandonné le mot désignant l'étage supérieur du monde et séjour des divinités, utilisé jusqu'alors. Ce terme replongerait Dieu dans l'impermanence, et ne correspond pas à la destinée ultime à laquelle aspirent les Khmers. Nous avons choisi un terme plus neutre « lieu-de-l'outre-bonheur ». Ce terme est suffisamment précis pour que l'on comprenne qu'il s'agit d'un lieu état de béatitude infinie, mais inclassable dans les catégories cambodgiennes.

Quel que soit le mot choisi, la réalité reste heureusement scandaleuse pour un Khmer: comment cet « Illustre-qui-est-Maître », dans son « lieu-de-l'outre-bonheur » peut-il se lier d'amour avec l'humanité au point de devenir homme ? Le Bouddha est appelé le Compatissant: il a compati en montrant le chemin, mais n'est plus en rapport avec les hommes autrement que par son enseignement. Dire que Dieu aime, c'est dire qu'« il-se-lie », donc, dans une mentalité bouddhique, qu'il n'est pas parfait, qu'il a besoin de l'autre. On aurait pu utiliser le terme « compassion-pitié » pour désigner *l'agapè* de Dieu. Certains l'ont essayé par le passé, mais à la réflexion, on a préféré garder le mot « lien », pour conserver le caractère extra-ordinaire de l'amour de Dieu pour l'homme, qui dépasse tout entendement. Dieu s'est mouillé pour l'homme jusqu'à en mourir. Dans la Bible, ne se risque-t-il pas à parler un langage d'homme ?

Dans le même ordre d'idées, comment dire **saint**, qualificatif même de Dieu ? La difficulté n'est pas propre à la langue khmère. L'ancienne version avait traduit ce mot par « pur », allant bien dans le sens moralisateur bouddhique, mais laissait tomber un contenu sémantique important. Après plusieurs essais, et même de vives tensions, le comité a choisi encore une voie médiane: « non-mélangé », mot qui a un peu la même assonance que « pur », ainsi que celle d'« exceptionnel ». Solution imparfaite, mais en l'absence de vocabulaire plus précis, on a choisi au mieux.

Reste entier le problème du **niveau de langage**. La langue khmère comprend trois registres : le langage religieux, utilisé par les moines qui forment « l'illustre-communauté » et par toute personne s'adressant à eux ; le langage royal, utilisé à la cour et dans tout ce qui touche de près ou de loin à « l'illustre-personne » royale ; le langage ordinaire pour le commun des mortels, qui comprend une multitude de niveaux correspondant aux catégories sociales et à la politesse des interlocuteurs. Pour Dieu, il n'y a, pour le moment, qu'un choix possible: celui du langage royal, héritage du brahmanisme, et également du bouddhisme, puisque Bouddha était roi.

Pour Jésus, par contre, la difficulté est réelle : si l'on emploie le langage royal, on risque d'en faire un demi-dieu, et de masquer son incarnation. C'était la crainte des catholiques. Si on emploie le langage ordinaire, même élevé, ne risque-t-on pas de masquer sa divinité ? C'était la crainte des évangéliques. Ce langage ordinaire employé pour « l'illustre-Jésus » choque d'ailleurs les oreilles khmères. On a donc dû choisir une voie médiane. Dans les évangiles, lorsque le narrateur parle de Jésus, on utilise le vocabulaire royal, car le narrateur veut exprimer la foi post-pascale en Jésus-Christ, donc en un roi. Par contre, quand les gens s'adressent à Jésus, ou quand Jésus leur parle, on a généralement utilisé le langage ordinaire. Il fut toutefois difficile de faire un partage précis : leur la voix du Père se fait entendre au baptême, ou lorsque Jean affirme: « Voici l'agneau de Dieu », quel langage employer ? Nous avons choisi le vocabulaire royal, avec beaucoup d'hésitation, car il masque par trop l'humanité de Jésus. Il est possible que lors d'une révision du texte, nous prenions le langage ordinaire, même si cela doit choquer, et surtout si cela doit choquer: « Cet homme, crucifié », Dieu ne l'a-t-il pas fait « Seigneur et Christ » ! Pourquoi adoucir la contradiction scandaleuse ?

Si la représentation du monde par les Khmers est source de problèmes, l'anthropologie bouddhique l'est tout autant. Pour un bouddhiste éclairé, la personne humaine n'existe pas à proprement parler, ce n'est qu'une illusion. L'être humain n'est qu'un faisceau d'énergies vitales qui se sont unies pour former un être sans sujet réel, impermanent, transitoire. Durant son existence cet être charge ses énergies vitales de mérites ou de démérites selon les bonnes ou mauvaises actions qu'il fait. Après cette existence, ces énergies vitales s'uniront d'une autre façon pour former un autre être, dont l'existence sera plus ou moins bonne, selon la charge karmique, c'est-à-dire la charge dont les mérites auront affecté les diverses énergies. Plusieurs agrégats permettent à cet être transitoire de connaître des sensations, de penser, d'aimer, etc.

Dans ce contexte culturel comment parler de vie, de vie éternelle, de résurrection, sans craindre d'évoquer la réincarnation ? Comment parler de l'âme, de l'esprit, du corps, de la chair avec quelques chances d'être compris ? Comment parler du péché, sans risquer une confusion avec le démérite ?

Pour la **résurrection**, nous avons repris le mot employé jusqu'alors « vie-à-nouveau », sachant bien que le mot « résurrection » n'est qu'une forme privilégiée pour parler du mystère pascal. Certains catholiques faisaient jadis précéder ce mot d'un autre indiquant que Jésus était « parvenu-au-terme-de-sa-purification ». Nous ne l'avons pas retenu pour éviter toute confusion avec le bouddhisme, mais ce pourrait être une intuition à concrétiser un jour.

Nous avons fait attention en parlant de la naissance de Jésus à éviter un mot élevé, couramment employé par les Khmers, mais qui connote l'idée de réincarnation.

Pour la **vie éternelle**, on a repris un ternie usité, mais qui continue à faire difficulté pour le Khmer moyen, « la vie-toutes-les-ères-pour-toujours ». Le bouddhisme divisant le temps en ères de 5000 ans, notre ternie correspond assez bien à l'original grec, mais c'est l'idée même d'un temps qui perdure par delà les ères qui heureusement fait question, d'autant plus que pour un bouddhiste, la vie est mauvaise et transitoire...

Pour l'**âme**, souvent nous avons traduit par « vie », sens original du grec. Parfois, lorsque ce n'était pas possible de faire autrement et sans qu'il y ait risque de confusion, nous avons traduit par « énergie-vitale », terme employé généralement par les Eglises jusqu'à présent, sans que beaucoup de chrétiens se rendent compte de sa signification exacte. Pour l'esprit, nous avons également repris, faute de mieux, le terme utilisé par les différentes Eglises et qui désigne l'agrégat des sensations, c'est-à-dire ce qui permet de toucher, de goûter, de voir, de sentir, d'entendre, de bouger. On est certes loin du souffle de vie, mais finalement ce mot permet de faire comprendre que l'Esprit donne un goût à l'existence, une nouvelle façon de voir, de sentir et d'agir. Quand l'esprit indique la pensée ou la faculté de réflexion, c'est alors la notion de « coeur-pensée » qui correspond le mieux, comme le « coeur-foie » exprime l'attachement profond pour un autre être.

Mais c'est certainement la traduction du mot **péché** qui pose le plus de problèmes. S'il existe beaucoup de mots bien adaptés dans la tradition bouddhique pour parler de la transgression, de la faute, de la chute, il n'en existe par contre aucun correspondant à la notion chrétienne de rupture d'alliance avec Dieu. Nous avons utilisé le mot bouddhiste traditionnellement utilisé par les Eglises et qui signifie « poids », « démérite », ou « résultat d'une mauvaise action ». Ce poids affecte les énergies vitales de celui qui a posé un acte mauvais et alimente le cycle des réincarnations. Pour un bouddhiste, presque tout peut engendrer du démérite: se laisser saluer par quelqu'un de plus âgé, tuer un animal, dire du mal d'autrui, ne pas remplir les rites dans leur intégralité, etc. Souvent l'acquisition de ce démérite est mécanique, sans que la volonté soit impliquée. D'autre part, dans une logique bouddhique, personne ne peut « ôter le démérite » d'autrui. Dire que Jésus « ôte le péché du monde » est souvent interprété d'une façon mécanique, sans nécessiter la foi, et prête à la risée populaire. Que faire ? Ce mot est trop utilisé pour que nous l'ignorions, mais il porte une telle charge sémantique qu'il engendre à coup sûr des confusions. Ce n'est que par l'usage qu'en feront les chrétiens que progressivement il se chargera de sens chrétien... Cela demandera sans doute des siècles !

Un autre type de difficultés rencontrées fut l'utilisation des mots bouddhistes. Les catholiques y étaient modérément favorables, les évangéliques franchement opposés, craignant des confusions conduisant au syncrétisme. Par exemple le mot « Loi ». Il existe en khmer un mot désignant à la fois l'ordre du monde et la sagesse ou l'enseignement de Bouddha. Ce mot entre dans la composition de nombreux termes religieux abstraits. Il paraissait tout indiqué pour désigner le Pentateuque, à la fois révélation de Dieu et ensemble de règlements religieux. On aurait pu trouver des harmoniques pour désigner la synagogue, comme « la salle-de-la-Loi », le scribe comme l'« enseignant-Loi ». Pour des raisons iréniques, on a préféré le terme quelque peu fautif de « commandement » pour désigner la Loi, « salle-de-réunion » pour la synagogue, « jour-de-congé » pour le sabbat, évacuant de fait, pour ces deux derniers mots, toute référence religieuse.

Dans ce même registre, dans la langue khmère, il n'existe pas de mot générique pour désigner la prière. Pour un bouddhiste la prière consiste à réciter la Loi ou à en écouter sagement la récitation. Pour les dévots, les différents stades de méditation, puis de concentration, permettent une purification progressive conduisant à l'illumination. Certains ont tenté d'utiliser les différents termes bouddhiques, mais rapidement ils ont abouti à une impasse. Jadis les catholiques employaient l'expression « réciter-la-loi », qui correspondait à une certaine pratique, mais qui n'en était pas moins largement fautive. Les évangéliques utilisaient d'une manière univoque le mot « concentration ». Au lieu de chercher un mot générique, nous avons préféré traduire les différents mots exprimant la prière selon l'attitude évoquée : « demander », « supplier », « se concentrer », « louer », etc.

Un dernier type de difficultés provient du caractère très concret de la langue khmère et de sa simplicité. Cette langue ne comportant ni pronom, ni temps, ni genre, ni nombre, il est parfois difficile de rendre toutes les subtilités de la langue grecque. Comment traduire « conscience », « nature », « divinité » ? Souvent on a eu recours à des périphrases. Pour la conscience, on a utilisé un mot nouveau, connu des lettrés, mais pas encore très utilisé par le commun des gens. Le contexte permet de comprendre.

Entreprendre une traduction du Nouveau Testament est un travail passionnant, qui nous a fait mieux nous connaître et nous apprécier mutuellement. Mais c'est avant tout un acte de foi. Que l'Esprit qui a inspiré les auteurs sacrés inspire les lecteurs. Qu'Il dirige lui-même leur coeur vers « l'obéissance de la foi » au Seigneur

Jésus-Christ, venu « récapituler tous les êtres sous un même chef ». A Lui gloire et louange par tous les peuples de la terre. maintenant et à jamais.

Note de traduction

La traduction du verbe hébreu

lîn : passer la nuit ?

Introduction

On constate souvent chez les traducteurs de la Bible, ou chez les biblistes en général, la tendance à penser que certains mots ont un sens privilégié, qu'il faudrait mettre en évidence dans tous les contextes. Cette tendance va de pair avec celle qui consiste à croire que la première définition qu'un dictionnaire donne d'un mot correspondrait forcément au sens primordial de ce mot ; en réalité, les autres définitions ont généralement tout autant d'importance. Il convient, en effet, de ne pas oublier un phénomène bien connu de tous les linguistes, à savoir la polysémie du vocabulaire, c'est-à-dire le fait qu'un signe linguistique est doté de plusieurs sens et que seul le contexte permet de discerner lequel de ces sens est sélectionné dans une phrase particulière. Il en résulte que, sans vouloir être paradoxal, on peut affirmer ceci : ce ne sont pas les mots en eux-mêmes qui déterminent le sens d'un texte, mais c'est la disposition générale du texte qui détermine le sens transmis par chaque mot dans le cadre d'un message précis. Dans les lignes qui suivent, nous allons illustrer cette constatation à l'aide d'un exemple, celui du verbe hébreu *lîn* (ou *lûn*).

1. Sens du verbe *lîn*

Dans la plupart des versions françaises, ce verbe est généralement traduit par « passer la nuit », sauf dans quelques rares passages où l'on a été obligé d'admettre qu'une telle traduction serait un contresens ou une absurdité. Plusieurs dictionnaires récents favorisent l'exclusivité de ce choix. Ainsi en est-il du dictionnaire de Koehler-Baumgartner (Leiden 1953) et de celui de Ph. Reymond (Paris 1991), où les divers emplois du verbe *lîn* sont définis uniquement sous l'angle de la notion de « passer la nuit ». Il est vrai que cette définition se vérifie dans un certain nombre de contextes, mais on aurait tort d'en déduire que tel est le cas toujours et partout.

En fait, parmi les nombreux dictionnaires que j'ai consultés, celui qui rend le mieux compte des divers sens possibles de *lîn*, et en présente le meilleur classement, est à mon avis celui de F. Zorell (hébreu-latin, Rome 1968). Voici, en résumé, ce que propose Zorell : 1. passer la nuit, qu'il s'agisse de personnes (Gen 19.2), d'animaux (Job 39.9), ou même de choses (Ex 23.18). 2. passer plusieurs jours ou longtemps à un endroit (Jug 19.4 ; Prov 15.31), ou encore y rester toujours, d'une façon permanente (Job 41.14). / Au hitpo. rester, demeurer (Job 39.28). - Ces définitions sont particulièrement utiles car elles attirent notre attention sur la nécessité absolue d'analyser chaque contexte pour ne pas conclure trop rapidement à l'équivalence *lîn* = « passer la nuit ». Nous allons procéder maintenant à une telle analyse en examinant quelques textes où cette équivalence est pour le moins contestable.

2. Passer la nuit ou passer un temps plus ou moins long ?

a. Au **Psaume 30.6** on rencontre un cas très particulier si l'on garde la leçon *yâlîn* (que l'appareil critique de la BHS suggère de laisser tomber, mais qui a son équivalent dans la LXX *aulisthêsetai*). En effet, la durée marquée ici par le contexte pourrait être inférieure à une nuit, en raison du parallélisme antithétique « soir - matin ». Habituellement, donc, les versions françaises recourent à une autre expression verbale que « passer la nuit » : « Le soir s'attardent les pleurs, / mais au matin crie la joie » (TOB), « Le soir arrivent les pleurs, / et le matin la jubilation » (Colombe, mais avec une note : « Litt. Dans le soir, la larme passe la nuit, et au matin la jubilation » !), « Les pleurs sont encore là le soir, / mais au matin éclate la joie » (Bible en français courant = FC).

b. **Josué 3.1**. Dans ce verset la traduction « passer la nuit » ne peut être exclue d'emblée (« là, ils passèrent la nuit avant de traverser », TOB). Cependant, au verset suivant on constate qu'au bout de trois jours les Israélites n'ont pas encore traversé le Jourdain ! C'est pourquoi, il est justifié de comprendre au v. 1 que Josué et ses troupes « installèrent leur camp » à cet endroit, ce qui est un sens possible du verbe. Conformément à cette

interprétation nous avons : « Es campèrent là en attendant de traverser » (texte de Soggin, dans son commentaire de Josué, Neuchâtel 1970, p. 43), ou : « Ils s'installèrent là en attendant le moment de traverser » (FC).

c. En **Ruth 1.16**, il est dit dans la TOB : « où tu passeras la nuit je la passerai », traduction qui n'est pas forcément la bonne d'après le contexte. En effet, la déclaration de Ruth atteste de façon évidente sa volonté de rester durablement, et même définitivement, avec sa belle-mère (« où tu iras, j'irai, ton peuple sera mon peuple et ton dieu mon dieu » TOB). C'est pourquoi ont lit dans la BJ (Bible de Jérusalem) : « où tu demeureras, je demeurerai », ou dans le FC « là où tu t'installeras, je m'installerai » (cf. dans le même sens le commentaire de Ruth de Gerleman, Neukirchen 1965, p. 16, « *wo du bleibst da bleibe ich auch* », « là où tu resteras, je resterai aussi »). - Notons que cela n'exclut pas qu'ailleurs dans le livre de Ruth le verbe *lîn* puisse avoir le sens spécifique de « passer la nuit », par exemple en 3.13 où ce sens est marqué de façon indubitable par l'adjonction en hébreu du terme signifiant la nuit (*layelâh*) : « Passe ici la fin de la nuit » (FC), dit Booz à Ruth qu'il vient de découvrir à ses pieds « au milieu de la nuit » (v. 8).

d. **Psaume 55.8**. La traduction de la TOB prête de nouveau à discussion dans ce verset: « je fuirais au loin pour passer la nuit au désert ». En fait, il s'agit d'un homme persécuté qui envisage de s'enfuir pour chercher un refuge durable loin de son ennemi. Il est difficile d'imaginer qu'il irait au désert simplement pour y passer la nuit et qu'il retournerait de jour dans le monde habité ! D'où des traductions s'insérant mieux dans le contexte : « je gîterais au désert » (BJ), « j'irais séjourner au désert » (FC et Colombe, sans note de « littéralité » pour cette dernière, contrairement à ce que nous avons vu plus haut à propos du Ps 30.6), « Je m'enfuirais bien loin d'ici, pour demeurer dans le désert » (Bible du Semeur). Il est intéressant de constater qu'une version aussi ancienne que celle du roi Jacques (1611) emploie à cet endroit le verbe anglais *remain*, « demeurer, rester ».

e. **Psaume 91.1**. Citons une fois de plus la TOB : « Celui qui habite là où se cache le Très-Haut / passe la nuit à l'ombre du Dieu Souverain ». En vertu du parallélisme des deux lignes de ce verset, et spécialement des deux verbes qui s'y trouvent, est-il judicieux de mettre simplement « passer la nuit » dans le second stique en regard de « habiter » du premier stique, qui évoque une situation permanente ? N'y a-t-il pas là une atténuation alors que l'on s'attendrait plutôt à une insistance ? Il est permis de se le demander, et c'est pourquoi il vaut la peine une fois encore de consulter d'autres versions : « Celui qui habite sous l'abri du Très-Haut / Repose à l'ombre du Tout-puissant » (Colombe, avec une note: « Litt. passe la nuit » !), « Toi ... qui demeures à l'ombre du Tout-Puissant » (Maredsous), « Toi qui loges à l'ombre de Chaddaï » (Osty et Trinquet), « ... et se met sous la protection du Tout-Puissant » (FC), « repose en lieu sûr... » (Semeur). On va peut-être nous rétorquer que « passer la nuit » s'accorde bien avec le mot hébreu traduit par « ombre » dans la plupart des versions. Mais cette objection n'a rien de décisif, car le mot employé au sens métaphorique évoque l'idée de protection (cf. FC) et non celle, négative dans le contexte biblique, d'obscurité ou de ténèbres (voir par exemple Ps 121.5 : « comme une ombre protectrice » FC).

f. **Néhémie 13.20-21**. Parmi les exemples que nous présentons, celui-ci est le plus frappant de notre point de vue.

Mais situons tout d'abord la scène : on voit, dans les versets précédents, comment Néhémie s'indigne en constatant qu'une foule de gens ne respectent pas le repos du sabbat (v. 15-18). Pour éviter les allées et venues des marchands ce jour-là, il ordonne qu'on ferme les portes de Jérusalem « à la tombée de la nuit, avant le début du sabbat, et qu'on ne les rouvre pas avant la fin du sabbat » (v. 19). Or, selon la TOB, « Les marchands et vendeurs de toutes sortes de marchandises passèrent la nuit, une ou deux fois, en dehors de Jérusalem », ce qui leur vaut ce reproche de la part de Néhémie : « Pourquoi passez-vous la nuit devant la muraille ? » (v. 20-21). On peut se demander pourquoi ils se contentent de « passer la nuit » en dehors de la ville : est-ce en attendant qu'on ouvre les portes le matin ? Mais ces portes resteront en réalité fermées durant tout le sabbat, c'est-à-dire du vendredi soir au samedi soir. Une note de la version de la Pléiade (qui traduit pourtant « passer la nuit » en 20 et 21) donne la réponse à cette question en précisant ce qui s'est produit en réalité : « Si les piétons pouvaient passer, les marchands installés en dehors des murailles pouvaient continuer leur commerce ».

C'est pourquoi Néhémie les menace de sanction » (cf. la note du FC: « Ne pouvant faire du commerce dans la ville durant le sabbat, les vendeurs s'installent à l'extérieur des murailles pour y offrir leurs marchandises »).

A la lumière de cette explication (certainement fondée) on est surpris de constater que la plupart des versions récentes s'en tiennent comme la TOB à la traduction « passer la nuit » dans ces deux versets. Et le fait se vérifie même dans des versions en langue courante comme la *Good News Bible* en anglais (*spent Friday night*, « passèrent la nuit de vendredi [à samedi] », v. 20, *waiting out there for morning to come*, « en attendant que vienne le matin », v. 21), ou comme *Parola del Signore* en italien (*passarono la notte*, « passèrent la nuit », v. 20, *Se passate ancora la notte*, « Si vous passez encore la nuit, v. 21). De son côté, la *New English Bible* avait

camped (« campèrent ») dans sa 1re édition, qui a été corrigé en *spent the night* (« passèrent la nuit ») dans l'édition révisée !

En fait, si l'on admet que les marchands « se sont installés » sous les murs de la ville pour faire du commerce, on comprend mieux la réaction de Néhémie et la menace qu'il leur adresse. De plus, on remarquera que cette interprétation est encore appuyée par ce que déclare la fin du v. 21 : « A partir de ce moment, ils ne vinrent plus pendant le sabbat » (c'est-à-dire pas seulement « de nuit »). Voilà pourquoi on a opté pour le verbe « s'installer » en FC dans les deux versets en cause. Citons aussi la version en allemand courant, *Die Gute Nachricht*, qui emploie une expression qu'on peut traduire par « établirent leur campement » (*schlugen ihr Lager auf*), ce qui est également plus satisfaisant que le simple « passer la nuit ».

Ajoutons que d'anciens hébraïsants ont été conscients de ce problème contextuel et confirmer l'interprétation défendue ici. Pour ne donner qu'un seul exemple, citons J. Reuchlin qui, au début du XVIe s., propose la traduction suivante du verbe *lîn* en Néh 13.21 : « *Quare manetis ex adverso muri* », « Pourquoi restez-vous en-dehors de la muraille » (*De Rudimentis Hebraicis Libri*, Tome 2, p. 266, Pforzheim 1506)¹.

Conclusion

Si l'on recourt à la philologie comparée, on constate que, dans les langues sémitiques, le sens « passer la nuit » pour les racines apparentées à *lîn* est bien attestée dans les dictionnaires de l'acadien et de l'ougaritique². On peut donc admettre que ce soit là le sens premier de la dite racine.

Cependant, il faut tenir compte, en plus de la polysémie des mots rappelée au début de cet article, également du fait que le vocabulaire de n'importe quelle langue évolue constamment, de sorte que la signification actuelle d'un mot est en général très éloignée du sens originel de sa racine. En ce qui concerne *lîn*, on peut admettre que son sens de base est « passer la nuit », qui devait fort bien s'appliquer aux conditions particulières de la vie des nomades appelés à se déplacer sans cesse d'un lieu à un autre. Mais si ce sens convient sans conteste dans un certain nombre de passages bibliques, il n'en demeure pas moins qu'il s'est élargi peu à peu comme le prouvent d'autres contextes où des traductions du genre de « camper », « s'installer », « demeurer (pour un temps plus ou moins long) » seraient seules justifiées. Et, bien entendu, il faut aussi envisager l'emploi métaphorique du terme qu'illustre par exemple Job 39.28 où il est dit que l'aigle « gîte » (TOB ; Un au hitpo.) dans les rochers.

En résumé, l'essentiel consiste donc pour le traducteur à ne pas oublier que le verbe en question a diverses acceptions et que seule une analyse précise du contexte permettra de déterminer laquelle convient dans chaque cas.

1. Cette information m'a été aimablement communiquée par feu le professeur H. P. Rüger, de Tübingen.

2. Information de même source que celle mentionnée dans la note précédente.

Reflets du débat sur les versions de la Bible en français

(Consultation francophone de l'Alliance biblique universelle, atelier N° 1, 11 juin 1992)

1. Informations présentées par les participants

- (Jean-Claude Margot) La traduction en français courant repose sur des bases parfaitement scientifiques, avec un dispositif de vérification très poussé. Elle s'imposait (a) pour tenir compte des résultats des recherches plus récentes; (b) pour user d'un langage actuel.

On a adopté une approche systématique (science de la traduction, équivalence fonctionnelle, etc.), l'idée directrice étant d'offrir un produit supérieur aux produits précédents de la même catégorie. Une traduction est toujours perfectible; c'est un travail qui mérite d'être entrepris. Il faut tendre toujours vers le produit le plus parfait.

- (Joachim Somé) Le contexte africain appelle des présentations diverses de la Bible. L'offre de traductions diverses se justifie du point de vue de la propagation de la Parole.

- (Lydie Rivière) L'application, à la traduction biblique, du français fondamental : niveau de langue élémentaire obéissant à des règles strictement définies, élaboré pendant de nombreuses années et utilisé d'abord dans la préparation de manuels de vulgarisation, se justifie entièrement par l'accueil qui lui a été réservé dès le départ par diverses instances religieuses en Afrique. Les ouvrages en français fondamental ont une place dans la période de post-alphabétisation.

- (Dominique Barrios) La diversité des traductions est grande sur l'axe qui va de la version Chouraqui, à une extrémité, à la version en français fondamental, à l'autre extrémité. On rappelle les origines de la Bible de Jérusalem et de la TOB.

Du point de vue de la maison d'édition, les différentes versions de la Bible sont autant de produits commerciaux correspondant chacun à un marché, produits qui doivent s'autofinancer. Leur production ne peut dépendre que de la demande et les rééditions doivent être motivées par des améliorations apportées au produit.

- (Phil Stine) Chaque version française de la Bible présente un caractère propre, relève d'une démarche particulière.

2. Remarques formulées au cours de la discussion

- L'attachement à certaines versions (Segond particulièrement) et un certain conservatisme ont des effets sensibles ;

- on observe des résistances à certaines versions (exemple de la TOB, rejetée par les intégristes catholiques et par certains protestants, à cause de la présence des livres deutérocanoniques) ;

- l'ordre dans lequel les livres de la Bible sont présentés affecte le succès d'une édition ;

- ceux qui s'opposent à la version en français fondamental lui reprochent non seulement d'appauvrir le texte, mais aussi de le trahir ;

- des reproches du même ordre sont adressés à la version en français courant (par exemple par ceux qui refusent qu'on remplace « sang du Christ » par « sacrifice ») ; il existe un courant d'opinion selon lequel certains termes doivent être conservés parce qu'ils sont spirituellement chargés et que toute substitution ou paraphrase entraîne un appauvrissement ;

- l'idéal d'une Bible où « tout serait clair et s'expliquerait dans le texte même » est jugé inaccessible par les intervenants, pour qui il y aura toujours lieu de fournir des explications extérieures au texte lui-même ;

- un autre idéal serait qu'une Bible (en l'occurrence la TOB) puisse servir de texte de référence à toute la chrétienté ;

- à l'appui de cette dernière idée, et pour répondre aux besoins du lecteur peu instruit, quelqu'un souhaite qu'on « simplifie » le texte de la TOB, au besoin jusqu'au niveau du français fondamental (réponse de Jean-Claude Margot: c'est impossible parce que chaque traduction est entreprise en vue d'atteindre un niveau de langue donné ; ainsi, on traduit en français courant ou on traduit en français fondamental, ce sont deux démarches distinctes) ;

- les intervenants (notamment Dominique Barrios) réaffirment que le texte de la TOB ne convient pas à une personne dont le degré d'instruction est moyen, contrairement au texte en français courant ; de même le français courant n'est absolument pas accessible au public visé par le français fondamental.

3. Conclusions

a) Pour permettre à tous de comprendre la Bible, et en tenant compte des adultes seulement, trois niveaux de traduction sont nécessaires, français fondamental, français courant, TOB.

b) Du fait des préférences et habitudes personnelles, des traditions religieuses, etc. il existera toujours un marché, limité et relativement spécialisé, pour d'autres versions telles que Dhome, Chouraqui, Crampon,... Toutefois, ce

« second niveau de diversité » ne concerne pas directement la mission essentielle des Sociétés bibliques, puisqu'il porte sur la Bible en tant que produit et non au premier chef sur la Bible en tant que Parole.

c) Il semble qu'on ne constate aucune opposition sérieuse à la multiplicité des éditions bibliques ; d'autre part, il est douteux que les oppositions avérées fassent le poids devant les impératifs évoqués sous a).

A défaut d'unanimité, un consensus se dégage donc quant à l'intérêt et à la nécessité de disposer de plusieurs versions de la Bible dans une même langue.

Qu'est-ce que la « critique textuelle » de la Bible ?

Le Père Adrien Schenker, dominicain, est professeur d'exégèse et de théologie de l'Ancien Testament à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse). Il a collaboré au « Hebrew Old Testament Text Project » de l'Alliance biblique universelle, et est actuellement coordinateur du Comité d'édition de la nouvelle Bible hébraïque (5^e édition).

Une autre « critique »

« Critique » peut avoir un sens négatif. On peut critiquer pour prendre en défaut et pour démolir. Mais ce n'est pas l'acception de ce mot dans l'expression « critique textuelle ». Ici le sens est positif ; on veut assurer un texte biblique solide en cherchant à éliminer les erreurs et les corruptions. Il s'agit donc d'étudier l'état du texte de la Bible pour le préserver et le transmettre aussi fidèlement que possible.

Pourquoi des études textuelles ?

La Bible a été transmise par des scribes qui en copiaient le texte. Le travail de copiste était une profession jusqu'à l'époque de Gutenberg, inventeur de l'impression avec caractères mobiles au XV^e siècle. Après lui, les typographes prennent la relève des copistes. Or ceux-ci, tout comme les typographes, sont des hommes faillibles. Ils travaillent avec plus ou moins de soin. Il leur arrive de se tromper. Leur orthographe n'est pas toujours correcte. Ils oublient un mot, une ligne, une phrase. Ils perdent une page. Ils ne comprennent pas bien ce qu'ils écrivent ou ce qu'on leur dicte, et ne le comprenant pas, ils cherchent à donner un sens à ce qui leur paraît incompréhensible. Pour cela, ils font des retouches ; ils changent le texte, y apportent des modifications.

L'éditeur et le traducteur de la Bible se trouvent ainsi placés devant des textes identiques en substance, mais avec des variations ici et là. Que doivent-ils faire ? Pour quel texte doivent-ils se décider, s'il y a plusieurs variantes ?

La compréhension des textes

Les manuscrits hébreux s'échelonnent sur 1500 ans. Les plus anciens ont été découverts à Qumrân près de la mer Morte, où la célèbre communauté possédait des manuscrits bibliques qui vont du III^e siècle avant au I^{er} siècle après Jésus-Christ. Presque tous les manuscrits sont fragmentaires. Ces textes bibliques n'indiquent pas toutes les voyelles ni la division détaillée des phrases. Les textes bibliques complets en hébreu qui reproduisent systématiquement les voyelles, la ponctuation des phrases et la division en chapitres et en paragraphes datent des X^e et XI^e siècles de notre ère.

On appelle ces copies de la Bible hébraïque, c'est-à-dire de l'Ancien Testament, du nom de **massorétiques**. Les massorètes étaient en effet des érudits juifs médiévaux qui se consacraient à garantir une transmission du texte biblique exempte de faute. Ils y mettaient un soin extrême. Ils comptaient les mots, marquaient chaque forme particulière d'un signe pour la protéger contre des changements arbitraires ; ils indiquaient la fréquence des mots et suggéraient en marge des pages une autre prononciation ou une autre lecture lorsque le texte traditionnel leur semblait difficile à comprendre, sans toutefois intervenir dans le texte lui-même.

Cet immense travail fut l'œuvre de nombreuses générations. Il visait à assurer un texte fiable en signalant toutes les pentes glissantes où les scribes et copistes auraient pu être tentés de dénaturer la forme authentique du texte.

Les traductions anciennes

A côté des manuscrits hébreux, transmis et recopiés avec tant de soin, les traductions anciennes de la Bible nous permettent également de contrôler sa forme textuelle authentique. La première de ces traductions fut la Bible en grec. Les Juifs traduisirent les cinq livres de Moïse, appelés aussi le Pentateuque ou la Tora, à Alexandrie en Egypte, au III^e siècle avant Jésus-Christ. Les autres livres de l'Ancien Testament suivirent peu à peu. Ce fut une

des plus importantes œuvres de traduction de l'Antiquité. Elle porte le nom de « Septante », car la légende qui très tôt se développa autour de cette version grecque racontait qu'ils avaient été soixante-dix savants à traduire le Pentateuque simultanément, mais isolés les uns des autres ; or, le travail accompli, on constata que tous avaient traduit littéralement la même chose, jusqu'à la dernière virgule, sans s'être consultés le moins du monde!

La Bible fut aussi traduite en araméen, langue parlée dans le Proche-Orient au début de notre ère. Cette traduction, assez libre, destinée à l'usage d'un large public avec des gens simples en son sein, s'appelle le « Targoum ». Ce mot veut dire « traduction ». Vite suivirent d'autres versions, en syriaque et en latin. Le syriaque est une langue sœur de l'araméen. Pour le latin, il existe deux traductions : la première fut faite à partir de la « Septante » ; c'est donc la traduction d'une traduction, qu'on appelle la « Vieille Latine ». Elle date des trois premiers siècles de notre ère. Les traducteurs de la « Vieille Latine » ressemblaient ainsi à certains traducteurs missionnaires de nos jours qui, ne connaissant pas bien les langues originales de la Bible, traduisent à partir d'une Bible française, anglaise ou espagnole moderne, vérifiant ensuite leur texte sur l'original hébreu ou grec. Plus tard Saint Jérôme, un grand savant et bibliote, résolut de remplacer cette Bible latine, qui ne lui semblait pas assez fidèle à l'original hébreu, par une nouvelle version. Ainsi créa-t-il sa propre traduction faite sur l'hébreu et, pour le Nouveau Testament et quelques parties de l'Ancien, sur le grec. Ce fut la célèbre « Vulgate », la Bible de l'Occident au moyen âge et au-delà. Elle fut réalisée au tournant du IV^e au V^e siècle après Jésus-Christ, à Bethléem.

Utilité des traductions anciennes

A travers les versions, on peut déceler le texte biblique que les traducteurs avaient sous les yeux. Ainsi la « Septante », commencée au III^e siècle avant Jésus-Christ, nous permet-elle de savoir sous quelle forme les Juifs d'alors connaissaient le texte biblique. On peut alors comparer ce texte aux manuscrits anciens en hébreu et en araméen. Là où des différences apparaissent, la question se pose de savoir quelle est la forme originale et quelles sont les formes modifiées.

Qu'est-ce qu'un livre dans l'ancien monde ?

Mais en faisant de telles comparaisons, on finit par constater qu'on ne peut pas toujours trancher la question. Plusieurs formes du texte semblent avoir eu cours dans la communauté croyante juive. Un exemple nous en est fourni par le Décalogue. Dans la Bible grecque, la suite des commandements de la deuxième table est : Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne commettras pas de meurtre (Exode), et : Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne commettras pas de meurtre, tu ne voleras pas (Deutéronome). Dans le texte hébreu, la séquence va dans les deux cas de l'interdiction du meurtre à celle de l'adultère, puis du vol. Il est difficile de décider quelle suite est originale parmi les trois énumérations. Il est probable que les trois formes des Dix commandements existaient alors simultanément, côte à côte.

Cela signifie que, dans certains passages, la Bible n'était pas parfaitement unifiée. On acceptait deux formes l'une à côté de l'autre, sans les uniformiser. Tel est le cas à l'intérieur même de la Bible hébraïque : les deux formes du Décalogue, dans l'Exode et dans le Deutéronome, ne sont pas parfaitement identiques ; la raison avancée pour justifier le repos du jour du sabbat est le repos de Dieu dans l'Exode, et le repos des esclaves et des étrangers dans le Deutéronome. Cette différence ne gêne personne, alors même que l'on pourrait s'en étonner, puisque c'est la même parole de Dieu qui est rapportée différemment !

Il fallait en fait du temps pour que le texte biblique prenne sa forme définitive. Les livres saints n'étaient pas la propriété littéraire de leurs premiers auteurs, les prophètes, les sages ou les prêtres qui les avaient composés. Ils appartenaient à toute la communauté croyante juive. Des personnes autorisées, reconnues par la communauté, pouvaient compléter ces Ecritures ; ils pouvaient y insérer des modifications pour les rendre plus actuelles et plus compréhensibles. Ces pratiques étaient admises par tous. Les Ecritures étaient saintes, mais cela n'excluait pas certains développements que la communauté acceptait comme expressions légitimes de la parole de Dieu.

A pied d'œuvre

La période où l'on admettait des retouches et des compléments apportés aux livres saints prit fin vers les dernières décennies avant notre ère. Depuis lors, la Bible était inviolable. Il fallait la lire et la copier telle quelle, sans y changer le moindre détail.

Or le travail de la critique textuelle de la Bible vise à assurer le plus fidèlement possible cette ultime forme du texte biblique devenu définitif. Avant cette période, l'Esprit Saint avait été à l'œuvre pour produire et mûrir cette

forme finale et autorisée de la Bible. Après la clôture de cette période, le livre allait nous être confié, et nous devons le transmettre tel qu'il est aux générations futures. C'est au service de ce devoir de transmission fidèle que s'attachent les ouvriers de la critique textuelle biblique. En comparant les manuscrits hébreux et les traductions anciennes de la Bible, en étudiant les langues bibliques et l'histoire des époques qui ont vu naître la Bible, ils se donnent des instruments pour trancher des différences textuelles là où les manuscrits et versions anciennes divergent entre eux. Leur souci est de retrouver la forme la plus originale, la plus proche des auteurs inspirés. Ce jugement est délicat. Il faut tenir compte de nombreux facteurs. Dans la plupart des cas, la décision est certaine ou très probable. D'autres cas restent plus difficiles à résoudre.

L'effort de critique textuelle biblique, en un mot, prend sa source dans le respect pour la Bible. Le grand nombre de personnes qui l'ont commentée, copiée, imprimée ou traduite depuis les débuts jusqu'à nos jours, n'ont pu éviter d'y introduire des inexactitudes et des erreurs, à cause de la faillibilité humaine. Il est donc indispensable de veiller au grain. La Bible a besoin d'être traitée avec un grand soin. La critique textuelle de la Bible est l'humble labeur de ceux qui cherchent à en écarter la poussière des siècles, c'est-à-dire tout ce qui a pu défigurer la qualité ou la pureté du texte authentique de l'Écriture.

La Bible chez les Roumains

B.V. Anania était archimandrite au moment de la rédaction de cet article. Depuis le début de l'année 1993, il est archevêque de Cluj (Roumanie).

Les plus anciens manuscrits bibliques en roumain datent du XV^e siècle, mais la critique textuelle a établi que ce ne sont que des copies de manuscrits antérieurs. En l'absence des originaux, on ne peut pas savoir avec certitude à quelle époque remontent les premières traductions des textes bibliques, mais il est certain que le phénomène a commencé dans le nord de la Transylvanie, région par laquelle les nouveaux courants humanistes de l'Europe occidentale ont pénétré dans les territoires habités par les Roumains. L'orthodoxie roumaine a rejeté la Réforme, mais sans rejeter pour autant l'idée que « la sacralité des langues bibliques » - le grec, le latin et le slavon - est relative et que les Saintes Écritures doivent être lues et comprises dans la langue de chaque peuple. Ce sont donc des moines et des copistes orthodoxes de la Transylvanie du Nord qui, les premiers, se sont engagés dans la traduction de la Bible. Cette entreprise connut très vite une rapide diffusion dans toutes les provinces roumaines, ce qui explique que les quatre recueils contenant les manuscrits en question furent découverts en Bucovine (province du nord de la Moldavie) et à Scheii Brasovului (le centre où le diacre Coresi allait développer une ample activité typographique portant sur tout l'univers de la religion et de la culture roumaine). L'intérêt des premiers traducteurs porta sur les textes bibliques utilisés dans la liturgie, notamment le Psautier, mais aussi sur les passages des Actes des Apôtres et des épîtres à contenu parénétiqque.

L'invention de l'imprimerie ne tarda pas à manifester ses effets en Roumanie également. Au cours des premières décennies du XVI^e siècle, plusieurs livres d'offices furent imprimés et, en 1553, à Sibiu, parut le premier corpus biblique complet, *l'Évangélaire slavo-roumain*, œuvre-manifeste qui allait marquer non seulement le début des livres bibliques imprimés dans le pays, mais aussi la transition vers l'autonomie du roumain en tant que langue biblique.

Vers la même période, à l'initiative de l'évêque des Roumains de Transylvanie Mihai Tordas, cinq hommes se mirent à l'œuvre pour traduire la Bible en roumain, avec l'intention de la publier en feuilleton. En 1582 parut la « *Palia* » *d'Orastie*, imprimée dans la ville dont elle porte le nom, par le typographe Serban, fils du diacre Coresi de Brasov. Le terme de *Palia* peut se traduire par « Ancien » (Testament) et, en effet, elle renferme les deux premiers livres du Pentateuque, traduits de l'hébreu, du grec et du serbe. On ignore pourquoi les choses se sont arrêtées là.

A Balgrad (Alba Iulia), toujours en Transylvanie, parut la première édition intégrale en roumain du *Nouveau Testament*, traduit par le moine Silvestru du monastère Govora (sur l'autre versant des montagnes, en Valachie) et revu par l'évêque Simion Stefan d'Alba Iulia. Simion Stefan est aussi l'auteur d'une préface devenue célèbre dans l'histoire de la littérature roumaine, où il affirme le principe de la circulation des mots selon leur universalité sémantique. C'est le moment de souligner que, pour les Roumains, la Bible n'est pas seulement un ouvrage religieux, mais aussi un instrument pour cultiver leur langue nationale. Étant l'unique peuple orthodoxe d'origine latine, les Roumains ont orienté leur culture en deux directions principales : entourés par des peuples slaves, ils ont lutté pour sauvegarder la pureté de leur langue, dont le fond lexical est constitué à plus de 90% par des mots d'origine latine, tandis que, dans le culte et dans les chancelleries voïvodales, ils ont adopté d'abord le

slavon, puis le roumain écrit en caractères cyrilliques (alphabet dérivé de celui du slavon), pour affirmer ainsi leur appartenance à la grande famille des peuples orthodoxes. Il n'est donc pas surprenant que le principe linguistique de Simion Stefan ait été lancé moins d'un demi-siècle après que le voivode Michel le Brave eut proclamé, en 1600, l'unité politique et territoriale des trois provinces roumaines.

La Bible intégrale

Le moment vraiment crucial de l'histoire de la littérature biblique roumaine se situe en l'année 1688, quand parut la *Bible de Bucarest*, la première version roumaine intégrale de la Sainte Ecriture, connue aussi sous le nom de *la Bible de Serban* (Cantacuzène). Le prince Serban en avait lancé l'idée et avait patronné sa réalisation, mais il mourut quelques semaines avant que l'impression fût achevée. Cette version roumaine est l'œuvre de plusieurs des principaux érudits de l'époque, à savoir le spathaire Nicolae Milescu, un haut dignitaire de la cour, le métropolite Dosoftei, et les frères Radu et Serban Greceanu. L'Ancien Testament est traduit d'après le texte de la Septante éditée à Francfort en 1597, et le Nouveau Testament est une version revue et considérablement améliorée de celui paru à Balgrad en 1648. L'importance de cette œuvre est énorme. Du point de vue religieux, elle est devenue un instrument de suprême autorité pour la consolidation de la foi chrétienne. Du point de vue culturel, elle représente l'épreuve que le roumain a dû subir pour attester sa maturité et, en même temps, elle est le modèle du développement de la langue littéraire des deux siècles suivants ; elle est pour les Roumains ce que la Bible de Luther est pour la culture allemande. Et son importance fut tout aussi grande pour la conscience de notre unité nationale, à une époque où les trois grandes provinces roumaines étaient encore politiquement séparées. En 1988, les Editions de l'Institut Biblique de l'Eglise Orthodoxe Roumaine, avec l'aide matérielle de l'Alliance biblique universelle, en ont réalisé une édition jubilaire, marquant ainsi les trois siècles écoulés depuis sa parution. En même temps, une édition scientifique, avec des textes parallèles et d'amples commentaires philologiques, a été produite sous les auspices des Universités «Al.I.Cuza » de Iasi et « Albert Ludwig » de Fribourg en Brisgau. Le premier volume, contenant la Genèse, est paru à Iasi en 1988.

Si Simion Stefan avait énoncé le principe de la circulation universelle des mots, en les comparant aux monnaies qui sont valables partout, le métropolite Andrei Saguna - de Transylvanie lui aussi - énonça le principe de l'évolution lexicale de la langue, comparant celle-ci à un arbre dont certaines branches vieillissent et meurent, tandis que d'autres naissent et prennent leur place. Selon Saguna, la Bible n'est traduite qu'une seule fois dans la langue d'un peuple ; si les premiers traducteurs ont surmonté les difficultés lexicales et syntactiques, leurs successeurs n'ont rien d'autre à faire que d'adapter le texte à mesure que la langue évolue. Saguna s'exprime ainsi dans la préface d'une édition revue qu'il a publiée lui-même à Sibiu, entre 1856 et 1858.

Auparavant, une édition revue de la Bible de Serban avait paru à Buzau, en 1854-1856. A son tour, celle-ci allait se trouver à la base de la principale version revue, celle de 1914, commandée par le métropolite Iosif Gheorghian et réalisée exclusivement par des hiérarques ; c'est la seule édition de la Bible publiée explicitement sous les auspices « du Saint Synode ». Parue plus de deux siècles après la Bible de Serban, elle est une œuvre philologique en même temps que théologique, et son autorité est demeurée intacte jusqu'à nos jours.

Le principe énoncé par Saguna n'empêcha pas les traducteurs de réaliser de nouvelles versions, bien qu'il soit difficile d'imaginer qu'une traduction puisse être tout à fait indépendante des précédentes. Mais une traduction nouvelle peut être déterminée par des critères non seulement philologiques, mais aussi confessionnels. Ainsi, en 1795, parut à Blaj une Bible patronnée par le métropolite grec-catholique Ioan Bobb, dans une nouvelle « traduction » qui, en général, est attribuée au chanoine Samuil Micu Clain. La dépendance de cette version à l'égard de celles qui la précèdent est tout à fait évidente, mais elle est rédigée dans une langue bien plus soignée et mise à jour. Elle allait se trouver à la base d'une édition publiée en 1819 à Saint-Petersbourg, sous les auspices de la Société biblique russe, une édition qui, en fait, représente le début d'une longue et vaste action de la Société biblique britannique et étrangère pour diffuser la Bible parmi les Roumains.

En 1930, le patriarche Miron prit l'initiative d'une nouvelle traduction de la Bible. Il fit appel, pour la réaliser, à trois des meilleurs théologiens-philologues de l'époque : le prêtre-professeur Vasile Radu, le prêtre-écrivain Gala Galaction et l'évêque Nicodim Munteanu (le futur patriarche). Cette version a été publiée en 1936 par le Patriarcat Roumain, avec l'approbation du Saint Synode. Dans la préface qui porte sa signature, le patriarche Miron déclare que la traduction a été faite d'après « les langues originales », mais sans autre précision, si ce n'est que les trois traducteurs étaient spécialistes du grec, de l'hébreu, du latin, des dialectes syro-araméens et des langues slaves.

Bientôt après, les deux premiers traducteurs se distancèrent du troisième pour réaliser une nouvelle traduction, parue en 1938 aux Editions des Fondations Royales, sous les auspices du roi Charles II. Ils expliquent leur action

par le fait que l'Ancien Testament de l'édition précédente avait été traduit d'après la Septante, alors que les nouvelles réalités religieuses de Roumanie - notamment le dialogue entre les prêtres orthodoxes et les protestants - exigeaient que l'Ancien Testament soit traduit d'après l'original hébreu. Cette déclaration fut consignée comme telle, bien que l'édition de 1936 offre suffisamment de preuves que la traduction de l'Ancien Testament avait suivi de près l'original hébreu. L'édition de 1938, couramment nommée « La Bible de Galaction », représente en premier lieu un monument littéraire de la langue roumaine, grâce à l'écrivain qui, sans éviter la paraphrase et les libertés lexicales, a conféré au texte la richesse d'un style qui charme le lecteur. Mais, étant une traduction plutôt libre que textuelle (un peu dans le genre de la *Good News Bible*), elle n'a pas pu s'imposer dans les milieux théologiques et cléricaux.

A son tour, l'évêque Nicodim, devenu patriarche entre-temps, considéra comme nécessaire de rétablir l'autorité de la Septante, version qui s'est imposée, au long des siècles, comme *textus receptus* des traductions orthodoxes. En 1944, il publia sa propre édition, mais dont seuls cinquante et un livres ont été traduits par lui, les vingt-huit autres (tous de l'Ancien Testament) étant conservés dans la traduction de Radu et Galaction.

Galaction est le premier traducteur qui posa ouvertement le problème d'un *textus receptus* pour l'Ancien Testament et qui prit la liberté d'ignorer, tout aussi ouvertement, la tradition de l'orthodoxie et d'opter pour le texte hébreu, invoquant le critère confessionnel. Jusqu'à lui, ce critère ne constituait pas un point de départ ou, du moins, n'était pas invoqué. Par exemple, les orthodoxes ne furent nullement dérangés par la parution, à Blaj, d'une Bible sous les auspices des grecs-catholiques, ni vice-versa. Le problème commença à devenir sensible avec la participation de la Société biblique britannique et étrangère dans la traduction, l'édition et la diffusion de la Bible parmi les Roumains. Cette implication directe commença d'une manière inoffensive en 1871, quand parut à Iasi une nouvelle édition de la Bible, dans la traduction de quelques théologiens orthodoxes. Avec quelques révisions, cette version de la Bible fut rééditée à plusieurs reprises pendant un demi-siècle. Mais en 1921, la Société biblique britannique et étrangère adopta comme texte officiel la traduction de D. Cornilescu, qui proposait une version de la Bible à l'usage des néoprotestants. Cette version allait connaître au moins dix éditions déclarées (c'est-à-dire avec mention du lieu et de l'année de parution) et bien d'autres non déclarées (sans données bibliographiques et sans mention du nom du traducteur). Avant la version de Cornilescu, les appréciations à l'adresse de la Bible en roumain oscillaient entre « réussie » et « moins réussie », du point de vue de la traduction. Depuis 1921 les qualificatifs visent le caractère « orthodoxe » ou « non orthodoxe ».

Après 1944, les éditeurs bibliques officiels pouvaient choisir entre la version de 1914, fondée sur la Septante, et la version de 1938 (Galaction), fondée sur le texte hébreu. La Bible de 1968, éditée par le patriarche Justinian, atteste que l'on a opté pour une solution intermédiaire, c'est-à-dire pour la version de 1936. Avec quelques révisions mineures opérées sur l'Ancien Testament et une révision majeure du Nouveau, en 1979, cette version connut une nouvelle édition sous le patriarche Justinian (1975), une autre sous le patriarche Justin (1982) et une autre sous l'actuel patriarche Teoctist (1988), imprimée en Hollande par l'Alliance biblique universelle, par photoreproduction de l'édition de 1982.

Une nouvelle édition de la Bible roumaine, rigoureusement revue par la méthode comparative, confrontée aux plus récentes éditions critiques des textes originaux, rédigée dans une langue affranchie des servitudes syntactiques du grec et accompagnée de notes explicatives, est maintenant en train d'être réalisée par l'archimandrite Bartolomeo Valeriu Anania, ancien directeur de l'Institut Biblique et de Mission Orthodoxe. Cette édition sera, du point de vue chronologique, la 38e édition de la version roumaine intégrale de la Bible au cours de trois siècles.

L'Ancien Testament

Depuis la « *Palia* » d'*Orastie* (1582), l'Ancien Testament est paru en éditions partielles (sauf celle de 1909, qui est intégrale), la sélection, faite sur des critères surtout d'ordre littéraire, s'arrêtant le plus souvent au livre de Job, à l'Ecclésiaste, au Cantique des Cantiques, ou ailleurs encore. Mais la partie qui bénéficie du plus grand intérêt culturel et de la plus grande popularité pieuse est, sans aucun doute, le *Livre des Psaumes*, généralement connu comme *Le Psautier*. Il suffit de rappeler que, des cent-soixante-dix-neuf éditions vétérotestamentaires parues de 1570 à nos jours, cent-soixante-sept sont des versions des Psaumes, dans une très grande variété de traductions, allant d'un style littéral didactique à un style littéraire versifié. Et ce nombre n'inclut pas les versions jointes aux nombreuses éditions du Nouveau Testament.

Le Nouveau Testament (intégral)

Après la première traduction intégrale du Nouveau Testament, publiée à Balgrad en 1648, soixante-dix autres éditions furent publiées au long des trois siècles et demi. En dehors de celles incluses dans la Bible intégrale, une mention particulière doit être faite de l'édition de 1937, revue par I. Mihalcescu et T.M. Popescu, ainsi que de celle de 1979, fruit d'une nouvelle et substantielle révision. La 71^e édition se trouve actuellement sous presse, dans la version, annotée, de l'archimandrite B.V. Anania.

Le Nouveau Testament (partiel)

Parmi les livres du Nouveau Testament, ceux qui connaissent la plus large circulation sont les évangiles ; on les trouve en deux présentations : soit le *Tetravanghelul* (le Tetraévangile), destiné à la lecture privée et à la formation religieuse à l'école, qui respecte l'ordre canonique : Matthieu, Marc, Luc et Jean ; soit le *Evangheliarul* (l'Evangélaire), destiné au culte, où l'ordre des livres est celui de la liturgie: Jean, Matthieu, Luc et Marc. Entre 1553, année où ce corpus des évangiles fut imprimé pour la première fois, à Sibiu, et 1983, quand l'édition du patriarche Justin parut à Bucarest, les évangiles ont connu, dans l'une ou l'autre de ces deux présentations, quatre-vingt-dix-huit éditions enregistrées dans les listes bibliographiques (les données statistiques du présent article proviennent d'une étude publiée par le prêtre-professeur Nicolae Serbanescu dans la revue *Biserica Ortodoxa Romana*, 1989, n° 4). Apostolul (l'Apôtre) est le deuxième corpus néotestamentaire concerné par le culte liturgique orthodoxe. Les textes des Actes des Apôtres, des épîtres pauliniennes, non pauliniennes et catholiques sont ordonnés selon le calendrier liturgique. Entre la première édition, imprimée à Brasov en 1563, et la dernière, parue à Bucarest en 1974, quarante-quatre éditions se sont succédé.

Les textes évangéliques des dimanches et des fêtes du calendrier liturgique se trouvent aussi dans *Cazania* (le recueil d'homélies), que renferme l'explication de ces textes et qui, dans des circonstances spéciales, peut tenir lieu d'homélie ou être lu par les fidèles chez eux. Entre 1564 et 1987, *Cazania* a connu trente-deux éditions imprimées.

Outre ces livres à caractère biblique prononcé, d'amples fragments de l'Ancien et du Nouveau Testament (notamment des Psaumes et des textes prophétiques) se retrouvent dans tous les livres de liturgie orthodoxe. Une des préoccupations d'un traducteur moderne est aussi celle d'adapter les structures prosodiques des textes musicaux. Dans une forme ou une autre, la Bible reste le livre le plus répandu au sein d'un peuple pour lequel la religion a toujours représenté la conscience même de son identité nationale.

Les verbes « ôter » et « reprendre » dans Jean 13.1-12

Stephen Schooling est secrétaire général de l'ACLT (Association calédonienne de linguistique et de traduction) et conseiller technique pour les projets de traduction en Nouvelle-Calédonie. Il réside à Nouméa en Nouvelle-Calédonie. - Le texte qui suit reprend, sous une forme légèrement modifiée, une communication que Stephen Schooling a présentée lors du Séminaire sur les principes de l'exégèse biblique organisé par la SIL à Ouagadougou en février 1992.

Introduction

Le chapitre 13 de l'évangile de Jean, v. 1-12, relate la scène au cours de laquelle Jésus lave les pieds de ses disciples. Le v. 4 de ce passage soulève un problème bien connu des traducteurs. Il s'agit du moment où Jésus enlève ses vêtements pour se préparer à cette tâche de serviteur. La question la plus souvent posée à ce propos est d'ordre social ou culturel: on s'est demandé, en effet, combien de pièces de vêtement Jésus avait enlevées en réalité. S'est-il dépouillé de tous ses vêtements ou simplement de son vêtement de dessus ? Or, le traducteur se préoccupe de rendre ce fait d'une façon qui ne soit pas inutilement choquante pour ses lecteurs (voir, par exemple, la version en français courant qui précise que « Jésus ôta son vêtement de dessus »¹),

Cependant, dans la description de cette scène, il y a aussi un problème linguistique et théologique à relever, dont la présence rend la traduction de ce verset encore plus difficile et délicate. Le but de cet article est de présenter ce problème et de proposer des solutions possibles.

1. L'interprétation de cette version correspond à celle de Brown selon lequel, malgré le pluriel *himatia* du grec, il ne pouvait s'agir que du vêtement de dessus (« *the outer robe is obviously meant* », Brown 1970:55 1) (Ndlr).

1. Le point de départ linguistique

La première chose à relever est que le verbe grec traduit par « enlever » (*tithêmi*) n'est pas le terme normalement employé pour « enlever ses vêtements ». Littéralement ce verbe veut dire « déposer » (voir la Bible Osty et la TOB) ou « mettre de côté » (voir la Bible de Darby). La réaction immédiate du spécialiste est alors de se demander le pourquoi d'une terminologie aussi insolite à cet endroit. Est-ce qu'il s'agit simplement d'un euphémisme en relation avec le problème de convenance signalé ci-dessus ? Ou bien l'auteur veut-il attirer notre attention sur autre chose par le choix de ce verbe particulier ?

Il est à noter à cet égard que de nombreux commentateurs ont relevé la particularité suivante dans le quatrième évangile : Jean choisit avec soin les mots dont il se sert afin de tracer un thème tout au long de son écrit. C'est ainsi que le verbe grec *tithêmi* se trouve déjà à plusieurs reprises en 10.11- 18 où Jésus déclare qu'il va « déposer » ou « mettre de côté » sa vie en tant que bon berger. A première vue la concordance entre ce passage et celui du ch. 13 n'est pas tellement frappante. Toutefois, elle devient remarquable quand on se rend compte que les mots *lambanô...palin* (« je prends ... de nouveau ») sont utilisés à la fois en Jean 10.17 et 18 où Jésus parle du fait qu'il va reprendre sa vie, et en 13.12 où il reprend ses vêtements.

Il est par conséquent vraisemblable que cette concordance ait été voulue par Jean et cela expliquerait pourquoi il a utilisé le verbe *tithêmi* en 13.4 dans un contexte inhabituel.

2. Les implications théologiques

Il faut donc tout d'abord admettre que le choix de ces mots n'était pas dû à une simple coïncidence - ce dont certains ne seront pas forcément convaincus. Cependant, on peut noter en passant plusieurs témoignages qui appuient cette thèse. Metzger, par exemple, constate que l'expression symbolique « déposer/mettre de côté sa vie » de Jean 10.11 est propre au 4^e évangile (voir aussi 10.15,17; 13.37,38 ; 15.13), car dans de pareils contextes les Synoptiques se servent de la tournure plus directe « donner sa vie » (Matt 20.28 ; Marc 10.45) (Metzger, 1971:230). Puisque Jean se distingue de la tradition synoptique sur ce point en préférant recourir à une expression symbolique, rien n'empêche de penser qu'il se soit consciemment représenté la mort de Jésus précisément sous cette forme symbolique et qu'il ait voulu, en reprenant le même thème dans un contexte différent, en suggérer l'importance à ses lecteurs.

Newman et Nida (1980:430) sont également convaincus du rapport entre Jean 10.11 et Jean 13.4. Parmi les commentateurs, ce rapport a été relevé entre autres par Brown, Morris et Sanders¹.

Si on admet le rapport entre ces deux textes, on découvre tout de suite que ce qui pouvait n'être perçu que comme le simple récit d'un événement concret devient un acte symbolique revêtu d'une signification théologique inattendue. Par les Synoptiques, nous savons que le dernier repas de Jésus avec ses disciples a culminé dans un second événement d'une importance capitale, à savoir l'institution de la sainte Cène. Tous les théologiens sont d'accord quant à la valeur théologique de cet acte symbolique qui annonce clairement la mort et la résurrection de Jésus. Cependant, malgré l'importance de cet événement, on n'en trouve pas de trace précise dans l'évangile de Jean. Pourquoi cela ? Comment se fait-il que Jean consacre cinq chapitres aux discours du dernier repas sans avoir apparemment saisi le dynamisme d'une parabole vécue aussi essentielle pour la foi ? Peut-être ne parviendrons-nous jamais à trouver une réponse définitive à cette question. Toutefois, des considérations donnant sérieusement à réfléchir pourraient être déduites de notre examen de Jean 13.4.

Supposons que le choix de *tithêmi* ait été délibéré de la part de Jean en 13.4. Supposons aussi que, ce faisant, il ait eu pour but de susciter dans l'esprit de ses lecteurs une image de Jésus le révélant comme un serviteur prêt à se dépouiller volontairement de sa vie avant de la reprendre de nouveau. Dans ce cas, le fait que Jésus ait lavé les pieds de ses disciples n'était pas simplement un exemple d'humilité et de service, mais on peut y voir bien plus : en se dépouillant de ses vêtements, puis en les reprenant (v. 12), Jésus évoquait par ces gestes aussi (et surtout) sa mort et sa résurrection. Si Jean considérait que Jésus préfigurait ainsi l'événement central du salut, cela expliquerait pourquoi il se serait dispensé de décrire l'institution de la sainte Cène.

On pourrait objecter qu'il est difficile d'imaginer un auteur faisant reposer un symbole aussi important uniquement sur un ou deux mots, tels que *tithêmi* et *lambanô*. Il est vrai qu'on ne saura peut-être jamais avec certitude ce qu'il en est au juste, mais n'oublions pas qu'un mot bien choisi, surtout si sa présence dans un

1. Voir aussi, en français, Cl. Molla 1977:180 et A. Marchadour 1992:182 (NdIr).

contexte donné est inattendue, peut être très évocateur pour quelqu'un qui connaît bien la langue en cause. De plus, il faut se rappeler que Jésus lui-même précise clairement en Jean 17.25 que jusque-là il avait parlé en paraboles. En Nouvelle-Calédonie, où les paraboles sont aussi un genre bien connu, il ne faut pas trop vouloir les expliquer. Expliquer une parabole, ce serait traiter les auditeurs comme des enfants. Dans le cas des paraboles de Jésus, nous ne connaissons pas exactement s'il en allait de même. On peut toutefois noter qu'il expliquait parfois ses paraboles en privé, dans un cercle intime, mais jamais en public. Il est donc permis d'en déduire que l'explication de cet acte symbolique, telle que Jean nous la présente en 13.13-17, n'implique pas forcément que l'exemple d'humilité en soit la principale raison d'être aux yeux de l'évangéliste ; le plus important pour lui serait l'enseignement caché dans le v. 4 et qui n'est pas expliqué.

3. Les implications pour le traducteur

Quelles sont donc les implications de ce qui précède pour le traducteur ? D'une façon générale, voici ce qu'on peut dire : si le rapport évoqué plus haut entre Jean 13.4 et 12, d'une part, et Jean 10.11,15 et 17,18, d'autre part, était vraiment voulu par l'auteur de l'évangile, il est alors clair que la portée théologique des expressions « enlever ses vêtements » et « reprendre ses vêtements » pourrait être considérée comme ayant une importance énorme dans le contexte des chapitres 13 à 17. Le traducteur n'a donc pas le droit de négliger de telles implications ; il est pour le moins obligé de tenir compte de l'argumentation que nous avons présentée avant d'en venir au choix des mots qu'il va utiliser pour transmettre le message de ce texte.

A première vue, il peut paraître étonnant que sur treize versions françaises consultées, aucune n'ait réussi à maintenir la concordance entre les deux emplois de *tithêmi* en Jean 13.4 et 10. 11, alors même que certaines ont maintenu la concordance entre les deux emplois de *lambanô* en Jean 13.12 et 10.17 en traduisant ce verbe par «reprendre» dans l'un et l'autre cas. C'est Darby qui s'est le plus rapproché de l'équivalence formelle, puisqu'il suit de très près le grec, mais sans parvenir à la rendre intégralement, car il utilise « mettre de côté » dans Jean 13 et « mettre » tout court dans Jean 10 (« met sa vie pour ses brebis » !). Cependant, en raison des exigences de la langue française, on voit mal comment maintenir strictement la concordance en utilisant « mettre de côté » et « reprendre » dans les deux cas (c'est précisément à cette difficulté que se sont heurtés les auteurs des versions françaises consultées). Voici par exemple ce que cela donnerait en 10.11 : « Le bon berger met de côté sa vie pour ses brebis » ; or, « mettre de côté » signifie habituellement « mettre à l'écart, en réserve », ce qui n'est évidemment pas le sens souhaité ici. Mais venons-en maintenant aux solutions envisageables par le traducteur d'une nouvelle version. Il y en a principalement trois.

a) Traduire le sens des mots grecs

Il va de soi que le choix du traducteur est d'abord orienté par le sens du mot grec. Dans le cas particulier, le sens premier de *tithêmi* est « mettre de côté » ou « déposer », tandis que le sens premier de *lambanô* *palin* est « re-prendre ». Dans bien des langues, le problème que l'on rencontrera tiendra au fait que le mot pour « mettre de côté » ne sera pas forcément celui qu'on emploie normalement pour « enlever des vêtements ». Cependant, dans ce cas, cette anomalie pourrait refléter fidèlement celle que l'on trouve dans le texte original. Si l'image évoquée est éclairée par le contexte, le choix d'un tel mot ne devrait pas créer d'obstacle insurmontable pour la compréhension. De plus, il est fort probable que cette solution permettrait en même temps d'écarter le problème culturel ou social signalé au début de cet article ; en effet, un mot insolite introduit dans ce contexte serait susceptible de jouer le rôle d'un euphémisme.

b) Chercher des équivalents dans les langues vernaculaires

La deuxième possibilité consiste à chercher, dans les langues réceptrices, des mots dont le sens premier est autre que celui des mots grecs, mais qui transmettraient le même message dans le contexte donné. L'exemple le plus évident serait celui des mots utilisés pour « enlever » et pour « remettre » des vêtements dans la langue vernaculaire. Bien évidemment, cela semblerait tout naturel dans Jean 13 (mise à part la question de l'euphémisme), tandis que dans Jean 10 il en résulterait une façon imagée de parler de la mort. Dans ce cas, l'idée « d'enlever » et de « remettre » la vie serait appropriée et pourrait être une image très frappante. Elle évoquerait probablement aussi ce qui allait se passer pour le corps physique du Christ, mis de côté dans le tombeau avant d'être repris au moment de la résurrection (cf. 2 Cor 5.1-3 où Paul se sert à la fois de l'image d'une tente et de celle des vêtements pour parler de la mort et de la vie éternelle).

c) Chercher un compromis

Si l'application de l'une ou de l'autre des deux solutions précédentes n'aboutit à aucun résultat satisfaisant, il reste toujours possible de chercher un compromis. Par exemple, si l'on est contraint d'employer un mot ou une image insolite dans le contexte, on parvient souvent à préciser le sens en ajoutant un ou deux mots explicatifs. Ainsi, dans le cas b) traité ci-dessus, si « enlever » (des vêtements) n'est pas une image suffisamment évidente dans le contexte de Jean 10.11, il serait possible d'en clarifier le sens en traduisant le texte comme suit : « Le bon berger enlève sa vie (ou son corps) comme des vêtements pour le bien des brebis. » De cette façon, on indique le point sur lequel porte la comparaison.

Le compromis par excellence est le recours aux notes. S'il est vraiment irréalisable de maintenir la concordance de vocabulaire entre les deux passages de Jean 10 et de Jean 13, il reste toujours possible de signaler au lecteur par une note la correspondance qui existe en grec.

4. Conclusion

Dans Jean 10, Jésus parle du bon berger qui va donner sa vie pour ses brebis et qui va la reprendre ensuite. Dans Jean 13, l'évangéliste évoque le moment où Jésus enlève ses vêtements afin de se donner complètement à ses disciples en leur lavant les pieds.

Les données présentées ci-dessus attirent l'attention sur le fait qu'il y a une concordance de mots entre ces deux passages, qui était non seulement voulue par l'auteur, mais qui pourrait avoir encore des implications théologiques significatives. Le traducteur devrait au moins se rendre compte de ces particularités linguistiques présentes dans le texte grec et voilées dans les versions françaises. Mais il devrait également s'efforcer de rester fidèle à la concordance de vocabulaire du texte en trouvant, si possible, un moyen de la signaler à ses lecteurs.¹

Références bibliographiques

Bibles consultées : Bible de Jérusalem, Darby, Français courant, Français fondamental, Le Livre, Maredsous, Martin, Ostervald, Osty, Parole vivante, Segond, Segond révisée, TOB.

Brown, Raymond E. 1970. *The Gospel According to John*, Vol. II, Anchor Bible 29A, Doubleday, Garden City, NY.

Marchadour, Alain, 1992. *L'évangile de Jean*, Centurion, Paris.

Metzger, Bruce M. 1971. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart.

Molla, Claude F. 1977. *Le quatrième évangile*, Labor et Fides, Genève.

Morris, Leon, 1971. *The Gospel According to John*, NICNT, Eerdmans, Grand Rapids.

Newman, Barclay M., and Nida, Eugene A. 1980. *A Translator's Handbook on the Gospel of John*, United Bible Societies, Stuttgart.

Sanders, J.N. 1968. *The Gospel According to St. John*, Harper's NTC, Harper Row, New-York.

1. Remarquons que le problème qui se pose à ce propos est du même ordre que celui qu'on rencontre dans la traduction des jeux de mots : étant donné les différences de structures des langues, au niveau syntaxique aussi bien que sémantique, il est bien rare qu'un jeu de mots de la langue originale puisse être reproduit tel quel dans la langue d'arrivée. Là aussi, on est en général obligé de recourir à une note pour signaler cette particularité du texte qu'on traduit (Ndlr).

Les Aides aux lecteurs

On désigne ainsi toute une série d'informations et d'indications mises à la disposition des lecteurs de la Bible, pour les aider à surmonter la distance géographique, temporelle et culturelle existant entre la rédaction des textes bibliques et la lecture présente de ces textes dans une traduction moderne.

Les notes explicatives constituent la principale source d'informations complémentaires, mais elles ne sont pas, et de loin, la seule source, même si nous traitons essentiellement de cela aujourd'hui.

D'autres « Aides aux lecteurs » existent. La liste qui suit n'est pas forcément exhaustive, et par ailleurs on ne rencontre pas automatiquement toutes ces aides aux lecteurs dans chaque traduction :

- a) les Introductions (à la Bible, aux deux Testaments, aux livres particuliers)
- b) un glossaire ou Vocabulaire
- c) une table des poids et mesures

- d) un Tableau du calendrier et des fêtes
- e) un Tableau chronologique des événements
- f) un ou des Index
- g) des Cartes
- h) des Illustrations
- i) des Titres et des Sous-titres
- j) des Références parallèles.

A cela il faut ajouter une aide précieuse, mais à laquelle on ne pense pas toujours à accorder une attention suffisante : il s'agit de la présentation formelle du texte : mise en page, aération du texte, dimension des marges, présentation de la poésie, qualité du papier, choix des caractères typographiques, etc.

Historique

L'habitude de faire figurer dans les Bibles des « Aides aux lecteurs » est relativement ancienne ; la « massore » hébraïque en est un exemple. Ces notes marginales étaient primitivement surtout des « Aides aux copistes », mais elles sont devenues, dans une certaine mesure, également des « Aides aux lecteurs ».

Dans le domaine de la Bible francophone, il ne nous est pas possible de passer en revue les dizaines d'éditions diverses qui ont vu le jour au cours des siècles, pour en déterminer les caractéristiques. Signalons simplement quelques repères

- **Olivétan** (1535) donne en marge des sous-titres et des références parallèles

- la **Bible des Pasteurs et Professeurs de l'Eglise de Genève** (révision d'Olivétan publiée au XVII^e siècle) s'accompagne, dès l'édition de 1724, des « Arguments » et « Réflexions » de Jean-Frédéric Ostervald, placés respectivement au début et à la fin de chaque chapitre de l'Ecriture ;

- le **Maistre de Sacy** (catholique) publie en 1667 une traduction du NT, avec un fascicule supplémentaire contenant des notes, fascicule qui peut être relié ou non avec le volume de la traduction ;

- **Martin** (1707), autre révision d'Olivétan, présente des introductions, des sous-titres, des notes, des références parallèles et des cartes.

En fait aux **XVII^e et XVIII^e siècles**, de nombreuses traductions de la Bible présentent des notes. Les traductions catholiques contiennent généralement des notes doctrinales, destinées à dicter aux lecteurs l'interprétation « correcte » du texte, c'est-à-dire l'interprétation officielle de l'Eglise de Rome. La Réforme avait souligné l'importance de la piété personnelle conjointe à la foi commune de l'Eglise ; Rome, craignant que cette piété individuelle ne conduise à l'interprétation privée de la Bible, a réagi avec vigueur, prônant surtout la « foi communautaire ». La Bible ne peut pas être objet d'interprétation individuelle, mais seulement de l'interprétation officielle de l'autorité. Celle-ci dicte la bonne doctrine, pour éviter ou pour chasser l'hérésie.

En contre-réaction à cette attitude autoritaire et quelque peu infantilisante se développe le mouvement piétiste, qui mettra fortement l'accent sur la foi individuelle de chaque croyant, placé directement en face de son Dieu. Cette perspective impliquait évidemment une lecture personnelle de la Bible, d'où la nécessité de la diffusion large de l'Ecriture sainte.

Le début du **XIX^e siècle** voit la création de nombreuses « Sociétés de Bible », qui se donnent pour objectif la diffusion des Ecritures. La première, la « British and Foreign Bible Society » (BFBS) voit le jour le 7 mars 1804, lors d'une assemblée de quelque 300 personnes appartenant à diverses dénominations. Les Statuts, dans leur article 1^{er}, précisent expressément qu'il s'agit de diffuser largement les « *Holy Scriptures, without notes or comments* ». Dans une telle assemblée, pluridénominatoire, et à une époque où la polémique interconfessionnelle l'emportait de loin sur la diversité œcuménique, il était nécessaire, indispensable même, d'éviter les controverses théologiques et doctrinales au niveau de l'édition biblique. Comme par ailleurs les catholiques faisaient la part belle, dans leurs bibles, aux notes de type doctrinal, il semblait nécessaire de se démarquer d'eux de manière nette en refusant les notes.

Cette décision de la BFBS va s'imposer de fait dans les autres Sociétés de Bible, et cela pour plus d'un siècle et demi. Ce qui au départ était essentiellement une mesure pratique prise en réaction contre une autre pratique, va devenir une sorte de position dogmatique des SB, qui ne sera battue en brèche que dans le courant de ces

quarante dernières années. Les exceptions antérieures à 1950 sont rares : il faut mentionner ici l'édition de la Bible du Centenaire, par la Société biblique de Paris, entre 1928 et 1947, laquelle comporte une annotation fort développée. (Notons en passant que c'est sur sol francophone que cette attitude libertaire s'est manifestée, face à l'absolutisme anglo-saxon !)

Dans la seconde moitié de notre **XX^e siècle**, l'intransigeance fait peu à peu place à davantage de souplesse. Une timide apparition des notes se fait jour, à l'exclusion toutefois des notes à caractère doctrinal.

Dans **les années 60** commence l'entreprise extrêmement novatrice et un peu folle de la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB). Sous l'égide de l'Alliance biblique universelle (ABU) et des Editions du Cerf, plus d'une centaine de collaborateurs vont se lancer dans ce défi théologique inédit, consistant à préparer ensemble une nouvelle traduction de la Bible, et de plus une traduction avec une abondante annotation¹, y compris des notes spécifiquement théologiques. Cependant la particularité de ces dernières est de ne pas dicter une interprétation confessionnelle, mais de présenter aussi objectivement que possible les interprétations concurrentes.

Au moment où la traduction du NT était sur le point de s'achever, une grave crise éclata ; la Société biblique américaine, qui finançait largement l'entreprise, était opposée au genre des notes qu'on y pratiquait. Il fallut tout le sens diplomatique du secrétaire général de l'ABU, M. Olivier Béguin, (un francophone!) pour sauver le projet et aboutir au compromis suivant:

- l'ABU et le Cerf conservaient leurs droits de coéditeurs sur la traduction;
- l'ABU transférait ses droits de coéditeur sur les notes et introductions à la maison d'édition protestante « Les Bergers et les Mages », de Paris. [Voir les copyrights de la TOB NT (1972) et AT (1975)]

L'édition de la Bible TOB en un volume (1977), avec annotation réduite selon les règles en vigueur dans les SB (sans notes doctrinales), parut sous le copyright de la Société biblique française (SBF).

La Bible TOB intégrale, 2^e édition révisée, est parue en 1988 en coédition SBF et Cerf.

Le NT en français courant (FC) a paru en 1971, sans notes, mais avec des illustrations, un glossaire, un index et des cartes ; la BFC a paru en 1982 avec en plus des notes, non doctrinales.

Notes admises et notes non admises

Comme nous l'avons dit précédemment, l'exclusion des notes dans les éditions de la Bible par les SB visait, au départ, essentiellement à éviter les « endoctrinements » théologiques confessionnels. La diffusion actuelle de la Bible, dans le monde non chrétien comme dans le monde dit chrétien mais qui va en se déchristianisant à grands pas, rend indispensable le fait que le texte soit accompagné d'un certain nombre d'informations aussi objectives que possible. De là découle la nécessité, reconnue de plus en plus largement dans les milieux de l'ABU, d'une annotation adéquate.

Les notes admises comme légitimes peuvent être réparties en 9 catégories

- 1) **note textuelle** : le texte original, dans ses divers manuscrits, présente des variantes, qu'il est légitime de faire apparaître respectivement dans le texte et dans une note.
Ex 1.5 mentionne les « 70 descendants de Jacob » ; une note précise qu'un manuscrit de Qumrân présente la variante « 75 descendants », ce qui correspond au texte d'Act 7.14.
 - 2) **note de traduction** : le texte original, sans variante., est susceptible de plusieurs interprétations.
1 Rois 1.6 parle « des chars et des chevaux » ; la note indique qu'au lieu de « des chevaux », on peut aussi comprendre « des cavaliers ».
 - 3) **note de problème linguistique** : le texte original présente par exemple un jeu de mots, intraduisible comme tel, mais important pour la compréhension du texte.
Gen 17.19 : « tu l'appelleras Isaac » ; la note invite à se reporter au v.17 « Abraham rit en apprenant que Sara aura un fils à l'âge de 90 ans ». Le nom hébreu Isaac signifie « il rit ».
1. L'Épître aux Romains, même si c'est un cas un peu particulier dans la TOB, se présente formellement de la manière suivante :
- l'introduction occupe 15% de l'espace total,
 - la traduction 40%.
 - l'annotation 45%

- 4) **note culturelle** : explication de croyances, ou de coutumes anciennes.
La note de Lévi 13.45 explique que les « vêtements déchirés » constituent une manifestation de deuil, ou de désespoir.
- 5) **note d'identification** : présentation de personnages mentionnés dans le texte, bien connus autrefois mais plus aujourd'hui.
2 Rois 15.19,29 parlent respectivement de « Poul » et de « Téglath-Phalasar » comme de deux rois assyriens, alors que nous savons par les documents assyriens qu'il s'agit de deux noms du même personnage.
- 6) **note historique** : présentation d'événements importants pour l'époque et pour la compréhension du texte.
Os 5.11 raconte qu'« Efraïm court après des mirages » ; il s'agit probablement d'une allusion à une alliance militaire envisagée entre Israël et la Syrie, pour s'opposer à la menace assyrienne.
- 7) **note géographique** : présentation et identification de lieux.
La note de 2 Sam 20.14 décrit Abel-Bet-Maaka comme une des localités les plus septentrionales d'Israël.
- 8) **note chronologique** : indique quand a eu lieu tel événement.
Es 10.28-34 décrit une invasion ennemie ; la note précise qu'il s'agit vraisemblablement de l'invasion d'Israël par les Assyriens en 734 avant J.-C.
- 9) **note de référence** : renvoie à un autre ou d'autres passage(s) de la Bible (citation de l'AT dans le NT).
Gen 25.23 : « l'aîné servira le plus jeune » ; la note indique que ce texte est cité en Rom 9.12 ; la note de Rom 9.12 renvoie à son tour à Gen 25.23.

Une question que certains spécialistes de la traduction se posent actuellement est celle de savoir si des notes de caractère théologique ne seraient quand même pas légitimes, dans la mesure où elles ne feraient qu'exposer objectivement une position théologique largement admise et ne soulèveraient donc pas de controverses doctrinales (sauf peut-être avec telle secte aux visées particulièrement étroites ; mais cette dernière n'est pas du genre à collaborer avec les SB). On pourrait penser à des notes relatives à la divinité du Christ (malgré les Témoins de Jéhovah) ou concernant l'unité théologique de l'AT et du NT (malgré l'existence de quelques groupuscules crypto-marcionites).

Cette question est délicate, et la réponse, même nuancée, ne sera pas facile à trouver. La question mérite toutefois d'être posée et débattue au sein de l'ABU.

Le message biblique chanté

Erika Gasser est membre de l'Association Wycliffe pour la Traduction de la Bible (AWTB) et a travaillé au Togo dans le cadre de la Société Internationale de Linguistique (SIL). Elle était engagée dans le projet nawdm. Elle habite présentement Bienne.

Introduction

Pendant une dizaine d'années, j'ai vécu parmi les Nawdba (sing. Nawda) au nord du Togo. D'après les statistiques de 1970, ils forment une population de plus de 88 000 personnes parlant le nawdm. Cette langue fait partie de la famille gur ou voltaïque.

Etant proche des gens, j'ai constaté que le chant et la musique constituaient des éléments importants dans la vie quotidienne des Nawdba. Voici comment je peux décrire mon expérience.

Bref historique

« Je ne connais aucun chrétien dans mon ethnie », me disait avec regret un Nawda, pasteur d'une grande Eglise à Lomé, capitale du Togo, Afrique occidentale. A cette époque-là, en 1982, mon mari et moi avions l'intention de nous installer dans l'ethnie de ce pasteur. J. et M.-Cl. Nicole qui avaient lancé ce projet linguistique et de traduction de la Bible en 1976 attendaient notre arrivée. Le constat de ce pasteur montre clairement quelle était la situation spirituelle d'alors.

Arrivés sur place, nous avons trouvé l'Eglise catholique bien implantée (depuis 1945) et une petite Eglise évangélique, une diaspora, composée surtout de fonctionnaires et de professeurs originaires du sud du Togo, parlant la langue ewe ou mina, ou encore d'hommes d'affaires du Nigéria, des Yoroubas.

Les origines de l'Eglise évangélique remontent à la mission de Brême (Allemagne), suivie de la mission de Paris. Bien que l'Eglise évangélique du Togo soit indépendante depuis longtemps, sa musique datait en grande partie du temps des missionnaires allemands. Des chorals et des cantiques bien familiers à mes oreilles et à ma culture alémanique résonnaient pendant le culte, et comme je ne comprenais pas la langue ewe, je les chantaient tout simplement en allemand.

« Que se passera-t-il, me demandais-je, avec les Nawdba qui vont se convertir et se joindre à cette Eglise évangélique ? » Ce moment arriva: les Nawdba, membres d'une ethnie de tradition orale, ayant donc la facilité énorme de mémoriser, de retenir et d'imiter, s'adaptèrent vite au style de musique ewe. La plupart d'entre eux ont une certaine connaissance de la langue ewe parlée au sud parce que les échanges commerciaux entre le sud et le nord sont fréquents et animés.

Après avoir vécu longtemps au Ghana, une chrétienne nawda s'était réinstallée dans son village natal, près de Niaintougou, et grâce à son témoignage une petite Eglise des Assemblées de Dieu y est née. D'abord les croyants chantaient en anglais ; plus tard ils traduisirent les paroles en nawdm tout en gardant la mélodie étrangère. On se servait aussi de la langue ewe. L'Eglise grandissait rapidement. La plupart des participants étaient des femmes illettrées et des élèves, pratiquement tous des Nawdba.

De son côté, l'Eglise catholique avait déjà un bon répertoire de chants en langue nawdm. Mais il n'y avait aucune collaboration entre les Eglises, sauf parfois en des occasions spéciales imposées de l'extérieur.

Impératifs pour une compréhension optimale

Compte tenu de la situation problématique existante, nous sommes arrivés à la conclusion qu'il était impératif, pour la compréhension optimale des chants chrétiens, qu'ils soient autochtones.

Quand il s'agit d'une langue tonale¹, la musique aussi doit être « tonale », c'est-à-dire qu'elle doit suivre le système tonal de la langue.

1. La langue nawdm est, comme la plupart des langues africaines, une langue tonale, c'est-à-dire dans laquelle la hauteur musicale relative des syllabes les unes par rapport aux autres est distinctive, au même titre que les voyelles et les consonnes. On distingue de cette manière des mots dont les consonnes et les voyelles sont identiques, mais dont la « mélodie », les tons, sont différents.

Bien que les chants importés, traduits et adoptés soient beaux et aimés, ils ne le sont que pour les membres de l'Eglise, c'est-à-dire les **initiés**. « Elle est belle, notre musique à l'Eglise », me disait un jour le responsable de la chorale. « C'est de la musique classique. Il faut que les nouveaux fassent un effort pour arriver à ce niveau musical. »

Mais il s'agit de rendre la Parole de Dieu accessible à **toutes les personnes** et à **toutes les couches sociales** d'une ethnie.

COMMENT RÉALISER CETTE IDÉE?

Recherches préliminaires

En 1989, quelqu'un m'a parlé d'un ethnomusicologue qui travaillait sur les musiques traditionnelles africaines. Nous avons demandé et obtenu sa collaboration pour une série de séminaires de musique, à plusieurs mois d'intervalle, pendant une durée de deux ans environ. Le but était de composer des chants chrétiens autochtones, et d'en faire un livret accompagné d'une cassette.

Avant les séminaires, j'ai fait une recherche sur les différents types de musique. Il fallait trouver des réponses aux questions suivantes

- Quels types de musique existe-t-il ?
- A quelles occasions ces types de musique s'utilisent-ils ?
- Y a-t-il des types qui sont tabous, c'est-à-dire qui ne peuvent être utilisés que pour des cérémonies ancestrales, fétichistes, voire diaboliques ?
- En quelles occasions chante-t-on ?
- Quels sont les sujets sur lesquels on chante ?
- Quelle est la structure des chants ?

J'ai rendu visite à plusieurs Nawdba pour enregistrer des chants traditionnels de types différents. Un assistant de langue recueillait également des chants de groupes.

Une fois enregistrés, j'ai transcrit les textes en indiquant partout le ton grammatical et en marquant certaines particularités de l'intonation (abaissement de l'intonation dans le cas du nawdm). Je les ai également accompagnés d'une traduction mot à mot en français **ainsi que** d'une traduction libre. Ceci était complété par une description de la situation dans laquelle le chant était exécuté.

Réalisation

1) Sélection des stagiaires

Nous avons pu rassembler douze à quinze participants de toutes les Eglises de la région, hommes et femmes, chrétiens, ayant une bonne connaissance de leur langue et doués en musique, prêts à aider dans la composition de chants bibliques autochtones. On leur a demandé de bien apprendre à lire les versets bibliques en nawdm qui étaient prévus pour la première session, et de se munir d'un stylo et d'un cahier. Chaque stage durait deux jours, de 8 heures à 16 heures environ, et le repas de midi était offert aux stagiaires.

2) Recherche d'un lieu convenable

Il fallait trouver un endroit bien situé géographiquement, « neutre » en ce qui concerne l'affiliation ecclésiastique (pas trop lié à une Eglise particulière dans notre cas), et assez calme pour travailler.

3) Recherche d'un soutien « moral »

Dans le souhait que ces chants servent à toutes les Eglises, j'ai pris le temps de rencontrer les responsables de toutes les paroisses des cinq villages nawda de la préfecture pour les informer et demander leur collaboration. Ce fut une expérience très positive.

4) Choix et traduction des textes bibliques

Pour bien préparer les deux premiers stages, l'ethnomusicologue a suggéré une sélection de textes bibliques. Plus tard, j'ai demandé aux Eglises de nous fournir des propositions. Ces textes ont été traduits en nawdm par les traducteurs de la Bible et remis aux stagiaires lors du stage.

5) *Déroulement des séances de composition*

Le premier stage de composition a eu lieu en février 1990 pendant la saison sèche, le dernier, deux ans plus tard. La première édition du livret de chants est sortie en été 1992 accompagnée d'une cassette.

Lors de chaque stage étaient présents l'ethnomusicologue et un membre de la Société Internationale de Linguistique (SIL) comme conseiller.

Nous avons suivi la procédure ci-après :

1. Sensibiliser les stagiaires aux différents types de musique et à leur utilisation (ne pas utiliser une mélodie de deuil pour chanter un psaume de louange).
2. Elire un secrétaire. Il devait écrire les textes bibliques au tableau noir.
3. Lire le texte plusieurs fois (en groupe) pour arriver à le lire couramment et aisément.
4. Elaborer et marquer le ton linguistique sur le texte.
5. Identifier des syllabes longues et courtes qu'on doit respecter dans le chant, pour garder le sens.
6. Composition : chacun cherche une mélodie, en fredonnant. Quand une personne trouve une mélodie, elle est priée de la chanter.
7. Le premier volontaire présente le chant, les autres écoutent et, en général, ils suivent spontanément si la composition est bonne. Ainsi le nouveau chant est né et « approuvé » par le groupe.
8. Chaque nouvelle composition est enregistrée immédiatement.

Eléments du processus de vérification :

1. Si le rythme l'exige, chercher d'autres tournures ou mots ayant le même sens.
2. S'assurer du sens correct du texte « adapté » du point de vue de l'exégèse.
3. Vérifier la compréhension en se posant la question suivante : « Si un villageois passe à côté du bâtiment, sera-t-il en mesure de comprendre ce que vous chantez ? »
4. Examiner l'authenticité de la nouvelle composition, en posant la question : « Est-ce vraiment votre musique nawda ? »
5. Leur moyen de vérification était la danse. Lorsqu'une nouvelle composition était bonne, elle se dansait avec enthousiasme.

ÉVALUATION PRÉLIMINAIRE

Les chants se répandaient très vite dans tous les villages, non seulement dans les Eglises, mais aussi dans les concessions (maisons), car on les entendait chanter un peu partout, en route, aux champs, au travail, etc. Les échos sont très positifs. Une Eglise n'avait pas envoyé de stagiaires en prétendant qu'ils ne savent pas chanter ! Maintenant ces chants s'y sont infiltrés et ont franchi les murs.

ANNEXE

Résultats des recherches préliminaires

A. Types de musique

Au cours de mes recherches, j'ai découvert quatre types principaux, chacun ayant sa propre musique, son rythme et sa danse.

1. *Bagu*

Musique de la chasse. Elle exprime la victoire, la joie. Cet air est vivant et agité, accompagné par des castagnettes. Bagu est traditionnellement chanté par les hommes.

Exemples d'application : Ps 150; 1 Cor 9.7; Luc 6.38 ; Prov 11.24-25 (qui expriment la louange envers Dieu, la reconnaissance, la gratitude).

2. Kuum

Musique de la mort. Elle exprime le deuil, la tristesse. Elle est plutôt lente et mélancolique et se chante lors des funérailles.

Exemple d'application : Ps 51.3-5 (pour exprimer la repentance).

3. Qabara

Musique joyeuse. Elle exprime la joie, la reconnaissance. Elle est chantée par les femmes et accompagnée par la « danse des fesses ». Cette danse est caractérisée par des mouvements en paires: au cours du premier mouvement, les femmes se regardent, au cours du mouvement suivant, elles se cognent mutuellement les fesses. Exemples d'application: Es 41.10; Gal 5.16; Es 30.21 ; Ps 32.8; Rom 6.4 (des textes qui expriment un encouragement, une promesse, une bénédiction, une exhortation).

4. Bana

Musique plutôt rare, accompagnée de deux tambours et dansée à deux par les hommes au clair de la lune. Bana se danse aujourd'hui surtout dans les villages reculés.

Le type « kuum-deuil » est le plus restreint en ce qui concerne le genre de message qu'il peut transmettre. Les autres types se prêtent bien à transmettre des messages divers.

Il n'y a pas de type tabou parmi ces quatre types principaux.

B. Circonstances de composition des chants traditionnels

Les chants traditionnels sont, en général, composés spontanément surtout par les femmes et dans des circonstances diverses. Souvent, en travaillant en groupe, parfois en faisant des travaux pénibles, quelqu'un « entonne » un chant et les autres se joignent au refrain. J'ai pu observer les circonstances suivantes dans lesquelles des chants ont été composés:

- casser ensemble du gravier
- moudre le grain
- le retour de la chasse
- initiation des jeunes, danses cérémonielles
- danses de réjouissances (p.ex. Nouvel An)
- danses pour la protection lors d'un décès
- danses en l'honneur d'un défunt
- lamentations funèbres en solo.

C. Contenu des chants traditionnels

En étudiant les textes des chants traditionnels recueillis, j'ai trouvé les éléments suivants :

- moqueries, insultes, critiques
- plaintes, lamentations
- récits historiques
- prières à Dieu et aux ancêtres
- éloges
- conseils.

D. Structure des chants traditionnels

La structure de base est composée de deux éléments: la strophe et le refrain.

L'exécution du chant peut avoir plusieurs formes :

1. Le soliste seul. Dans ce cas, le soliste chante la strophe et le refrain. Cette variante n'est pas très courante, mais il y a plusieurs exemples dans mes enregistrements.
2. Le soliste et un groupe de personnes. C'est cette façon qui est très répandue. Il y a en général une femme qui chante le solo, et le groupe qui chante le refrain.

C'est le soliste qui compose le texte au fur et à mesure que le chant est exécuté en introduisant de temps en temps de nouveaux éléments. Voici une structure typique :

Soliste: introduction du thème
Groupe: refrain : en général, c'est le thème introduit par le soliste qui constitue par la suite le texte du refrain
Soliste: reprend le refrain
Groupe: refrain
Soliste : répétition du refrain, introduction d'un nouvel élément
Groupe: refrain
Soliste : répétition et nouvel élément
Groupe: refrain
Soliste : refrain
Groupe: refrain
Soliste : refrain
Groupe: refrain
Soliste : introduction d'un nouvel élément
Groupe: refrain
Soliste : introduction d'un nouvel élément
Groupe: refrain
Soliste: refrain
Groupe: refrain
Soliste: introduction d'un nouvel élément
Groupe: chante le refrain pour terminer l'exécution du chant.

E. Importance du chant traditionnel comme moyen de communication

Au cours de mes recherches j'ai constaté que le chant est un moyen extraordinaire de communication. Il est utilisé pour transmettre des messages de contenus délicats. Le message chanté est considéré comme ayant une grande importance, une profondeur, et fait aussi appel aux émotions. Certaines vérités ne peuvent guère être dites, mais elles peuvent être chantées et sont alors acceptées. En plus, par le moyen de la musique, du chant et de la danse, les pensées et sentiments profonds des gens remontent à la surface.

F. Conclusion

Je suis convaincue que le message biblique transmis par le chant aura un grand impact sur les auditeurs. Si les chants sont composés selon les structures musicales autochtones, à base de textes bibliques, et sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu, comme dans le cas du roi David, alors le message de Dieu va atteindre le but qui lui a été assigné.

Cette étude est loin d'être complète. Il serait intéressant de la pousser plus loin. Elle était non seulement profitable du point de vue musical, mais également pleine d'enseignements dans le domaine de l'anthropologie.

Traduction et communication audiovisuelle

Kenneth Thomas est conseiller général pour la zone Asie-Pacifique de l'ABU. Le texte original de son article, en anglais, a paru dans le BULLETIN UBS 160/161 (s.d.), p. 39-51. Nous en donnons ici une version française, adaptée et abrégée, due à J.-Cl. Margot.

Introduction

« Traduction biblique et média audio », tel était le thème d'une Conférence qui a eu lieu du 9 au 15 septembre 1990 à Pattaya (Thaïlande). Le rapport final de cette rencontre débute par la déclaration suivante :

« Au cours des années à venir, les moyens audiovisuels vont sans aucun doute jouer un rôle croissant dans la communication de la Parole de Dieu. Les Sociétés bibliques doivent donc considérer que ces moyens vont

inévitablement occuper une place centrale ou primordiale dans le programme de transmission du message biblique. »

Plus loin, voici ce que dit encore ce rapport : « Les programmes audiovisuels des Sociétés bibliques doivent mettre en évidence avant tout le contenu des textes bibliques. Il faut que la distinction entre ces textes et d'autres éléments soit claire. Le passage utilisé sera soit basé sur une version déjà publiée par les Sociétés bibliques, soit traduit à nouveau à partir des langues originales. Dans les deux cas, il est évident que les moyens audiovisuels nécessiteront des formes assez différentes de celles du support imprimé » (souligné par l'auteur).

Préparer des traductions destinées essentiellement à des moyens audiovisuels est un nouveau domaine qui n'a pas encore été systématiquement exploré. Des recherches relatives à ce sujet n'ont été entreprises ni par les Sociétés bibliques ni par d'autres organisations engagées dans la traduction biblique. En général, on s'est contenté d'utiliser des versions déjà existantes pour la communication audio-visuelle ; on en a simplement repris des passages que ce soit pour la lecture directe du seul texte biblique ou pour la mise en scène de tel ou tel récit. Pour toute adaptation, on laissait le soin aux lecteurs d'adopter le ton ou les accentuations conformes à leur façon de comprendre et d'interpréter le texte. Or, on admet aujourd'hui que les versions imprimées de type traditionnel ne sont pas forcément ce qu'il y a de mieux pour des médias autres que l'imprimé. Pour les besoins de la communication orale et auditive, il faut autre chose que des traductions élaborées en vue d'une lecture silencieuse, où le son des mots ne compte guère et où le lecteur peut se reporter à une information déjà donnée. Les traductions ont souvent été faites d'une manière qui ne permet pas de retrouver spontanément les intonations ou le rythme de la phrase propres à mettre le message correctement en valeur. Il est donc essentiel de préparer des traductions spécialement conçues pour les médias audiovisuels si l'on veut atteindre par ces moyens un public étendu, en particulier des gens peu ou pas alphabétisés, ou retombés pratiquement dans l'analphabétisme parce qu'ils aiment mieux voir ou entendre que lire. Lors de la Conférence de Pattaya, on s'est également demandé comment contrôler la fidélité exégétique de textes bibliques adaptés pour la communication orale. Des organisations spécialisées dans l'enregistrement biblique sur cassettes sont très attentives à la qualité technique de leur travail, mais elles sollicitent en même temps de l'aide pour en vérifier la précision exégétique. Cette préoccupation ouvre un nouveau champ de recherche, puisque le souci exégétique des traducteurs s'est poilé jusqu'ici essentiellement sur la forme écrite du texte, mais guère sur sa forme parlée. Il s'agit donc de mettre au point des méthodes et des principes aussi bien pour orienter l'élaboration de traductions destinées à l'audio que pour en contrôler l'exactitude. Le présent article retrace les expériences faites récemment à cet égard dans la zone Asie-Pacifique de l'ABU.

L'analyse de traits caractéristiques du texte biblique

Ces dernières années, la recherche biblique a été marquée par une prise de conscience plus nette du rôle de l'environnement oral dans la rédaction de la Bible. Ce fait est déterminant pour la compréhension de nombreux aspects du texte biblique. Et, à son tour, cette façon d'aborder le texte biblique a des conséquences immédiates quant à sa traduction. En effet, pour faire des traductions destinées à l'audio-visuel, il est important de savoir que le texte biblique a souvent gardé des traits typiques de la tradition orale qui a précédé sa mise par écrit ou qu'il a été rédigé à l'origine pour un usage oral. L'étude de l'oralité des textes scripturaires n'en est qu'à ses débuts ; quelques-uns d'entre eux seulement ont été analysés à cet égard (essentiellement des passages poétiques ou narratifs)¹. Or, c'est le texte de la Bible entière dont on devrait préciser les caractéristiques orales en vue de sa traduction. Dans la perspective de l'audio-visuel, on ne saurait sous-estimer l'importance d'un tel examen.

Méthode d'analyse du texte

En se référant à diverses études sur l'oralité, on a proposé à plusieurs conseillers en traduction de la zone Asie-Pacifique une méthode d'analyse d'un texte biblique dans la langue originale. A l'aide des consignes suivantes, ils avaient à détecter des traits oraux typiques, à repérer les éléments mis en évidence et à définir le découpage ou le rythme des phrases.

- a) Choisir un passage de 7 à 15 versets formant une unité grammaticale complète centrée sur un concept ou un événement particulier; ce devait être une sous-section dans la structure d'ensemble du livre.
- b) Analyser la structure grammaticale.
- c) Déterminer les traits suivants :
 - structure en chaîne ou chiasme
 - marqueurs du discours²

1. En rapport avec ce sujet, on pourra consulter l'ouvrage suivant (traduit de l'anglais) : Kelber, Werner, 1991, Tradition orale et Ecriture, Les éditions du Cerf, Paris (Lectio divina 144), avec une courte bibliographie (Ndt).

2. On appelle « marqueurs du discours » les divers éléments (grammaticaux ou autres) qui permettent de caractériser la structure d'un texte (Ndt).

- ordre des mots marqué (s'écartant de l'ordre grammatical normal)
- répétition de mots ou d'expressions ou opposition entre eux
- rythme
- allitérations et assonances
- imitation des paroles d'une autre personne
- chiasmes
- dualités et synonymes.

d) En tenant compte à la fois des divers traits détectés et de la structure grammaticale, déterminer les points mis en évidence et le découpage des phrases.

Ces consignes une fois établies, des conseillers en traduction ont passé à des expériences pratiques de préparation de textes à but audio. A cet effet, ils ont analysé quatre passages relevant de trois genres littéraires : deux passages narratifs (Juges 3.12-30 et Ruth 1.1-22), un passage poétique (Esaïe 5.1-7) et un passage épistolaire (1 Pierre 2.11-17). Ils ont ensuite établi la liste des traits repérés dans ces passages et souligné chacun dans un texte les éléments mis en évidence et le découpage des phrases. La structure s'est révélée particulièrement élaborée dans les passages poétique et épistolaire, alors que les passages narratifs comportaient de nombreux éléments de mise en évidence de points particuliers.

Après avoir procédé à ces analyses en suivant la méthode indiquée, les conseillers ont constaté qu'ils avaient découvert la valeur de certains traits, dont ils n'avaient eu guère conscience auparavant.

Tandis que l'exégèse traditionnelle a toujours visé à décortiquer le texte écrit pour en découvrir le sens, ce nouveau type d'analyse révèle le fait que les traits oraux d'un passage jouent aussi un rôle dans son interprétation.

L'analyse des caractéristiques orales des langues réceptrices

D'une façon générale, les linguistes n'ont que peu étudié les caractéristiques orales des langues contemporaines. Cependant, des spécialistes l'ont fait pour quelques langues particulières. Ce qui ressort de leurs recherches, c'est que les traits oraux et la manière dont ils fonctionnent varient d'une langue à l'autre. Certes, on n'a pas établi une méthode permettant de déterminer systématiquement ces traits et leurs fonctions. Toutefois, il est essentiel de les repérer dans une langue réceptrice lorsqu'on entreprend une traduction à but audio ; en effet, il s'agit de trouver ainsi les traits dont la fonction équivaut à celle des traits bibliques. Une telle analyse n'ayant pas été faite dans la plupart des langues, il faut que les responsables de traductions bibliques veillent à ce que cette lacune soit comblée.

Méthode

Les expériences relatives à la traduction à but audio pour la zone Asie-Pacifique ont été faites dans le cadre d'un groupe de travail réunissant une vingtaine de participants (conseillers en traduction et personnel des Sociétés bibliques). Il leur était demandé d'abord de relever dans leur propre langue les éléments déterminants pour la mise en évidence de détails du message et le découpage des phrases. A cet effet, ils devaient répondre aux questions suivantes:

a) Comment déterminer quel mot est mis ou est à mettre en évidence dans une phrase ?

b) Quels sont les éléments de votre langue qui signalent les pauses dans la structure du discours ?

En anglais, par exemple, des études ont montré que la mise en évidence concerne généralement de nouvelles idées, des contrastes et des adjectifs ; quant au découpage de la phrase, il dépend de modificateurs d'ordre restrictif ou non restrictif, ainsi que de relations grammaticales. En persan, les facteurs de mise en évidence se caractérisent comme suit d'après un spécialiste de cette langue :

« L'ordre des mots étant très souple en persan, la façon la plus courante de faire ressortir le thème principal d'une phrase (topicalisation) consiste à le placer au début de la phrase... C'est sur la composante à information nouvelle que porte l'accent principal de la phrase » (Ali Asghar Aghbar, *Case Grammar and Persian Verbs*, 1981, non publié). Quant aux autres langues représentées dans le groupe de travail, on ne disposait pas d'ouvrages de base ; les participants devaient donc recourir à l'aide d'un linguiste ou procéder à leurs propres analyses. Il n'en résulta qu'une ébauche de compréhension des particularités orales de ces langues, en relation avec deux de leurs

fonctions seulement. En fait, il ne fut même pas possible à chacun de présenter des données sûres à cet égard. Il va donc de soi qu'avant de se lancer dans la traduction biblique à usage oral, on devrait pouvoir compter sur des études bien plus poussées afin d'avoir une connaissance systématique et solidement fondée de sa langue de travail.

Traduction de textes bibliques à usage oral dans les langues réceptrices

Voici comment de Waard et Nida définissent le but de la traduction à équivalence fonctionnelle : il faut que « les récepteurs d'une traduction comprennent le texte traduit au point d'en saisir le sens comme les récepteurs du texte original l'ont eux-mêmes compris » (From One Language to Another, 1986, p. 36). Cette conception de la traduction à équivalence fonctionnelle est également importante pour la préparation de textes destinés à l'audio. La traduction doit avoir une forme permettant à celui qui l'enregistre de la lire de façon expressive, en plaçant accentuations et coupures de phrase au bon endroit; le naturel de l'expression doit frapper les auditeurs et leur permettre ainsi de comprendre le sens du message original de la même manière que ses premiers destinataires. Les participants à la rencontre se sont donc mis à traduire dans leur propre langue l'un ou l'autre des quatre passages proposés. Leur objectif consistait à reproduire les accents et le découpage des phrases du texte biblique à l'aide de traits équivalents de leur langue. Pour cet exercice, ils s'appuyaient d'une part sur l'analyse qui avait été faite des passages en question, et d'autre part sur leur analyse personnelle des traits oraux de leur propre langue. Une fois l'exercice achevé et évalué, on admit en général que l'objectif fixé avait été atteint. En fait, il est intéressant de constater qu'il pouvait être atteint de diverses manières dans chaque langue. Cette diversité était due en partie aux différences de situation et de milieu du public visé, et en partie aux différents moyens prévus pour transmettre la traduction.

Les participants dont la langue maternelle était l'anglais entreprirent la traduction d'Ésaïe 5.1-7. Ils commencèrent par rendre littéralement le texte-hébreu, en marquant les accentuations et le découpage des phrases. Puis ils procédèrent à la mise au point de quatre différentes adaptations en anglais :

- a) Adaptation du texte de la Good News Bible (version en anglais courant).
- b) Version musicale (introduction en musique, interludes musicaux après les v. 2, 4 et 6, et fondu musical après le v. 7).
- c) Version musicale avec tam-tam et refrain en vue d'un contexte culturel africain.
- d) Adaptation narrative et poétique, avec un cadre contextuel (au début, une introduction précise ce qu'il faut entendre par prophétie biblique; puis vient le discours d'Ésaïe, sous forme chantée ou déclarative, entrecoupé de quelques explications données par le narrateur et accompagné d'un bruitage de circonstance).

L'enregistrement des traductions

Une traduction adaptée pour l'audio doit être testée et vérifiée sous sa forme enregistrée. En effet, ce qui importe est son effet à l'audition et non en tant que texte écrit. C'est pourquoi, l'étape suivante de l'exercice a consisté en l'enregistrement des textes préparés. Il fut effectué par les traducteurs participant à la rencontre. N'étant pas l'œuvre de gens spécialement entraînés à l'art de déclamer ou de chanter, les enregistrements n'étaient pas d'une qualité supérieure. Il est évident que si l'on voulait tester la traduction auprès de personnes autres que les traducteurs et en obtenir une évaluation pertinente, il faudrait recourir à des professionnels pour l'enregistrement.

Vérification et évaluation des traductions et des enregistrements

Quels devraient être les critères des Sociétés bibliques pour vérifier et évaluer les traductions destinées à l'audio, ainsi que des enregistrements de textes bibliques ? Il y a quelques années, Euan Fry a traité de cette question dans un article dont le titre peut être rendu par « La fidélité considérée sous un angle plus large » (Faithfulness - A Wider Perspective, BULLETIN UBS 3/4, 1987, p. 41-60). Sa définition de base de la fidélité en matière de médias autres que l'imprimé est la suivante : il s'agit d'une « extension de l'application des principes de l'équivalence fonctionnelle tenant compte de nouvelles situations, celles où l'appréhension du message par le récepteur ne dépend pas seulement des mots mais de toute une série d'éléments ». Puis, il précise que pour rester fidèle au message dans d'autres médias, on doit avoir de « nouvelles traductions, faites dans un langage et une forme appropriés à la fois au moyen qu'on va utiliser et au public visé ». A cet effet, une restructuration des textes est donc nécessaire et, pour éviter toute déviation du sens lors de cette opération, voici les directives préconisées par l'auteur de l'article :

- « En restructurant l'ensemble ou les détails d'un texte biblique, on doit respecter intégralement sa situation dans son cadre original.

- « La fidélité de la présentation d'un texte doit être testée et vérifiée systématiquement en fonction du sens visé par l'auteur.

- « Un contrôle constant et serré doit être effectué pour vérifier

a) que ce qui est produit sous une forme nouvelle s'impose vraiment dans le moyen de communication en cause comme " l'équivalent naturel le plus proche " des éléments essentiels du texte source,

b) et que la perspective générale et la pointe du discours original ne sont pas faussées. »

Lors de la conférence de Pattaya, on a examiné les principes émis par Euan Fry. Dans le rapport final, on a repris ses propositions dans la perspective de traductions mises sous forme scénique et musicale. On a précisé ceci:

« Créer des scénarios sur la base de textes bibliques est possible moyennant certaines adaptations. Celles-ci comprennent le passage du discours indirect au discours direct, le recours à des voix diverses, l'adjonction d'effets sonores lorsque le texte le permet, ainsi que l'intervention d'un narrateur donnant des précisions sur le contexte de l'épisode. En revanche, l'insertion de personnages ou d'événements étrangers au texte outrepassé les objectifs des Sociétés bibliques.

« La présentation lyrique d'un passage est admissible dans la mesure où le texte biblique s'y prête. Adapter un texte à une forme musicale est possible pour autant qu'on reste fidèle à l'original. »

La rencontre expérimentale a tenu compte de tous ces principes et Critères de contrôle ou d'évaluation de traductions destinées à l'audio. Comme nous l'avons vu plus haut, les exemples en anglais basés sur Esaïe 5 allaient d'une traduction littérale de l'hébreu à des formes musicales et culturelles contemporaines. Malgré la diversité des formes, ces essais ont réussi à reproduire dans une large mesure les points mis en évidence lors de l'analyse du texte hébreu. Bien entendu, on s'est demandé quelles étaient les limites à respecter pour que des traductions de ce type soient admises par les Sociétés bibliques. Mais les participants à la rencontre sont arrivés à la conclusion que les essais présentés se conformaient tous à la définition de la fidélité et aux principes émis par Euan Fry. On put donc en approuver l'utilisation dans l'audio.

Lors de la même rencontre, on aborda aussi la question de la méthode à suivre par les conseillers en traduction pour contrôler l'enregistrement de traductions à but audio. Répartis en groupes, les participants furent chargés de vérifier un enregistrement fait dans une langue qu'ils ne connaissaient pas, mais avec l'aide du traducteur responsable de l'enregistrement, qui leur servait d'informateur linguistique. Pour commencer, on présentait au groupe une analyse du texte biblique en langue originale. Ensuite, l'informateur linguistique indiquait les traits oraux caractéristiques de la langue réceptrice, en particulier ceux qui déterminent la mise en évidence d'un élément et le découpage de la phrase dans un genre littéraire comparable à celui du texte original. Après cela, le groupe écoutait l'enregistrement tout en consultant le texte écrit de la traduction sur lequel on avait marqué les points de mise en évidence ou de découpage de la phrase. Afin d'être en mesure de vérifier et d'évaluer la traduction, chaque groupe écoutait ou questionnait l'informateur au sujet des aspects suivants du texte préparé et enregistré :

- a) Milieu visé
- b) Introduction et textes de transition
- c) Effets sonores et musicaux
- d) Fidélité au texte de base
- e) Mots et expressions soulignés ou mis en évidence
- f) Découpage de la phrase
- g) Formes/mots/expressions autres que dans le texte imprimé
- h) Éléments restructurés
- i) Explicitation d'éléments implicites
- j) Passages de la narration au dialogue
- k) Traduction de jeux de mots ou d'incidentes
- l) Réaction du milieu visé.

On a constaté qu'en suivant cette méthode de contrôle point par point, on parvenait bien à évaluer la fidélité de la traduction et de l'enregistrement par rapport au message du texte original. Lors de la réalisation concrète d'un programme de publications audio, un tel contrôle devrait compléter ceux effectués par des réviseurs exégétiques et stylistiques.

Tester la compréhension

Des traductions spécialement préparées pour l'audio aident-elles vraiment les auditeurs à découvrir ou à mieux comprendre le sens du texte biblique ? On a fait une expérience à ce sujet en utilisant un passage de 1 Pierre traduit en anglais et en persan. Bien que les conditions de l'expérience n'aient pas été idéales, elle a tout de même permis de recueillir des indications significatives : en faisant écouter aux mêmes personnes l'enregistrement d'un texte dans sa traduction littéraire, puis dans sa version adaptée à l'audio, il est apparu que les auditeurs avaient mieux saisi l'idée centrale du passage à partir de l'audio. Il est vrai que ce test a été effectué avec des personnes instruites. Pour déterminer l'efficacité réelle des traductions adaptées à l'audio, on aurait donc besoin de faire d'autres tests encore, auprès d'illettrés et avec des enregistrements de meilleure qualité.

Conclusion

En se mettant ainsi au travail pour préparer des traductions destinées à l'audio, on a déjà obtenu quelques résultats prometteurs. Le progrès peut-être le plus important intervenu à l'heure actuelle est le fait que la nécessité d'un tel effort a été reconnue par les responsables de la traduction et de l'enregistrement, que ce soit dans la zone Asie-Pacifique ou dans d'autres régions du monde. Presque aussi important est l'accord croissant entre conseillers en traduction de la zone Asie-Pacifique quant aux principes et à la marche à suivre dans ce domaine. On a en effet réussi à préciser de façon appréciable la méthode relative à la préparation de textes pour l'audio et à la vérification de leur fidélité.

Certes, il reste encore beaucoup à faire. Il est vrai que lors de la rencontre triennale des conseillers en traduction de l'ABU, en mai 1991 au Zimbabwe, on est parvenu à un accord au sujet des principes et méthodes à observer pour les traductions à but audio. Le texte de l'accord figurera dans un Manuel ABU relatif à la production audio. Cependant, il faudra encore fournir un effort éducatif considérable pour que Sociétés bibliques et Eglises reconnaissent et admettent le besoin de traductions spécialement adaptées aux médias audio-visuels. Si l'on veut que l'effort aboutisse, on devra disposer d'exemples convaincants de traductions audio diffusées par cassettes, par radio ou par vidéo, afin d'en démontrer la valeur et l'impact. Mais des témoignages occasionnels ne suffiront pas à en prouver l'opportunité. L'affirmation de leur efficacité doit s'appuyer sur une recherche menée avec persévérance. On l'a dit : la traduction est une tâche jamais achevée et aux défis constants !

Groupe de travail sur les médias audiovisuels

Principes pour l'adaptation audio et/ou vidéo de textes bibliques

Conclusions de l'atelier sur les médias audiovisuels réuni à l'occasion du Séminaire triennal de traduction de l'ABU, Victoria Falls (Zimbabwe), 8-21 mai 1991.

Préambule

A n'en pas douter, le texte des écritures a été composé en vue d'une réception par l'oreille et non par l'œil. Pour traduire aujourd'hui ces mêmes textes et les présenter sous une forme orale, il importe dès lors de se pencher sur l'intention communicative qui se trouvait à la source du message.

Il est évident qu'à côté des aspects syntaxiques et lexicaux, les traits phoniques jouent un rôle important dans la présentation orale de n'importe quel discours. Selon la force du son, l'accentuation, le débit, l'intonation, les pauses, et les autres éléments paralinguistiques, on peut changer complètement la portée (fonctionnelle) d'un énoncé. Aussi les choix exégétiques doivent-ils tenir compte également de cet aspect particulier d'un texte.

Jusqu'ici, pour la production audio et vidéo, on s'est généralement servi des traductions existantes. La seule adaptation au support tenait à l'expression et aux accents donnés par les lecteurs en fonction de leurs compréhension et de leur interprétation des passages correspondants. Mais on reconnaît aujourd'hui que les traductions traditionnelles sous forme imprimée ne sont pas nécessairement les plus appropriées pour les médias non imprimés ; en effet, certaines d'entre elles ont été faites de telle manière qu'on ne peut pas y mettre

naturellement les accents expressifs ni le rythme des phrases voulus. Lorsqu'on présente les textes bibliques par des moyens audiovisuels, il est donc capital de procéder à un certain nombre d'adaptations et de transpositions.

PRINCIPES ET DIRECTIVES

Dans le présent rapport, on désigne par traduction le transfert du texte d'une langue-source en une langue réceptrice. Le terme adaptation désigne la préparation du texte en vue de sa présentation sous forme différente (non imprimée). Le terme transposition désigne le transfert d'un texte biblique d'un moyen de communication à un autre. Par équivalence dynamique (ou fonctionnelle), on entend le but visé dans tout type de transfert, qui est de conserver à la fois les aspects référentiels et les aspects connotatifs.

L'idéal consiste à analyser les textes bibliques originaux en hébreu et en grec pour repérer les traits pertinents quant à la traduction ou aux adaptations requises pour une production audio ou vidéo. Chaque fois que la chose est possible, cette analyse doit être faite. Toutefois, pour l'heure, les moyens nécessaires à une telle entreprise manquent. C'est la raison pour laquelle les procédures adaptées à l'analyse aussi bien des textes sources de la Bible que des traductions existantes sont données ci-après.

I. Analyse d'une traduction existante et des formes de communication propres à la culture correspondante, en vue d'une adaptation audio ou vidéo

1. Se familiariser avec la traduction en la lisant plusieurs fois à haute voix.
2. Identifier le genre, le registre et le mode (satire, ironie, ...).
3. Repérer les principales unités phoniques, telles que la ponctuation les définit.
4. Identifier la structure grammaticale d'une unité de discours.
5. Noter dans le discours les marqueurs correspondant aux éléments suivants : début et fin d'épisode, changements de décor, changements de personnages, nœud dramatique, conclusion, etc.
6. Identifier les indications de ton, de volume sonore, d'état émotionnel et d'humour.
7. Identifier les indications relatives au thème du discours, telles qu'ordre des mots marqué, répétition d'expressions et de mots clés, citations et mise en évidence.
8. Repérer les informations appelant implicitement une réaction de la part des auditeurs : interjections, poésie, humour et expression des sentiments.
9. Marquer le texte sur la base de cette analyse, de façon à en faire ressortir d'une part l'articulation et les thèmes principaux, et d'autre part les marqueurs, les procédés littéraires et la structure.

II. Analyse d'un texte en langue-source et des formes de communication propres à la culture correspondante, en vue d'une adaptation audio ou vidéo

1. Se familiariser avec le contenu, la forme et les sonorités du texte en langue-source en écoutant des récits dans cette langue et en lisant le texte plusieurs fois à haute voix.
2. Identifier le genre, le registre et le mode (satire, ironie, ...).
3. Repérer les principales unités phoniques telles que les pauses de respiration les délimitent, et les divers types de ces pauses en fonction de leur longueur.
4. Identifier les structures sémantiques et syntaxiques de l'unité de discours.
 - a. Grammaire, propositions, parallélismes, chiasmes, nombre et longueur des phrases, indices thématiques et structurels.
 - b. Caractéristiques des débuts et fins d'épisodes : cadre temporel, marqueurs de localisation, entrées en scène / sorties de scène des personnages, formules, expressions et particules typiques.
 - c. Liens verbaux entre les épisodes : citations, répétition d'expressions et de mots clés, similarités de structure.
 - d. Marqueurs correspondant aux éléments suivants : début et fin d'épisode, changements de décor, changements de personnages, nœud dramatique, conclusion, etc.
 - e. Marqueurs ou expressions de la vérité des faits (témoignage oculaire, récit imaginaire apportant un enseignement, récit historique).
 - f. Présentation des protagonistes, personnages principaux, secondaires ou accessoires, héros et méchants.
 - g. Manière de faire passer les événements au premier plan ou à l'arrière-plan.
5. Identifier les indications textuelles de ton, de volume sonore, d'état émotionnel et d'humour.

6. Identifier les schémas rythmiques et les changements de cadence.

7. Identifier les indications relatives au thème du discours, telles qu'ordre des mots marqué, répétitions et changements de rythme.

8. Identifier le rôle des dialogues, de la fréquence des retours en arrière (flash-backs), des apartés.

9. Repérer les informations appelant implicitement une réaction de la part des auditeurs : interjections, poésie, humour et expression des sentiments.

10. Marquer le texte sur la base de cette analyse, de façon à en faire ressortir d'une part l'articulation et les thèmes principaux, et d'autre part les marqueurs, les procédés littéraires et la structure.

III. Analyse d'une langue réceptrice et des formes de communication propres à la culture correspondante, en vue d'une adaptation audio ou vidéo

Une des manières d'identifier les caractéristiques orales d'un texte d'une langue réceptrice consiste à analyser le discours direct d'un énoncé oral. Ceci permet d'isoler les formes conscientes de l'expression orale. Dans un texte écrit, on admet généralement que des citations directes peuvent refléter un parler plus informel, s'écartant du style écrit normal.

On attend des traducteurs qu'ils soient conscients des ressources de leur langue maternelle. Ceux qui transposent ou adaptent des textes traduits, en vue d'une production audio ou vidéo, doivent connaître une gamme encore plus large de possibilités expressives des langues réceptrices.

Ceux qui les assistent dans ce travail (conseillers en traduction ou autres) doivent, eux aussi, posséder une connaissance théorique des ressources potentielles des langues réceptrices. Ils peuvent être appelés à guider les responsables d'une production de ce type dans l'analyse pertinente de la langue réceptrice. Lorsqu'ils évaluent la fidélité des adaptations ou des transpositions, Us doivent s'appuyer sur les principes de la communication. Les points ci-dessous fixent les paramètres nécessaires à une bonne connaissance des caractéristiques de la communication orale :

1. Choisir soigneusement le matériau destiné à l'analyse de la langue réceptrice. La recherche doit porter prioritairement sur les caractéristiques de l'expression orale. L'analyse peut être basée sur des enregistrements de textes prononcés oralement puis transcrits. Le matériau doit représenter:

- a. le parler d'artistes reconnus de la narration verbale : conteurs, comédiens, récitants ;

- b. les différents genres, dont la narration, les contes populaires, le récit historique, les proverbes, la poésie et le chant.

2. Déterminer le genre du texte-source et son équivalent en langue réceptrice. Déterminer le rôle culturel/fonctionnel respectif des divers genres en langue-source et en langue réceptrice.

3. Identifier les caractéristiques du discours ou les conventions propres au style oral, en langue réceptrice, correspondant au genre du texte à traduire/adapter. Ce travail doit être accompli par un spécialiste, ou par un locuteur natif aidé d'un spécialiste :

- a. Schémas caractéristiques de début et de fin de discours : cadre structurel, cadre temporel, marqueurs de localisation, entrées en scène sorties de scène des personnages, formules, expressions et particules typiques.

- b. Marqueurs correspondant aux éléments suivants début et fin d'épisode, changements de décor, changements de personnages, exposés d'intentions, nœud dramatique, conclusion, etc.

4. Identifier les fonctions des traits grammaticaux tels que types de phrases, ordre des mots marqué, répétitions, aspects et temps verbaux particuliers, etc.

5. Observer les styles associés à des genres déterminés, tels que les emploient les divers artistes pris en considération (par exemple, ton de confiance, exubérant, didactique, étrange):

- a. Indications relatives au ton, à la hauteur, au volume et autres qualités de la voix et des sentiments qu'elle exprime ;

- b. Fonctions des schémas rythmiques, pauses, silences, changements de cadence, etc.

- c. Fonctions des attitudes, signes, mouvements et autres éléments non verbaux.

6. Observer l'emploi des procédés littéraires : ironie, ridicule, satire, humour.

7. Observer les méthodes employées pour susciter les réactions du public et à quels moments, et comment, ces réactions se manifestent.

IV. Préparation d'une traduction en vue d'une adaptation audio ou vidéo

1. Traduction, adaptation et transposition doivent être faites par des locuteurs natifs de la langue réceptrice initiés à l'analyse du texte en langue-source.

2. Déterminer, par l'analyse de la langue réceptrice en vue d'une adaptation audio ou vidéo, les équivalents fonctionnels des caractéristiques de la langue-source.

3. Traduire de langue-source en langue réceptrice, ou transposer une traduction existante, selon les équivalents fonctionnels du genre correspondant en langue réceptrice.

4. Produire un enregistrement de la traduction en accordant suffisamment d'attention à la qualité des voix, au dialecte, au registre, etc. des locuteurs natifs, ainsi qu'aux effets sonores et à la musique.

V. Critères de fidélité d'une traduction et de sa transposition ou adaptation en vue de l'audio

1. L'autorité ultime à laquelle on se réfère doit être le texte hébreu et le texte grec, qui, dans l'Antiquité, étaient habituellement lus à haute voix. La traduction et la transposition du texte écrit, pour les besoins d'une présentation orale, nécessitent l'identification des caractéristiques de ce texte. On est sans doute amené à élaborer une forme différente de la version imprimée ; mais elle doit communiquer le même message. La transposition et l'adaptation peuvent comporter des répétitions, une restructuration et d'autres modifications.

2. Tous les éléments d'une production destinée à l'audio devront être en accord avec le message et le thème du texte biblique, et présenter une ressemblance suffisante avec la signification de la version imprimée; il faut que la communauté chrétienne puisse y reconnaître un passage des Ecritures et admettre sa fidélité au sens du texte original.

3. Aucun élément extérieur à la Bible ni aucun anachronisme ne seront présentés comme appartenant au texte biblique.

4. Le média ne doit pas causer de déformation du message ; il doit au contraire être adapté en fonction du sens du message à transmettre.

5. Le texte biblique doit être au centre de toute production basée sur les Ecritures, mais sans que soit imposé un pourcentage particulier de reproduction de ce texte. Tous les éléments de la production doivent servir à la mise en évidence de son message.

6. On doit pouvoir clairement distinguer les éléments provenant de la Bible des autres éléments.

7. Chaque passage biblique retenu doit constituer une unité de discours entière, non isolée de son contexte.

VI. Confirmation des critères d'évaluation de la fidélité de productions non imprimées, établis par une Conférence de la zone Asie-Pacifique de l'Alliance biblique universelle (Pattaya, Thaïlande, 19-23 novembre 1990)

1. Lorsqu'une production présente un passage de la Bible coupé de son plus large contexte, elle doit le faire de telle manière que le thème et la signification essentiels soient les mêmes, pour ce passage, que dans son contexte écrit original.

Dans la pratique, cela implique de fournir aux destinataires de la production un moyen d'accéder au sens du texte dans son contexte large et toute autre aide leur permettant de comprendre clairement le message.

2. Les passages de la Bible et leur source doivent être clairement identifiés; cette mention doit apparaître comme un élément de chaque production basée sur la Bible.

Pour les publics connaissant mal la Bible, outre l'identification des passages tirés de la Bible, il faut ajouter une présentation de la Bible en général.

3. Chaque passage biblique choisi doit constituer une unité de discours complète et reconnaissable comme telle. Lorsqu'on rassemble plusieurs passages dans une même production, on doit veiller à la cohérence du tout, c'est-à-dire s'assurer que les extraits sont liés par un thème ou un argument commun.

4. Si on réduit un texte en omettant des répétitions, des digressions ou des détails sans importance, il faut préserver la portée générale et la force du discours ; tous les éléments essentiels du texte doivent subsister.

5. Lorsqu'une partie importante du public, qu'il soit chrétien ou non chrétien, n'a pas accès à la Bible entière ou la connaît mal, l'ensemble des extraits présentés doit donner une bonne idée du message biblique, et les textes choisis doivent être d'une importance majeure dans la Bible.

6. L'intégrité du texte biblique dans son agencement original doit être respectée, dans l'ensemble comme dans les détails, lorsqu'on procède à un remaniement de ses éléments.

Le sens original et l'intention de l'auteur biblique constituent l'étalon auquel on mesurera, à tous égards, la fidélité d'une présentation d'un passage scripturaire.

7. Une restructuration importante n'entraîne pas nécessairement l'infidélité de la nouvelle présentation à l'égard de l'auteur biblique et de son texte. Mais on doit procéder à des contrôles constants et précis pour s'assurer (a) que ce qui est créé est « le plus proche équivalent naturel », dans la nouvelle forme de présentation, des éléments essentiels du texte-source et (b) que la portée et la force du discours original ne souffrent pas de distorsion.

8. La nature et le contenu des textes bibliques choisis doivent répondre aux attentes du public par rapport au support utilisé et au type de production.

Si nécessaire, des indications et explications permettant de mieux réaliser l'objectif de la production et de favoriser sa compréhension pourront être incluses dans la présentation, soit sous forme d'identifications distinctes, soit par d'autres éléments du programme.

9. Le texte biblique doit être l'élément central de toute présentation scripturaire, et le thème général d'une production doit être le même que celui du texte biblique correspondant.

Il convient d'accorder une place prépondérante en temps et en espace au texte biblique et de n'y ajouter que des éléments en rapport avec celui-ci.

10. Le message transmis par les autres éléments de la production doit être en accord avec le message et le thème du texte biblique retenu.

11. Le message et le jugement de valeur présentés par le texte biblique ne doivent pas être atténués ou reformulés pour satisfaire la sensibilité d'un public donné. Dans toute production, ils doivent être transmis fidèlement et avec le même poids que dans la forme originale du texte.

RECOMMANDATIONS DU GROUPE DE TRAVAIL SUR LES MÉDIAS AUDIOVISUELS

Le groupe de travail recommande

au comité de l'ABU chargé de l'ensemble des recherches sur les médias autres que l'imprimé (« Global Non-Print Media Task Force ») :

1. que le rapport du groupe de travail susmentionné figure en annexe du Manuel ABU sur la Bible dans l'audiovisuel préparé par Viggo Sogaard ;

2. que l'expression « médias audiovisuels » soit utilisée pour les instances spécialisées et par l'ABU pour désigner ce qui était appelé jusqu'ici « les médias non imprimés »

3. qu'on publie un bulletin d'informations interrégional afin de mettre en commun les projets, les activités et les expériences des Sociétés bibliques en matière de médias audiovisuels ;

au coordinateur des programmes de traduction de l'ABU

4. qu'on constitue un réseau de membres du personnel de traduction des Sociétés bibliques intéressés par les médias audiovisuels ; ils exploreront divers aspects de la traduction destinée à ces médias et échangeront les résultats de leurs expériences ; de plus, les personnes travaillant dans le domaine des publications, de la production et du marketing seront encouragées à participer au préalable à ces activités

au sous-comité de traduction de l'ABU:

5. qu'il y ait un groupe de travail sur les médias audiovisuels au prochain Séminaire triennal de traduction et que ceux qui ont participé au Séminaire de 1991 forment le noyau du groupe qui le préparera.

Robert de Craene

Conjonction mal traduite ou traduction intermédiaire?

Robert de Craene est membre de l'Association Wycliffe pour la traduction de la Bible (AWTB) et travaille depuis 1978 au Togo dans le cadre de la Société internationale de linguistique (SIL). Il est conseiller technique du projet tem - langue gur parlée dans la région centrale du Togo - et réside à Sokodé au Togo.

Au cours de la vérification de la traduction tem de l'évangile de Marc, nous avons observé que la conjonction **káma** (= *parce que*) avait été utilisée très fréquemment. Une enquête portant sur un assez grand nombre de textes en langue terri de genres différents nous a montré que cette conjonction ne s'emploie pas avec une telle fréquence.

Pour obtenir une traduction plus naturelle, nous avons alors procédé à l'élimination d'un grand nombre de ces emplois de la conjonction dans l'évangile de Marc. Sur les quarante-huit **káma** qui s'y trouvaient, nous n'en avons conservé que trois (5.9 ; 6.20; 15.42). Les autres ont été écartés.

Voici les trois qui ont été retenus

5.9: Mon nom est Multitude, car nous sommes nombreux.

6.19-20: Hérodiade, irritée contre Jean, voulait le faire tuer. Mais son mari l'en empêchait, car il craignait Jean...

15.42 : La veille du sabbat on fait la préparation, car le jour du sabbat, tous se reposent et personne ne travaille.

Dans les quarante-cinq autres cas, on a éliminé le **káma** selon une des trois procédures suivantes :

1. Il était parfois possible d'écarter la conjonction sans que le sens du texte soit moins clair. Exemples:

3.34-35 : Voilà ma mère et mes frères ; [car] tous ceux qui font la volonté de Dieu, ce sont eux qui sont mes frères, ou ma mère.

5.27-28 : Quand elle a entendu parler de Jésus, elle est entrée dans la foule jusqu'à ce qu'elle puisse toucher sa robe par derrière; [car] elle se disait : ...

2. Dans plusieurs autres cas, nous avons jugé qu'il était plus naturel en tem de donner d'abord la raison et ensuite la conséquence, même si l'ordre inverse est courant en français. Exemples :

3.21 : Lorsque ses parents ont entendu cela, ils ont pensé qu'il avait perdu la raison et ils sont venus le chercher [formulation remplaçant « Lorsque ses parents ont entendu cela, ils sont venus le chercher, **car** ils pensaient... »].

5.33 : Comme la femme savait ce qui lui était arrivé, elle a eu peur, son corps tremblait et elle est venue se prosterner aux pieds de Jésus pour lui dire la vérité [remplaçant « ... elle avait peur **car** elle savait... »].

Dans les deux cas qui suivent, la reformulation nous a obligés à combiner deux versets

9.30-31 Jésus et ses disciples quittèrent cet endroit et traversèrent la Galilée. Comme il enseignait ses disciples, il ne voulait pas que l'on sache où ils étaient. Il les enseigna en disant : ... [remplaçant « il ne voulait pas que l'on sache où ils étaient, car il enseignait... »].

15.9-10: Quand ils sont venus lui demander, il [= Pilate] savait que c'était par jalousie que les grands-prêtres lui avaient amené Jésus, et il leur demanda : « Voulez-vous que je vous relâche le roi des Juifs ? » [remplaçant « ... il leur demanda car il savait que... »].

3. Dans la troisième catégorie de cas, nous avons maintenu l'ordre « conséquence raison » en ajoutant à la fin de la seconde proposition l'élément (dit « connectif ») né ni, dont le sens est approximativement « *étant donné que...* » ou « *n'est-ce pas ?* » Exemples :

6.14 : Ainsi Hérode entendait parler de Jésus, son nom étant répandu partout, **n'est-ce pas ?**

6.26 : Alors le roi se saisit la tête en disant: « Quelle histoire » Il ne pouvait pas refuser, **étant donné qu'il** avait juré ... **n'est-ce pas ?**

10.22 : Quand l'homme entendit cette parole de Jésus, sa figure devint sombre, comme il était riche, **n'est-ce pas ?**, et il s'en alla.

Il est probable que les traducteurs de langue maternelle tern utiliseront moins souvent **káma** dans leurs travaux futurs. Traduisant à partir du français, ils sont inconsciemment influencés par les structures et tournures de la langue française. Mais cela ne signifie pas que cette étape provisoire soit nécessairement mauvaise ou inutile : elle permet au contraire aux traducteurs de travailler sur des unités de sens contenant moins d'informations simultanées. C'est lors de l'étape suivante qu'il s'agit d'éliminer les **káma** superflus, pour obtenir une traduction dans un langage naturel. La traduction contenant de trop nombreux **káma** joue donc un rôle intermédiaire.

Didier Fougeras

Une nouvelle Bible Segond

Didier Fougeras coordonne le projet de la nouvelle Bible d'étude Segond révisée à la Société biblique française. Cet article est une adaptation d'un rapport qu'il a présenté en 1992 dans un atelier sur les aides au lecteur, au cours d'une consultation francophone de l'ABU à Caux (Suisse).

La traduction de Louis Segond (achevée en 1874 pour l'AT et en 1880 pour le NT) n'avait été adoptée par l'ensemble du protestantisme francophone que dans sa révision posthume de 1910¹. En 1978 l'Alliance biblique française en publiait une nouvelle révision, mieux connue sous le nom de *Bible à la Colombe*². Quoique certaines communautés soient restées attachées à la seule édition de 1910, la *Colombe* a été largement reçue, au moins en Europe francophone³, dans les milieux réfractaires par principe ou par habitude à la TOB et à la *Bible en français courant*⁴.

Le projet d'édition d'étude, lancé en 1987, visait à transmettre aux usagers de cette version maintenant « traditionnelle » une vision plus nette des Ecritures telles que les sciences bibliques modernes les ont rendues accessibles. C'était un pas de plus dans la voie tracée par l'édition de 1978 qui entendait déjà, selon sa préface, être « un outil biblique de réelle valeur scientifique » permettant au « peuple chrétien... de savoir exactement ce qu'il y a dans le texte original ». Accès à la structure et à l'économie internes du texte, donc. Mais un écrit n'est jamais isolé, et ce que nous appelons « la Bible » n'est pas arrivé dans le monde antique comme un aéroлите. Connaître le sol où les textes ont fleuri est essentiel à la compréhension de leur sens. Au fil des années, les sociétés bibliques, d'abord unies autour de l'option « texte Seul », ont bien vu la nécessité de fournir au lecteur

1. Révision d'inspiration sans doute plus dogmatique qu'exégétique ou linguistique : ainsi les « prêtres » y devenaient des « sacrificateurs », alors que le mot hébreu correspondant - *kôhen*, dont l'étymologie, toujours discutée, renverrait plutôt à la fonction d'oracle, à la notion d'autorité ou à la prosternation liturgique qu'à un rôle sacrificiel - n'a rien à voir avec ceux qui dans la Bible désignent les divers types d'offrande (de fait, la fonction des prêtres en Israël comme dans les contrées voisines n'était pas, et de loin, limitée aux sacrifices). Seule explication possible : on voulait conjurer tout soupçon de connivence avec la théologie catholique du sacerdoce. Simultanément, la « jeune femme » hébraïque d'Esaié 7.14, sans être déjà la « vierge » grecque de la Septante et de Matthieu 1.23, devenait une « jeune fille » rangée, malgré (?) les emplois du même mot en Pr 30.19 ; Ct 1.3 , 6.8. Garde-toi à droite, garde-toi à gauche, telle semble avoir été la devise des réviseurs - à l'ombre du nom de Louis Segond qui écrivait dans son avant-propos de 1873 : « Qu'il (le traducteur) se dégage des préoccupations dogmatiques, sans avoir souci de ce qui peut plaire ou déplaire aux partis théologiques qui divisent les chrétiens. »

2. Cette révision a été en grande partie formelle : élimination des passés simples 2^e et 3^e personnes du pluriel (cf. la discordance des temps dans la prière de Né 9) et des imparfaits du subjonctif qui avaient disparu du langage parlé, transcription plus « phonétique » des noms propres, élucidation de certaines ambiguïtés auditives (« hait » devient « a de la haine pour » - pour ne rien dire des fameuses « perles » de Segond comme « Dieu appela le sec terre » Gn 1.10). Néanmoins elle a aussi bénéficié, sur le fond, des travaux d'exégètes reconnus et, malgré un assez grand nombre d'incohérences (voir ci-dessous), elle représente un progrès certain sur l'édition de 1910.

3. D'après les dernières statistiques de diffusion de l'ABU, l'édition de 1910 est encore en tête au Canada et surtout en Afrique, de sorte qu'elle l'emporte sur la *Colombe* dans les ventes mondiales.

4. Eglises évangéliques, mais aussi réformées: on évaluait récemment à 70 % la proportion des paroisses de l'Eglise réformée de France en région parisienne utilisant la *Colombe* pour le culte.

des aides non doctrinales⁵. Il est vrai qu'en essayant d'informer, aussi objectivement que possible, de ce qui allait de soi pour les premiers destinataires, on instaure aussi une distance dont la lecture pieuse, individuelle ou communautaire, a souvent cru pouvoir faire l'économie. Mais c'est parfois en prenant conscience de cette distance, réelle à plus d'un titre, que tel verra naître en lui le désir de se mettre en route, par une démarche dès lors autant intellectuelle que spirituelle. C'est dans cet espoir que la nouvelle édition tentera d'aider ses lecteurs à mieux situer les textes bibliques dans leur contexte historique, géographique et culturel.

Telle est particulièrement la vocation des **introductions**⁶. D'abord conçues et rédigées par des spécialistes, elles sont revues dans le détail par un comité représentatif des Eglises utilisatrices (adventistes, pentecôtistes, baptistes, réformées). Là où les convictions divergent, celui-ci a généralement renoncé à une laborieuse juxtaposition des thèses concurrentes pour choisir un angle d'attaque commun hors des sentiers battus⁷. Il ne faudra donc pas chercher dans la nouvelle édition la structure stéréotypée des introductions classiques (auteur, date, etc.) qui rangent en un tableau d'apparence rigoureuse des réponses souvent hypothétiques à des questions qui ne sont pas toujours les plus importantes. On y trouvera plutôt, chaque fois, un itinéraire original, émaillé de débusquants et d'encadrés, vers le texte et dans le texte même : balisant la lecture, débuisquant les curiosités, ouvrant de vraies pistes et en démasquant quelques fausses... Ce travail délicat, commencé a y a plus de sept ans, est passé par une phase de tâtonnements, mais il est maintenant en voie d'achèvement.

L'**annotation** des textes, qui doit être entièrement refondue, est en chantier depuis près de quatre ans, et plus des trois quarts de la Bible ont déjà été revus. Au lieu des deux blocs qui figuraient en bas de page, l'un portant les notes de traduction et l'autre les références parallèles, il n'y en aura plus qu'un seul, associant notes et références pour chaque portion de verset considérée. Le lecteur saura ainsi, en principe, sur quel terme ou quelle expression porte une remarque ou un renvoi.

Les **références parallèles** seront plus souvent « verbales » (autres emplois des mêmes termes, des mêmes formules, des mêmes associations de mots dans les langues originales) ou structurelles (analogies logiques ou narratives repérables) que « thématiques ». Trop nombreuses, en effet, ces dernières ont tôt fait de reconstituer en pointillés la dogmatique de leurs auteurs. Or une Bible d'étude n'a pas lieu d'être un catéchisme déguisé ! Pour que l'Ecriture puisse, dans l'esprit de la Réforme, être l'instance critique de la doctrine du croyant et de l'Eglise (y compris des croyances relatives à l'Ecriture !), mieux vaut éviter de l'enclorre a priori dans une pensée systématique. Si en revanche on privilégie les parallèles linguistiques, il n'est guère de débat sur les textes à rapprocher⁸, même s'il en demeure quant au sens des rapprochements à faire - depuis l'explication d'un texte par un autre jusqu'au constat de contradiction irréductible. En reliant des textes sans statuer sur la nature exacte de leurs relations on laisse au lecteur, individu ou communauté, la liberté et la responsabilité de son étude et de sa méditation, qui sont d'ailleurs susceptibles d'évoluer avec le temps. Qui plus est, la parenté littéraire des textes bibliques ne se limitant pas à ce qu'en a conservé le canon, protestant ou même catholique, on reproduira *in extenso* des extraits pertinents de textes anciens que le lecteur ne peut consulter dans l'édition qu'il a en main : deutérocanoniques ou autres apocryphes, écrits de Qumrân, etc.

Les **notes de traduction** de l'édition de 1978 ont été vérifiées d'après les originaux et assez largement reprises. On a, certes, éliminé ou expliqué les « littéralités » les plus insignifiantes et celles qui prêtaient le plus à confusion⁹. Cependant les notes continueront de renseigner sur le détail des expressions idiomatiques, jeux de mots, assonances, etc., conformément à la raison d'être de cette version - sans prétendre dénier au lecteur le droit de comprendre éventuellement plus (ou autre chose) que les traducteurs. Elles ont d'ailleurs été considérablement

5. Voir CTB n° 20, pp. 19-23. Un autre document de l'ABU définit en l'espèce le terme « doctrinal » comme désignant des *contentious theological and denominational issues* (questions controversées sur les plans théologique et confessionnel) : il recommande en conséquence d'éviter les formulations doctrinales post-bibliques et les enseignements caractéristiques d'une confession ou d'un courant théologique particuliers.

6. Introductions générales aux grandes divisions de la Bible, introductions particulières aux différents livres bibliques.

7. P. ex., on évitera maintes fois la critique ou la défense habituelles de l'historiographie biblique (Samuel, Rois, Chroniques) au profit d'une approche presque « journalistique » d'événements connus. On pourra ainsi fournir au lecteur des renseignements utiles sur la période considérée tout en lui rappelant indirectement que « l'histoire sainte » s'enracine dans une histoire tout court, qui peut aussi être lue autrement - ce qui ne peut que l'éveiller à la liberté et à la responsabilité de sa propre lecture.

8. Le cas échéant, les parallèles portant sur l'ensemble d'un verset (et *a fortiori* les parallèles thématiques) figureront à part, en début de note. Dans la mesure du possible, on donnera les références parallèles par groupes de proximité décroissante en partant du livre annoté, de sorte que l'épître aux Galates s'explique d'elle-même avant d'être éclairée par une autre épître de Paul, puis, éventuellement, par l'évangile de Matthieu ou de Jean.

9. P. ex. Gn 2.17 où on trouvait en note la littéralité « Mourir tu Mourras », qui ne faisait que calquer une tournure intensive courante en hébreu et donc dénuée de portée théologique particulière, là même où un lecteur pouvait être tenté de lire inutilement entre les lignes parce qu'on *lui* en avait dit trop ou pas assez.

enrichies de nouvelles informations¹⁰ provenant de la recherche biblique récente. D'une manière générale, on a cherché à fournir au lecteur les éléments nécessaires à l'étude, tout en s'interdisant de penser à sa place¹¹. Au risque de l'allégorie, je dirais qu'une Bible d'étude n'a pas à être l'usine à briques de Babel - elle n'a pas pour objectif de fournir des éléments tout prêts à s'assembler en un savoir cohérent dont le sommet toucherait le ciel. Il n'est pas indifférent que tous les textes bibliques ne parlent pas « la même langue et les mêmes mots » (cf. Gn 11.1 ss).

Pour ce qui est des **variantes textuelles**, il s'est révélé intéressant d'inclure des leçons habituellement écartées, notamment lorsqu'elles ont quelque chance de refléter une autre « édition » du texte qui a nourri au moins une partie de la synagogue ou de l'Eglise¹². Pour ce qui est de l'AT, outre les variantes significatives des divers manuscrits, on indiquera plus fréquemment les principales options des versions anciennes, surtout quand elles semblent attester une autre lecture vraisemblable de l'original ou font l'objet de citations ou d'allusions dans le NT. Dans les textes mal transmis (qui souvent étaient déjà obscurs lors de l'établissement des versions anciennes), on donnera les meilleures conjectures¹³ qui ont été faites par les biblistes pour mettre au jour un sens possible. En tout cas on signalera les passages incertains plutôt que de laisser sans autre avertissement les inévitables inventions des traducteurs, si édifiantes soient-elles¹⁴.

Postérité du **glossaire** actuel, un index alphabétique est en préparation qui aura pour mission d'éclairer des notions parcourant toute la Bible. Lorsque l'une d'elles est véhiculée par une famille de termes particulière, on a cependant préféré placer une note plus détaillée à la première occurrence ou dans un passage qui en est une bonne illustration¹⁵, quitte à y renvoyer du reste de la Bible. Tout en maintenant dans l'index des articles récapitulatifs comme « monnaies », « poids et mesures », « calendrier » etc., on a jugé utile de donner les équivalences spécifiques (valeurs, dimensions, poids, dates) dans les notes, de sorte que le lecteur puisse comprendre tout de suite le récit qu'il est en train de lire plutôt que d'avoir à en sortir pour faire un calcul, ce qu'il ne fera que rarement.

En ce qui concerne la **traduction**, des changements d'ensemble ont été décidés d'emblée ou au cours des travaux par le comité responsable, par souci d'exactitude¹⁶ ou de clarté¹⁷. Dans le NT la traduction a été alignée, dans la quasi-totalité des cas, sur les derniers résultats de la critique textuelle¹⁸ ; le texte français traditionnel, lorsqu'il ne correspondait pas à la leçon la plus probable du grec, a alors été reporté en note comme simple variante. En plus de ces changements programmés dès le début du projet, le travail sur les notes et les références parallèles a

10. Autres traductions possibles, explication d'une formule qui risque d'être obscure parce qu'elle serre de très près l'original, données historiques, géographiques, culturelles ou littéraires susceptibles de favoriser l'intelligence du passage.

11. Ainsi, dans les cas où le texte laisse apparaître des incohérences ou des anachronismes, on s'est gardé aussi bien de déclarer les problèmes insolubles que de les résoudre d'avance par une conjecture harmonisante (cf. la note actuelle sur le rapport entre « tabernacle » [plus exactement « demeure »] et « tente de la Rencontre » en Ex 33.7, critiquée à juste titre par René Péter-Contesse dans *La Bible dans le monde* 1/92 p. 9).

12. Ainsi l'Eglise d'Occident a longtemps lu le livre des Actes dans un texte différent, et sensiblement plus long, que le texte reçu dans les Eglises d'Orient, lequel sert de base à la traduction. Une comparaison des textes hébreu et grec du livre de Jérémie révèle une situation comparable, à ceci près que c'est le texte hébreu traditionnel, plus long, plus répétitif et certainement secondaire, qui est suivi par la traduction.

13. Modifications de la vocalisation ou du texte traditionnels, avec ou sans appui des manuscrits ou des versions anciennes.

14. P. ex. Es 38.16, où un beau texte français plane très au-dessus d'un texte hébreu totalement incompréhensible en l'état. Encore le lecteur en est-il discrètement averti par la note, mais ce n'est pas toujours le cas; ainsi pour 43.14, plus amusant qu'édifiant il est vrai : les Chaldéens s'enfuient, litt. « dans les bateaux de leurs cris » (?). Parce que le mot pour « cris » est parfois (mais pas toujours !) à traduire par « cris de joie » ou « cris de triomphe », Segond a tenté de comprendre « dans les vaisseaux dont ils tiraient gloire »; et la *Colombe* a carrément largué les amarres en parlant de « leurs bateaux de plaisance » !

15. P. ex. une note sur la « voûte » céleste (actuellement « étendue ») à Gn 1.6, sur la notion de « rédemption » ou de « rachat » à Rt 2.20, sur le concept johannique de « monde » à Jn 1.10 ou sur le Paraclet- « Défenseur » (actuellement « Consolateur ») à Jn 14.16. Un renvoi à ces notes de synthèse figurera également dans l'index alphabétique.

16. P. ex. « sacrificateurs » redevient « prêtres » (voir *supra* noté 1). Pour le nom divin YHWH, il a été décidé de lui substituer « le SEIGNEUR », conformément à la lecture juive qui fonde les emplois christologiques du NT, plutôt que de conserver la traduction inexacte « l'Eternel ». Un nom personnel doit désigner quelqu'un et non signifier quelque chose ; c'est seulement à titre exceptionnel qu'un jeu de sens peut être mis en évidence (Ex 3.14ss). Le sens « rire », p. ex., n'est pas évoqué chaque fois qu'il est question d'Isaac.

17. P. ex. « affliction[s] » / « affliger » au lieu de « tribulation[s] », « collecteurs d'impôts » au lieu de « péagers », « centurion » au lieu de « centenier », etc.

fait apparaître un certain nombre de problèmes sérieux. Outre des oublis¹⁹ et des erreurs de traduction à proprement parler²⁰, ainsi que des points sur lesquels la lexicographie a progressé²¹, il s'agit souvent d'incohérences, les mêmes termes, expressions ou phrases ayant été rendus différemment dans des contextes comparables, de sorte qu'il devient difficile de rapprocher en français des textes dont la parenté est évidente en hébreu, en araméen ou en grec, ce qui est particulièrement gênant dans une Bible d'étude²². En pareil cas une solution est discutée avec le comité et appliquée à l'aide de la concordance à tous les textes concernés, en fonction du contexte de chacun. Toutefois, le repérage des problèmes de traduction par le travail d'annotation étant assez aléatoire, nous comptons étendre la révision en confiant la relecture de chaque livre biblique à un ou plusieurs spécialistes pour recueillir toutes les suggestions et les mettre en œuvre aussi harmonieusement que possible.

Quant à la **présentation générale**, on conservera la disposition aérée qui est d'ores et déjà appréciée de nombreux lecteurs. Plusieurs ont réclamé de plus grandes marges et un effort sera fait à ce sujet dans la mesure du possible. La mise en pages (distinction poésie/prose) reflétera plus exactement le style de l'original. Un nouveau système de sous-titres donnera une meilleure vue d'ensemble du texte. Pour faciliter la lecture, on a renoncé à l'emploi conventionnel des parenthèses qui signalaient, non un élément accessoire dans le discours comme il est d'usage en français, mais l'explicitation, nécessaire à la traduction, d'un élément formellement absent mais (au moins probablement) sous-entendu dans le texte²³ ; leur fonction sera avantageusement remplie par les notes de traduction. Par ailleurs, le projet initial prévoyait l'adoption de l'ordre hébraïque des livres bibliques (celui de la TOB et, pour l'Europe, de la *Bible en français courant* - sans les deutérocanoniques), qui rend mieux compte du statut des différentes parties de l'Écriture et de leurs rapports entre elles, mais compte tenu de la sensibilité de certains utilisateurs cette modification ne pourra sans doute intervenir que dans une édition séparée.

Comme dit l'Écclésiaste-Qohéleth de la *Colombe* (1.15), « ce qui manque ne peut être porté au compte ». Si nous disposons des moyens nécessaires pour accélérer les travaux, comme cela semble souhaitable, nous pouvons espérer une parution fin 1997 ou début 1998. Sans quoi ce serait sans doute l'une des premières Bibles du troisième millénaire...

En tout cas, on l'aura compris, la nouvelle « Segond » ne prétendra ni concurrencer, pour une première lecture, les éditions modernes en langue courante, ni dispenser quiconque des études historiques et littéraires nécessaires à une approche tout à fait scientifique. Nous espérons toutefois qu'elle s'avérera bénéfique à ceux qui, connaissant « leur Bible », désirent ouvrir les yeux sur la réalité complexe et parfois étonnante des Écritures, afin de servir de tout leur esprit le Dieu qu'ils aiment de tout leur cœur.

19. P. ex. Gn 7.23 où tout un membre de phrase avait été accidentellement perdu : compte tenu des changements de traduction (voir ci-dessous) le texte se lira désormais comme suit : « Dieu effaça tous les êtres qui étaient à la surface du sol (traduction de 'ādām depuis 2.5,7 // 'ādām, homme), depuis l'homme jusqu'au bétail, aux bestioles (la traduction antérieure, « reptiles » [1.24ss], ne correspond plus, depuis le XVIII^e siècle, au sens de l'hébreu qui s'appliquait certes aux petits reptiles au sens moderne du mot, mais aussi à toutes les petites bêtes qui rampent ou qui grouillent : insectes, araignées, vers, souris etc.) et aux oiseaux du ciel, ils furent effacés de la terre. »

20. P. ex. 1) En Am 4.4 il faut traduire « le troisième jour » et non « tous les trois ans » en dépit des explications de la note actuelle, qui invoque l'emploi d'un mot extrêmement courant (« jour ») dans une expression très différente pour favoriser un rapprochement artificiel avec Dt 14.28. 2) Traduire « à l'être humain n'appartient pas sa conduite » en Jr 10.23 sous prétexte que le mot hébreu pour « chemin », « voie », signifie souvent « conduite » est, en l'occurrence, une erreur : on en déduit que l'homme n'est pas responsable de son comportement moral, ce qui n'est sûrement pas le message de Jérémie. Il faut conserver la métaphore « sa voie » ou « son chemin », comme l'indique le parallélisme du second vers : « ce n'est pas à l'homme, quand il marche, de diriger ses pas ». 3) La *Colombe* a bien compris que les mots hébreu et grec traduits par « aigle » pouvaient aussi désigner le « vautour » (Lv 11.13// ; seulement elle a maintenu « aigle » dans les textes où il ne pouvait justement être question de d'un charognard connue le vautour (Jb 39.27ss ; Mt 24.28//).

21. P. ex., le terme hébreu *metim*, parfois traduit par « mortels » à cause de sa ressemblance fortuite avec le mot pour « mort » (Jr 44.28 ; Jb 11.11 et la note), alors que contrairement à un autre terme il n'a aucune connotation de faiblesse : il désigne plutôt les « hommes » capables de combattre, par opposition aux femmes et aux enfants, Dt 2.34 ; Es 3.25. Ou encore l'expression *shouv shevouth*, qui est plutôt à traduire par « rétablir dans sa condition première » ou « restaurer » que par « faire revenir les captifs de » (Dt 30.3 ; Jr 29.14 ; 30.3 ; Ez 29.14 ; cf. Jb 42.10).

22. Ainsi la formule stéréotypée d'oracle que Segond avait toujours traduite « dans la suite des temps » était rendue de quatre façons différentes dans la *Colombe*, introduisant notamment une distinction artificielle entre « temps à venir » et « fin des temps » (Gn 49.1 ; Nb 24.14 ; Os 3.5 ; Mi 4.1). L'alliance était « perpétuelle » ou « éternelle » selon qu'elle se trouvait dans le Pentateuque (Gn 9.16 ; 17.7ss) ou les Prophètes (Es 24.5 ; Jr 32.40 etc.), alors que l'hébreu était rigoureusement identique. Le Jésus des évangiles prêchait le plus souvent la « bonne nouvelle », mais Paul l'« Évangile ». En Mt 16.25s on lisait : « Quiconque en effet voudra sauver sa vie la perdra, mais quiconque perdra sa vie à cause de moi la trouvera. Et que servira-t-il à un homme de gagner le monde entier, s'il perd son âme ? Ou que donnera un homme en échange de son âme ? » Même si l'on apprenait par la note que « âme » et « vie » traduisent le même mot grec, on avait fort peu de chances de comprendre autre chose que le message trop familier de la piété médiévale : il faut perdre sa vie pour sauver son âme.

23. A cause de cette particularité, les parenthèses n'avaient pas la même fonction dans la *Colombe* et, par exemple, dans la *Bible en français courant*, d'où de possibles méprises pour ceux qui lisent les deux versions (il y en a!). A titre indicatif de l'ampleur de la tâche, cette dernière

décision prise à l'unanimité en quelques minutes représente en fait des mois de travail, puisqu'il faudra vérifier d'après l'original, pour chaque parenthèse (il y en a plusieurs par page), s'il y a lieu ou non d'ajouter une note de traduction.

Lydie Huynh Khac - Rivière

De quelques difficultés rencontrées dans la traduction des Psaumes en français fondamental

Lydie H. K. Rivière est la principale traductrice du Nouveau Testament en français fondamental, paru fin 1993. Elle réside à Abidjan (Côte d'Ivoire). Cet article a été présenté lors du séminaire final de traduction des Psaumes en français fondamental.

INTRODUCTION

Outre les difficultés textuelles que je n'aborderai pas ici, le livre des LOUANGES (des Psaumes) présente de nombreux obstacles venant du niveau de langue adopté, de l'appartenance multiculturelle du public cible et de la complexité littéraire de ces poèmes. Je me contenterai de donner quelques exemples pour faire sentir la variété des difficultés rencontrées.

1. LE NIVEAU DE LANGUE ADOPTÉ ET CETTE LANGUE ELLE-MÊME

1.1. Le français fondamental, contrairement aux langues dans lesquelles s'effectue la traduction de la Bible, ne comporte que 3 500 à 4 000 mots, alors qu'une langue peut en inclure plus ou moins 50 000. C'est dire les contraintes linguistiques d'une telle traduction. La pauvreté du vocabulaire disponible va-t-elle permettre de respecter la richesse des parallélismes synonymiques ou antithétiques si fréquents en poésie hébraïque ? Pourra-t-on restituer la variété des métaphores, la nuance des sentiments exprimés, les différentes formes de jubilation, de louange, d'action de grâce ?

* Par exemple, peut-on trouver des termes différents et compréhensibles pour transcrire des verbes de louange aussi proches que :

louer et glorifier, proclamer et reconnaître, rendre grâce et bénir, magnifier et exalter, fêter et célébrer, énoncer et publier, faire retentir et résonner...

* Il en va de même pour les termes exprimant la joie : exulter et jubiler, acclamer, éclater et crier, sonner, chanter et jouer, bondir et sauter...

* Pourrons-nous traduire la variété multiforme des plaintes, des supplications, des cris de détresse ou de confiance ? Ainsi:

prier et invoquer, implorer et supplier, appeler et crier, se plaindre, se lamenter et gémir, demander et réclamer, avoir confiance et compter sur...

* On connaît aussi la richesse des mots qui qualifient la Loi dans le Psaume 119. Sera-t-il possible de discriminer en français fondamental exigences et décrets, commandements et préceptes, jugements et décisions, chemin et voie, loi et parole ? Ne faudrait-il pas prendre quelque liberté par rapport au dictionnaire et élever le niveau de langue pour respecter le jeu de ces parallélismes et ne pas trop aplatir le poème ?

1.2. Par ailleurs, **comment rendre le rythme des « strophes »**, alors que la poésie française est basée non pas sur l'accent tonique, comme la poésie hébraïque, mais sur un nombre déterminé de syllabes ? De plus, les Psaumes étant des poèmes chantés, ordinairement accompagnés d'un ou plusieurs instruments de musique, ils étaient souvent dansés. Ils obéissaient par conséquent à d'autres lois rythmiques qu'un poème simplement récité ou lu avec les yeux.

Il ne reste au traducteur que de restituer partiellement la musique des mots, en se conformant au génie de la langue cible, sans tenir compte de la ligne mélodique et de la structure rythmique que nous ne possédons plus. Le problème qui se pose cependant est de savoir ce qu'il faut privilégier : la forme ou le fond, le rythme ou le sens ? Il semble bien que ce soient là deux opérations distinctes et qu'une seconde traduction rythmique soit nécessaire pour respecter le genre musical de ces poèmes. Mais est-ce possible ? et si oui, comment ?

2. LE PUBLIC CIBLE ET LES PARTICULARITÉS CULTURELLES

2.1. Le français fondamental a pour lecteurs potentiels des gens qui n'ont de la langue française qu'une connaissance approximative, ne dépassant guère trois à quatre années d'école primaire. Et même s'ils ont suivi un cursus primaire complet, bien souvent ils l'ont oublié, faute de pratique en lecture ou en écriture. Ceci vaut aussi bien pour ceux qui possèdent le français comme langue maternelle, en France, au Canada, en Belgique ou en Suisse, que dans les pays francophones d'Afrique ou d'ailleurs, où le français est une langue seconde.

Or tous ces lecteurs appartiennent à des sphères culturelles variées, et c'est une gageure que de vouloir traduire la Parole de Dieu pour un public aussi peu homogène. C'est une entreprise risquée, mais pourquoi ne pas courir ce risque ? En tout cas, ceci pose des problèmes qu'une telle traduction se doit au moins de reconnaître, pour tenter de les résoudre le moins inadéquatement possible.

2.2. Citons par exemple la difficulté des termes désignant des phénomènes météorologiques ou climatiques :

- | | |
|-------------|---|
| - Ps 147.16 | Dieu dispense la neige comme de la laine,
il répand le givre comme de la cendre. |
| 17 | Il jette sa glace comme par morceaux
à sa froidure qui tiendra ? |
| 18 | Il envoie sa parole et c'est le dégel. |

Cette « strophe » ne doit poser aucun problème aux lecteurs francophones du Canada ou d'Europe. Mais en Afrique de l'Ouest, on ignore ce qu'est la neige, sauf peut-être à la télévision. On ne connaît pas les moutons à toison, mais seulement ceux qui sont ras comme des chiens ou des cabris. Puisqu'il ne fait jamais froid, du moins en Basse-Côte d'Ivoire, le givre est inconnu. Les morceaux de glace sont ceux du réfrigérateur et le dégel n'existe pas.

Les quatre saisons sont réduites à deux : la saison sèche et la saison des pluies. Il faudra donc trouver un moyen de dire la même chose autrement:

- Ps 32.4 ma sève s'altérait aux ardeurs de l'été
- Ps 74.17 l'été et l'hiver, c'est toi qui les as formés
- Ps 84.7 Quand ils passent au val de Baumier,
la pluie d'automne les enveloppe de bénédictions.

2.3. Outre les phénomènes météorologiques ou climatiques, il y a les configurations géologiques qui ne sont pas connues partout de la même manière. Ainsi, les montagnes, les collines, les ravins, les vallées, les cavernes, ces images si parlantes dans les Psaumes, ne disent pas grand-chose aux peuples des forêts d'Afrique de l'Ouest, ni peut-être aux habitants des grandes villes d'Occident.

Il en est ainsi également des réalités architecturales souvent imbriquées dans un même verset avec les particularités géologiques, telles que les forteresses, les citadelles, les villes fortifiées. Pour les comprendre, un lecteur européen né en ville devra se référer aux paysages télévisés. S'il a la chance de pouvoir voyager, peut-être rencontrera-t-il sur son passage une ville fortifiée du Moyen-Age. Mais ce sont des réalités assez rares, et inexistantes en Afrique subsaharienne :

- Ps 18.3 Dieu est mon roc et ma forteresse, mon rocher où je m'abrite,
ma citadelle et mon refuge.
- Ps 31.3 Sois pour moi un roc de forteresse,
une maison fortifiée qui me sauve.

- Ps 71.3 Mon rocher, mon rempart, c'est toi.
- Ps 48.2-3 Il est grand, le Seigneur, dans la ville de notre Dieu, sa montagne sainte. Elle se dresse magnifique, joie de toute la terre.

Il en va de même pour les différentes étendues d'eau que les habitants du bord de la mer ou les peuples lagunaires connaissent bien, mais que les populations sahéliennes doivent se contenter d'imaginer :

- Ps 18.16 Alors le fond des mers apparut,
les fondations du monde se découvrirent
- Ps 33.7 Il rassemble l'eau des mers comme une digue,
les océans, il les garde en réserve.
- Ps 42.8 L'abîme appelant l'abîme au bruit de tes cataractes,
- Ps 46.3 Aussi ne craindrons-nous pas si les montagnes chancellent au cœur
des mers, lorsque mugissent et bouillonnent leurs eaux et que
tremblent les monts à leur soulèvement.

La remarque vaut également pour les abîmes, les gouffres, le désert. Or, le Sahel n'est pas la forêt, l'Afrique subsaharienne n'est pas l'Europe de l'Ouest ni le Québec. Par conséquent, les réalités familières des uns et des autres varient et il faut parvenir à en tenir compte pour que le message du livre source passe partiellement aux futurs lecteurs de ces différentes régions du globe. Là est la difficulté.

2.4. Disons un mot de la faune et de la flore.

2.4.1. Les lecteurs africains n'auront aucun mal à identifier le petit et le gros bétail: moutons, chèvres, cabris, bœufs ou même le chacal, le buffle, le lion, l'antilope, la biche qui sont des personnages familiers de la tradition orale ou intervenant dans les contes. Mais certains habitants des zones forestières. n'ont jamais vu d'âne, de cheval, de mulet, de dromadaire ou de daman.

* Les animaux mythiques tels que les dragons, Behémoth, Léviathan, Rahab devront sans doute soit être translittérés ou accompagnés d'une note explicative.

* Quant aux oiseaux qui peuplent les Psaumes, il sera difficile d'en trouver l'équivalent en français : la colombe, la tourterelle, la cigogne, l'aigle, le hibou, la hulotte, la caille, l'hirondelle sont plutôt rares, du moins en Afrique de l'Ouest et en forêt.

- Ps 102.7-8 Je ressemble au hibou du désert,
je suis comme la hulotte des ruines...
- Ps 103.5 C'est le Seigneur qui rassasie de biens tes années
et comme l'aigle renouvelle ta jeunesse.

Il semble que les dessins de ces animaux seront plus éloquentes que beaucoup de notes en bas de page.

Il faut ajouter que l'emplacement de tel verset lui-même accentue le mystère et obscurcit son sens. Mais heureusement, la poésie demeure :

- Ps 68.13-15 Rois et armées détalent, détalent,
et tu partages comme butin les parures des maisons.
Resteriez-vous couchés au bivouac ?
Les ailes de la colombe sont lainées d'argent,
et son plumage d'or pâle

Mais plus encore que les animaux eux-mêmes, ce sont les métaphores utilisées à leur propos qui posent problème. Par exemple :

- Ps 22. 13 Des taureaux nombreux me cernent, de fortes bêtes de Bashan
m'encerclent.
- 17 Des chiens nombreux me cernent.
- 20-21 Délivre-moi de la patte du chien.
- 22 Sauve-moi de la gueule du lion,

de la corne du buffle.

- Ps 68.31 Menace la bête des roseaux, la bande de taureaux avec les peuples de veaux, qui s'humilie avec des lingots d'argent

2.4.2. Passons à la flore

* Sauf exceptions, la flore de Palestine est bien différente de celle du Sahel ou des zones tropicales. Les plantes, les fruits, les céréales n'ont pas souvent d'équivalent dans la langue cible. Ainsi, le blé ou l'orge ne sont ni le mil, ni le riz. La vigne n'a rien à voir avec l'ananas ou les manguiers.

- Ps 52.10 Et moi, comme un olivier verdoyant dans la maison de mon Dieu, je compte sur l'amour de Dieu.
- Ps 92.13 Le juste poussera comme un palmier, il grandira comme un cèdre du Liban.
- Ps 80.9 et suivants Il était une vigne
Les montagnes étaient couvertes de son ombre,
et de ses pampres les cèdres de Dieu.
Elle étendait ses sarments jusqu'à la mer
et du côté du Fleuve ses rejetons
- Ps 128.3 Ton épouse est comme une vigne fructueuse
Tes fils sont comme des plants d'olivier autour de la table
- Ps 137.1 Aux peupliers d'alentour, nous avons pendu nos harpes.
- Ps 104.16-17 Les arbres du Seigneur se rassasient, les cèdres du Liban qu'il a plantés. C'est là que nichent les passereaux.
Dans les cyprès, la cigogne a sa maison...

Non seulement, la végétation est étrangère, mais on ignore la fonction réelle ou symbolique de tel arbre, par exemple. Ainsi:

- Ps 120.4 Les flèches du combattant qu'on aiguise à la braise des genêts.

La flèche reste bien connue en Afrique de l'Ouest, même en ville où les gardiens de nuit s'en servent comme arme dissuasive contre les voleurs. Par contre, ce n'est pas une arme familière dans les pays industrialisés. Ce verset psalmique risque d'être étrange pour un Français ou un Suisse. De plus, si l'on ignore que le genêt est un bois dont la racine se transforme facilement en charbon, on perd beaucoup du sens de ce verset.

2.5. Disons un mot également des instruments de musique

Il est intéressant de constater que les Bibles en français divergent bien souvent dans leur manière de traduire les noms hébreux des instruments de musique. Qu'il s'agisse de la lyre, de la harpe, de la cithare, du tambour, du tambourin, la traduction varie. Comment s'en sortir ? Il ne me paraît pas très euphonique de traduire la lyre, la harpe ou la cithare par l'expression descriptive d' « instruments à cordes » qui est lourde et ne donne aucune particularité à tel ou tel instrument.

Faut-il les remplacer par « la guitare » bien connue un peu partout, mais qui évoque tantôt la guitare sèche, tantôt la guitare électronique, mais certainement pas l'instrument mentionné dans tel Psaume ?

Ne vaut-il pas mieux risquer de donner les noms traditionnels d'instruments connus et de les dessiner, plutôt que de les parer de noms locaux ou modernes qui désigneront de toute façon quelque chose de différent de l'instrument hébreu qu'on ne connaît pas avec exactitude ?

2.6. Par ailleurs, je voudrais souligner la difficulté des Psaumes historiques et de ceux qui incluent des données géographiques.

* Les allusions à l'histoire d'Israël sont fréquentes, par exemple dans les Psaumes 68, 78, 105, 106, 107, 132, 136. Autant elles étaient familières aux Israélites qui les chantaient, autant elles peuvent rester hermétiques pour des lecteurs débutants. Il me semble que des sous-titres seraient indispensables dans la mesure où les allusions sont claires. Dans les autres cas, que faut-il faire ?

* Pour résoudre les difficultés venant des références géographiques, une carte ne suffit pas. En effet, très souvent, le poète ne se contente pas de citer un lieu, mais il en fait un usage métaphorique qui rend difficile sa compréhension :

- Ps 29.6,8 Le Seigneur fait bondir le Liban comme un veau
 et le Syrion comme un jeune buffle.
 Il fait trembler le désert de Qadesh...
- Ps 60.8-11 Dieu a parlé dans le sanctuaire :
 je partage Sichem,
 je mesure la vallée de Soukkoth,
 Galaad est à moi, Manassé est à moi;
 Ephraïm est le casque de ma tête
 Juda est mon sceptre,
 Moab, la cuvette où je me lave.
 Sur Edom, je pose ma sandale ;
 Philistie, brise-toi contre moi en criant.

Voici deux autres vers un peu obscurs :

- Ps 120.5 Malheur à moi ! j'ai dû émigrer à Mèshek,
 rester parmi les tentes de Qédar.

De nombreux autres passages seraient à citer. Ces allusions sont donc des obstacles pour une traduction exacte qui doit cependant éviter la lourdeur didactique.

2.7. Il y aurait encore beaucoup à dire sur la traduction des particularités culturelles, notamment celles ayant trait à **l'anatomie, à la psychologie ou à la pathologie**.

La conception hébraïque de l'individu est assez éloignée de la conception qui scinde l'être humain en trois éléments : le corps, l'âme et l'esprit. Chaque partie du corps recouvre aussi des fonctions différentes de celles qui nous sont familières en Occident. Ainsi le cœur, le ventre, les entrailles, la gorge, le gosier, le foie ont dans les Psaumes une signification qui dépasse celle de la physiologie.

Mais il serait trop long de tout citer. Les exemples donnés ont voulu seulement attirer l'attention sur quelques-unes des difficultés rencontrées. Je voudrais maintenant aborder un obstacle d'un autre type, celui venant de la structure même de certains psaumes.

3. LA STRUCTURE DES PSAUMES

3.1. Pour ma part, je trouve cette difficulté encore plus grande que celle de la traduction du vocabulaire. En effet, le fait que les Psaumes ont été transmis au cours de huit siècles dont nous sommes séparés par deux mille ans, ne facilite pas la connaissance du contexte dans lequel ils ont été produits et chantés. Cela se vérifie en particulier dans les prières collectives ou individuelles. Qu'il s'agisse d'un Psaume de supplication ou de louange, accompagnant un sacrifice, ou toute autre célébration culturelle au Temple de Jérusalem, qu'il s'agisse d'un Psaume de pèlerinage et de procession, nous avons affaire à une prière publique où interviennent plusieurs acteurs : prêtre, roi, foule des priants dont l'attitude était loin d'être statique comme dans certaines de nos liturgies.

Par conséquent, les prosternations, les applaudissements, les cris de joie qui animaient la prière rendaient celle-ci vivante et compréhensible pour les participants. Nous, nous devons nous contenter de ces paroles non chantées, non rythmées et non accompagnées de gestes, engendrées au sein d'un peuple et d'une culture qui nous sont étrangers sous bien des rapports.

Par ailleurs, dans les textes qui nous restent, tout s'enchaîne bien souvent sans aucune explication et sans sous-titre, puisqu'on ne connaît pas exactement l'identité des acteurs.

3.2. Voici quelques exemples

3.2.1. Psaume 2

- Ps 2.1 : En ce début de psaume royal, nous avons affaire à une interrogation, mais qui parle ? et à qui ?

« Pourquoi cette agitation des peuples, ces grondements inutiles des nations ? »

Puis aussitôt après, une information objective :

- 2.2 : « Les rois de la terre s'insurgent contre le Seigneur et son messie. » L'interrogation initiale reçoit un début de clarification.

- 2.3 : Malheureusement, au verset suivant, nous avons un impératif pluriel dont nous ignorons qui le prononce : « Brisons leurs lions, rejetons leurs entraves. » Heureusement, la Bible en français courant ajoute : « disent-ils ». Nous pouvons en déduire qu'il s'agit des rois de la terre du v. 2. La TOB, elle, se contente de mettre cette phrase impérative entre guillemets.

Enfin, l'énigme se poursuit dans les deux possessifs pluriels : « leurs liens », « leurs entraves ». De quels liens s'agit-il et qui les met ? Le Seigneur et son messie, sans doute, mais le sens n'est nullement évident pour un lecteur naïf, c'est-à-dire peu familier de ce type de prière.

- 2.4-6 : Puis à la « strophe » suivante, sans plus d'éclaircissement, nous passons sans transition à la description de Dieu sur son trône céleste :

« Il rit, celui qui siège dans les cieux le Seigneur se moque d'eux. Alors il leur parle avec colère, et sa fureur les épouvante... »

Et sans transition encore :

« Moi, j'ai sacré mon roi sur Sion, ma montagne sainte. »

En cherchant un peu, on suppose que ce roi énigmatique est le messie du v. 2, mais sans plus.

- 2.7-9 : Ces versets contribuent à rendre plus épais le mystère :

« Je publierai le décret : »

Qui parle ? Le Seigneur sans doute.

Mais à la ligne suivante, nous avons un brusque changement de sujet et de complément d'attribution :

« le Seigneur m'a dit

" Tu es mon fils; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré... " »

De nouveau, qui parle ? et à qui ?

- 2.10-12 : Suit une exhortation aux rois de la terre pour qu'ils évitent les châtements promis dans les v. 8-9. Cette « strophe » est claire. Cependant, l'incise du v. 12 ne fait qu'accroître notre perplexité :

« Rendez hommage au fils »

La BFC a fait disparaître ce fils en traduisant :

« Reconnaissez son autorité » (du Seigneur)

Enfin, le verset final : « Heureux tous ceux qui ont recours à lui ! » n'a pas grand rapport avec ce qui précède.

3.2.2. Dans le Ps 4 (Psaume de confiance), nous avons également une multiplicité d'acteurs et plusieurs ambiguïtés :

- 4.2 : Le psalmiste parle et appelle au secours.

Puis au v. 3, voici une interrogation qui s'adresse aux humains dont on ne sait qu'une chose, c'est qu'ils méprisent la gloire de quelqu'un. Mais de qui ? celle de Dieu ? celle du psalmiste ?

- 4.4 : Suit une phrase objective sur le Seigneur et son fidèle,

- 4.5-6 : et au groupe de vers suivants, nous avons un impératif. A qui s'adresse-t-il ? Sans doute aux humains du v. 3. Mais ce n'est pas sûr.

- 4.7-9 : Puis arrivent quatre sujets successifs et différents

« Ils (sans doute les humains)
sont nombreux à dire :

- Qui nous fera voir le bonheur ?

Fais lever sur nous la lumière de ta face !
Tu m'as mis plus de joie au cœur qu'au temps où abondaient
leur blé et leur vin (mais de qui ?).

Pareillement comblé, je me couche et je dors. »

Ces phrases sont constituées d'une affirmative, d'une interrogative, d'une proposition à l'impératif et de plusieurs propositions simples à la première personne du singulier.

Les versets initial et final se tiennent bien. Mais dans l'entre-deux, la multiplicité des acteurs et des actions est trop complexe pour être accessible sans une initiation préalable. Je ne sais s'il existe un moyen typographique ou autre susceptible de rendre ce psaume plus compréhensible.

3.2.3. Nous pourrions faire la même analyse avec le Psaume 45.

* Là interviennent tour à tour le psalmiste-écrivain (v. 2), ensuite un « tu » qui doit être le roi auquel s'adresse le poète (v. 3). Au v. 7, s'agit-il de Dieu ou du roi ? Le vocatif n'est pas clair.

* La jeune fille dont on parle aux v. 11-13 est sans doute la fiancée du roi, tandis que celle de la « strophe » suivante est la propre fille du roi. Mais l'enchaînement sans transition de ces thèmes n'est pas aisément perceptible pour nous.

3.2.4. Une rupture de construction très sensible apparaît dans le Psaume 22, au v. 22.

Après la longue plainte individuelle d'appel au secours, des v. 2-22, nous avons tout à coup un chant de louange, de confiance et d'espérance qui contraste fortement avec la première partie du poème et qui n'est précédé d'aucune transition. Seule la TOB et la BFC en ajoutent une, en traduisant autrement le mot hébreu *anîthânî* par « tu me réponds », ce qui rend la suite de la prière plus compréhensible. Mais ni la Bible de Jérusalem, ni la Pléiade, ni la Bible du Rabbinate n'adoptent cette traduction.

3.3. Une autre difficulté vient de la multiplicité des métaphores qui se succèdent, comme dans le Psaume 18:

3.3.1. - 18.1 : nous ne reviendrons pas sur les métaphores désignant le Seigneur comme roc, forteresse et citadelle qui reparaissent dans ce premier groupe de vers. Dans la même « strophe », il faut noter que le Seigneur est également comparé à une arme de protection : le bouclier, connu sous sa forme moderne lors des émeutes de rue, tant en France qu'en Côte d'Ivoire. Ceci ne pose donc pas de problème de compréhension.

- 18.5-6 - les images de la « strophe » suivante sont plus archaïques et comme telles moins accessibles :
« les liens de la mort m'ont enserré,
les torrents de Bélial m'ont surpris.
les liens des enfers m'ont entouré,
les pièges de la mort étaient tendus devant moi... »

Par elles, le psalmiste explicite la victoire que, grâce au Seigneur, il a pu remporter sur ses ennemis (v. 4). Oui, le Seigneur a entendu son cri.

- 18.8-16 : Puis tout à coup, enchaîné dans TOB et BFC par un « alors » dont on voit mal la raison d'être consécutive, se présente un autre thème : le Dieu du cosmos et le rappel de ses hauts faits : création et alliance du Sinai.

- 18.17-25 : Et nous revenons dans les groupes de vers suivants au priant libéré par le Seigneur, à cause de sa fidélité et de son obéissance.

- 18.26-27 : Ensuite, nous trouvons comme deux petits aphorismes qui sont une autre forme de louange. Et le psaume continue en alternant les hauts faits de Dieu à l'endroit du priant et les hauts faits du priant lui-même, réalisés par la grâce de Dieu qui exauce sa prière et repousse celle de ses ennemis (v. 42). Ce n'est qu'au verset final (v. 51) que se dévoile l'identité du personnage qui prie : David, le messie, objet de la sollicitude de Dieu, ainsi que sa dynastie.

3.3.2. Nous pourrions constater la même diversité des images dans le Psaume 11 (Psaume de confiance).

- Qui sont les petits oiseaux du v. 1 ?

- Que faut-il entendre par « fondements » dans le v. 3 ?

- De plus, pour un peuple chasseur, les filets des méchants évoquent sans doute quelque chose, mais pour les habitants des villes que sont nos lecteurs habituels, cette métaphore est plus problématique, de même que les trous, les fosses, les trappes et les pièges très fréquents dans les Psaumes.

- Quant au feu, au soufre, à la tourmente et à la coupe du v. 6, il est difficile de voir concrètement ce que ces métaphores peuvent représenter au XX^e siècle. Comment rendre alors la force de ces images ? Faut-il se contenter de leur fonction ? Mais comment garder la poésie du texte et la vigueur de la malédiction ?

CONCLUSION

Certains Psaumes ne sont pas des prières faciles pour plusieurs raisons :

- d'une part à cause de leur ancienneté et de la distance temporelle qui nous sépare de leurs auteurs,
- d'autre part à cause des particularités culturelles, anthropologiques, géographiques et historiques qui y fourmillent ;
- enfin, à cause de la structure souvent complexe des Psaumes eux-mêmes.

Cette complexité est due à la multiplicité des acteurs ou intervenants, qu'on a souvent du mal à identifier. Elle est due aussi aux ruptures de constructions où les liens logiques sont si peu apparents que le texte en devient énigmatique. Elle est due encore au mélange des genres dans un même poème où la louange, la supplication, les évocations historiques, les imprécations se multiplient à l'envi sans qu'on parvienne toujours à saisir l'unité de la prière. Enfin, la complexité des Psaumes est due à la succession, dans un même poème, d'images provenant de multiples registres: guerre, chasse, histoire, repères géographiques, connotations anthropologiques différentes des nôtres, etc.

Comment les rendre accessibles à un public peu lettré et peu formé à la Bible ? En effet, les futurs lecteurs en français fondamental appartiennent à de jeunes Eglises et ils sont souvent les premiers chrétiens de familles encore fortement attachées aux religions traditionnelles. Leurs connaissances religieuses sont assez légères. S'ils appartiennent à des Eglises anciennes mais insérées dans un contexte néo-païen et sécularisé, la compréhension des Psaumes ne sera pas plus aisée. Il faut noter aussi que les références nombreuses empruntées à une société agraire peuvent faire difficulté pour un public fortement urbanisé, évoluant dans un pays industrialisé où la technologie de pointe est fort éloignée de l'arc et des flèches de la Bible.

Cependant, il y a là un défi à relever. Et je pense que l'Alliance biblique universelle, s'appuyant sur sa riche expérience en matière de traduction dans toutes les langues du monde, pourra éclairer les questions soulevées brièvement ici.

RÉSUMÉ DES QUESTIONS POSÉES

1. Ne faut-il pas élever légèrement le niveau de langue pour respecter les nuances exprimées dans les Psaumes ?
2. Faut-il privilégier le sens ou la forme poétique ?

3. Dans quels cas faut-il translittérer un terme ? Faut-il utiliser de préférence la paraphrase ou une note explicative ?

4. N'est-il pas souhaitable d'employer un terme inconnu quand on ne trouve pas d'équivalent, plutôt qu'une paraphrase lourde ou un équivalent inexact ? Examiner si un dessin peut aider à la compréhension de la chose, ou une note.

5. Problème non résolu des instruments de musique.

6. Dans les Psaumes historiques, peut-on introduire des sous-titres rappelant les événements auxquels on fait allusion ? Mais quand ces allusions sont problématiques, que faut-il faire ?

7. Dans les Psaumes comportant de nombreux acteurs, comment indiquer l'émetteur et le destinataire ? Par des sous-titres ? un moyen typographique ? des ajouts explicatifs en italique ?

Et quand on ignore qui parle et à qui, que faire ?

8. Quand des métaphores trop situées culturellement risquent de n'être pas comprises, faut-il se contenter d'indiquer la fonction de telle ou telle image, ou tenter de la remplacer par une autre, plus universelle ?

9. Le problème rythmique et musical devrait être abordé une fois terminée la restitution du sens. Mais cette étape stylistique suppose une grande maîtrise poétique. D'autre part, les lois rythmiques en français exigent une certaine complexité du vocabulaire et de la structure des phrases, difficilement compatible avec le français fondamental.

Centre de traduction d'Abidjan, le 25 mars 1993

Elsbeth Diagouraga

PAROLE DE VIE

Parole de Dieu pour tous ?

Elsbeth Diagouraga, traductrice bibliste au service de l'Alliance biblique universelle, est responsable de l'édition francophone des Manuels du traducteur et collabore à la traduction des textes bibliques en français fondamental. Ce texte est celui d'un exposé donné lors de l'Assemblée des délégués de la Société biblique suisse, en mars 1994.

Les amateurs de la Bible disposent depuis peu d'un nouveau Nouveau Testament. « Encore un ! A quoi bon? » s'exclameront sans doute certains. C'est vrai, c'est toujours la même Parole de Dieu, la même Parole de vie, mais elle a un réel plus. Sans faire l'économie d'une exégèse sérieuse garantissant la fidélité au sens du texte source, Parole de vie, la traduction en français fondamental, s'efforce par tous les moyens formels, linguistiques et éditoriaux, de rendre ce message directement accessible à un public peu considéré et peu connu. La Bible peut ainsi devenir Parole de vie pour cette foule d'hommes et de femmes qui savent à peine lire, qui ne savent plus lire, qui lisent sans comprendre, parce qu'ils aiment la Bible mais ne savent pas assez bien le français, ou au contraire connaissent le français mais ignorent tout de la Bible.

Je présenterai donc dans un premier temps le public cible, les lecteurs potentiels de la Bible en français fondamental, et les caractéristiques de cette version dans un deuxième temps.

1. QUEL EST LE PUBLIC VISÉ ?

1.1. En Afrique francophone subsaharienne

1.1.1. Situation générale

L'Afrique, deuxième continent francophone du monde (4,7%) après l'Europe (8,1%), regroupe 24,2% de francophones dans son ensemble, selon le Rapport 1990 sur l'Etat de la Francophonie dans le monde. Tout le monde sait que le nombre de chrétiens y est de plus en plus important. Malgré tous les efforts d'alphabétisation, environ 52% de ces hommes - et surtout de ces femmes - ne savent encore ni lire ni écrire.

Le continent africain comprend quelque 1900 langues, dont une infime minorité est écrite. Rares sont les pays qui, comme le Rwanda et le Burundi, disposent d'une langue nationale unique. C'est pourquoi au lendemain des indépendances, 17 Etats subsahariens ont adopté le français, ancienne langue coloniale et toujours langue étrangère, comme langue officielle. Ce choix répondait à la triple préoccupation (1) de forger les unités nationales face aux particularismes ethniques, (2) de permettre aux jeunes nations d'accéder au monde des sciences et de la technologie et (3) de favoriser la communication interafricaine et internationale. Dans la grande majorité de ces pays, le français est la seule langue d'enseignement dans les cycles primaire, secondaire et supérieur, et la langue administrative utilisée de fait par tous les organismes vitaux (administration, école, police, dispensaires, sociétés de développement, etc.).

1.1.2. Une population scolarisée en français

En Afrique dite francophone, le français est donc rarement langue maternelle, mais reste langue étrangère, seconde, dont l'apprentissage se fait par l'école. Ainsi, paradoxalement les analphabètes, les jeunes ou les adultes descolarisés, courent le risque d'être marginalisés dans leur propre pays s'ils ne parlent que leur langue maternelle. Ils sont en effet quotidiennement soumis aux exactions, aux injustices, à l'arbitraire et au mépris. Il serait impératif de maîtriser une seconde langue, internationale, comme le français. Malheureusement, on estime que 11% seulement des populations francophones d'Afrique sont des francophones réels, c'est-à-dire qui savent parler et écrire le français (et lire une Bible comme celle en français courant), et que sur ces 11 %, seule une personne sur cinq le maîtrise correctement. En effet bien que la scolarisation se soit beaucoup développée, un très grand nombre d'élèves abandonnent l'école avant la fin du cycle primaire, faute de motivation, de soutien parental, de moyens matériels... Dans la plupart des pays qui nous intéressent, 70% à 80% des élèves n'arrivent pas au secondaire et restent, au mieux, au niveau du français fondamental. Du coup, le français est la langue des

« élites », qui seules ont véritablement accès à des documents écrits comme ceux auxquels nous nous référons quotidiennement et qui encombrant nos bibliothèques personnelles. Seules ces élites, qui maîtrisent d'ailleurs fort souvent mieux le français que les francophones de naissance, ont accès aux versions traditionnelles de la Bible, à savoir la Traduction œcuménique de la Bible, la Bible « à la Colombe » ou la Bible de Jérusalem, et même à la Bible en français courant. Les autres, un immense public peu lettré, des millions d'hommes et de femmes, sont obligés - et en droit - d'attendre des documents de formation (socio-économique, sanitaire ou religieuse) dans un français directement et totalement compréhensible pour eux, et du coup facilement traduisibles dans les langues maternelles (en traduction simultanée dans le cadre du culte par exemple). Notons en passant que tout travail en français fondamental ne veut être qu'un chemin provisoire et non pas un but en soi. Il ne devrait être qu'un passage vers la traduction des textes dans les langues maternelles d'une part, et préparer et qualifier pour la lecture de textes en français courant voire littéraire, d'autre part.

1.2. Les analphabètes fonctionnels dans les pays industrialisés

Voici maintenant l'autre partie, sans doute encore moins connue, de ce public cible: il s'agit des nombreux analphabètes fonctionnels que nous côtoyons probablement tous, c'est-à-dire des femmes et des hommes qui, bien qu'ayant été scolarisés, ne savent plus, ou plus suffisamment, lire et écrire. C'est là une réalité relativement nouvelle.

En France, plus de 6% des adultes présentent de grandes difficultés à maîtriser la lecture et l'écriture, et près de 10% d'entre eux ne peuvent ni lire ni comprendre un texte simple en rapport avec leur vie quotidienne. Plus de 10% de l'ensemble de la population auraient des difficultés pour écrire, dont 60% sont des hommes. A l'entrée en 6e, un élève sur deux lit mal et un sur cinq ne sait pas lire (cote d'alerte dépassée aux Etats-Unis). Selon le ministère de la défense, sur 420 000 appelés, 30 000 sont des analphabètes fonctionnels, et 1000 d'entre eux des analphabètes absolus. Et le phénomène va en s'aggravant; c'est pourquoi le chef du service de la correction du journal *Le Monde* dénonce le « fossé croissant entre une élite très brillante et une masse populaire de moins en moins cultivée ».

En Belgique et au Canada, la situation est la même.

Et qu'en est-il en Suisse ? Selon J.P. Vélis¹ « en 1977 un cinquième des 30 000 conscrits présentaient des résultats médiocres quant à la maîtrise de la langue écrite, 7% étant même très faibles. Selon une étude plus récente publiée dans le courant de l'été 1987, l'état général des connaissances serait en baisse dans des branches comme la compréhension de textes ou de calculs ». Les explications données par le Conseil Fédéral avant les votations par exemple ne seraient comprises que par la moitié des jeunes citoyens, et à peine plus d'un quart d'entre eux savent calculer un pourcentage. Le faible niveau de lecture de plus de la moitié des recrues interrogées « risque de compromettre gravement le bon fonctionnement de la démocratie, de limiter la compétitivité de l'économie et de ralentir le progrès social ».

J.P. Vélis a cependant raison d'ajouter: « Plus que d'un défi éducatif, social ou économique, c'est bien d'un défi humain qu'il s'agit: savoir si [les] pays industrialisés aborderont le XXI^e siècle en ayant su résorber en leur sein le développement d'une Société duale à deux vitesses, où une large majorité accède aux bienfaits du progrès, tandis qu'une importante minorité demeure vouée à l'exclusion et à l'assistanat, parce qu'elle ne sait pas ou ne sait pas assez lire, écrire et compter. »

Pour nous, chrétiens, qui trouvons la vie dans la Parole, ce défi de l'analphabétisme, absolu ou fonctionnel, est aussi spirituel. Nous savons bien qu'une société n'est vraiment développée que si elle est reliée à son Créateur et Seigneur. Or parallèlement à l'illettrisme croît la méconnaissance des racines judéo-chrétiennes de notre culture. La lecture de la Bible dans les versions traditionnelles devient difficile, et son message reste hermétique pour beaucoup de nos contemporains.

C'est ainsi que Parole de vie, la traduction en français fondamental, peut être un instrument de libération, d'ouverture au monde et de culture pour certains, et pour d'autres une première initiation à la parole vivifiante de Dieu, pour tous enfin une étape vers la découverte ou la re-découverte du Dieu vivant lui-même.

Comme le disait le père Stanislas Lyonnet, ancien doyen de l'Institut biblique pontifical de Rome: « L'important est que le lecteur puisse avoir directement accès à la Parole de Dieu. Mettre l'Evangile dans le français le plus habituel, n'est-ce pas dans une certaine mesure revenir de l'écriture à la parole ? »

1. Jean-Pierre VÉLIS, Lettre d'illettré, La Découverte, UNESCO, Paris, 1990.

2. LA TRADUCTION EN FRANÇAIS FONDAMENTAL

2.1. Le « français fondamental », qu'est-ce que c'est ?

Le français fondamental a une histoire déjà relativement ancienne, mais peu connue. Des recherches préliminaires ont été menées à l'initiative de l'UNESCO dès 1947, et l'outil de communication que nous utilisons aujourd'hui a pris forme peu avant les indépendances africaines. Deux dictionnaires ont même vu le jour, l'un pour la France (G. Gougenheim), l'autre adapté aux réalités africaines (J. David)¹. Cet outil sert avant tout en Afrique, notamment parmi les non-francophones d'origine, dans les divers domaines de la connaissance, dans l'alphabétisation comme dans la post-alphabétisation, l'objectif étant toujours de permettre aux lecteurs ou auditeurs de comprendre par eux-mêmes, ce qui est particulièrement pertinent dans le cas de la Bible.

Le français fondamental n'est pas une langue à proprement parler, mais un niveau de langue défini de façon artificielle, mais non arbitraire, à partir d'études approfondies du langage oral et écrit. C'est un ensemble de mots et de structures grammaticales simples. Il comprend deux degrés: le premier degré ne dépasse pas 1500 mots, le second peut atteindre 3 500 mots. Ce vocabulaire correspond à la richesse lexicale acquise en quatre années de scolarité primaire. A cela s'ajoute un vocabulaire technique, spécialisé selon le domaine traité (agronomie, santé ou religion), ou encore des acceptions spécifiques de termes courants, qui sont expliqués dans un vocabulaire. Exemples de mots expliqués dans le vocabulaire du Nouveau Testament: *péché, sabbat, royaume de Dieu* ; exemples d'acceptions particulières retenues, et expliquées, dans le Nouveau Testament: *monde* (chez Jean), *juste, alliance, saint*.

Le français fondamental est donc beaucoup plus simple que le français courant et que n'importe quelle langue dans le monde. Selon E.A. Nida, la langue la plus simple que l'on connaisse comprendrait de 15 000 à 20 000 mots, et une version comme la Bible en français courant dispose d'un fond lexical d'environ 25 000 unités, la Bible « à la Colombe » ou la Traduction oecuménique de la Bible de la totalité des 59 000 entrées du Petit Robert.

Le français fondamental, grâce à ses deux niveaux, permet une gradation, une progression interne, et se veut ouvert, contrairement au *basic English*. Il veut permettre d'explorer de façon de plus en plus précise le vocabulaire français et peut recevoir des ajouts, intégrer des acceptions spécialisées, et admettre des structures grammaticales plus complexes. C'est ainsi que les textes narratifs des évangiles sont plus simples structurellement que les textes doctrinaux et didactiques des lettres pauliniennes par exemple, et plus simples lexicalement que des textes poétiques comme les Psaumes.

2.2. La Bible en français fondamental

Une demande officielle émanant en 1978 de la Conférence épiscopale de catéchèse et de liturgie pour l'Afrique de l'Ouest donne naissance à un projet de traduction biblique qui, dès le départ, se veut interconfessionnel. Ceci par souci d'économie des moyens, mais aussi pour rendre un témoignage valable à la seule Parole de Dieu. L'Alliance biblique universelle prend en charge le projet et veille à ce que les textes soient contrôlés, des points de vue exégétique et linguistique, par des spécialistes des différentes confessions. L'objectif est de publier un texte de qualité: conformité au sens des textes originaux obtenue par la méthode de l'équivalence fonctionnelle et sans paraphrase, cohérence optimale dans les options, les expressions et les parallèles, afin de donner en même temps le meilleur reflet possible de la forme de l'original, refus de niveler les différences et meilleure précision possible pour rendre les nuances.

Sont disponibles actuellement le Nouveau Testament ainsi que les quatre évangiles en fascicules séparés. La publication des Psaumes est prévue pour courant 1995, et le reste de l'Ancien Testament est en cours de traduction.

2.3. Caractéristiques linguistiques

Je n'aborderai pas le traitement des problèmes textuels ou exégétiques dans le cadre de notre travail, considérant que sa spécificité et son intérêt principal sont d'ordre linguistique et concernent les moyens de simplification.

1. G. GOUGENHEIM Dictionnaire fondamental, Didier, Paris, 1958.
J DAVID, Dictionnaire du français fondamental pour l'Afrique, Didier, Paris, 1974.

2.3.1. Le vocabulaire

Le français fondamental utilise un vocabulaire usuel sélectionné selon les trois critères de la fréquence de l'emploi, de l'utilité et de l'expérience. Autrement dit, il se veut concret, proche de la vie de tous les jours, afin d'être compréhensible pour tous.

* Chaque mot a un ou plusieurs sens; en principe on n'utilisera chaque mot que dans un seul sens (par le jeu de la polysémie, les 3 500 mots pourraient facilement devenir 8 000 unités), et l'on vérifiera que le sens le plus communément attribué à un mot par les lecteurs potentiels correspond bien à celui qui est utilisé dans le contexte biblique.

tirer au *sort* (Act 1.26) serait naturellement mis en rapport avec le *sort*, artifice maléfique d'un magicien, familier aux lecteurs africains. Pour évoquer la désignation par le recours au hasard, il a donc fallu trouver une autre expression: *jeter les dés*.

droit peut être utilisé au sens de *rectiligne* en Matt 3.3, mais au sens moral, *droit* sera avantageusement remplacé par une tournure comme *faire/aimer ce qui est juste*.

* Les acceptions spécifiquement bibliques de mots sont expliquées dans le vocabulaire ou exceptionnellement en note.

Ex. *monde, prophète*

Il en va de même pour des réalités inconnues d'au moins une partie du public cible lorsqu'il a semblé important de les conserver telles quelles ou lorsque l'hétérogénéité du public cible n'a pas permis de trouver un équivalent fonctionnel.

Ex. *vigne, neige*

* Un mot ou un concept compliqué, non fondamental, peut être remplacé par une périphrase s'inspirant du dictionnaire.

Jean 10. 12 « *mercenaire* » devient « *travaille seulement pour de l'argent* »

* Une tournure verbale ou adjectivale est préférée à l'emploi d'un substantif abstrait. Par exemple, au lieu de dire *ils sont remplis de toute espèce d'injustice, de méchanceté, de cupidité, de perfidie; pleins d'envie, de meurtre, de discorde, de fraude, de vice, rapporteurs...*

(Rom 1.29, Bible « à la Colombe »)

nous dirons

Ils sont pleins de toutes sortes d'injustice. Ils font le mal, ils veulent ce qui appartient aux autres, ils sont méchants, ils sont pleins de jalousie. Ils tuent, ils se disputent, ils trompent les autres, ils font n'importe quoi. Ils racontent des histoires sur les gens... (Rom 1.29, Parole de Vie)

Dans un effort de démasculinisation linguistique - l'*homme* étant avant tout mâle, en Afrique en tout cas - on emploiera des expressions comme *quelqu'un* (Matt 5.22), *les gens* (Matt 12.20).

* Les noms propres sont orthographiés de façon que l'application des lois phonétiques du français produise la prononciation correcte (Ex. *Quénane*).

* L'on s'efforce d'éviter des particularités lexicales régionales, tels des africanismes comme « donner son nom » au sens d'inscrire, car la version en français fondamental a une ambition universelle - sans compter qu'il n'y a pas un français uniforme en Afrique

2.3.2. La syntaxe

Les règles qui régissent la syntaxe ont été choisies en fonction de l'usage courant, notamment pour l'emploi des temps et des modes verbaux C'est ainsi que d'habitude, on utilise le présent de narration, le passé composé et le futur simple. Dans la mesure du possible, on évite le passé simple, les temps complexes, la forme pronominale, les verbes irréguliers. On évite également les tournures impersonnelles ou passives ainsi que le discours indirect et l'interrogation négative. D'une façon générale, la meilleure lisibilité est recherchée dans le but de faciliter notamment la lecture à haute voix.

Quant à la structure de la phrase, l'ordre des mots est préservé : sujet - verbe - objet - compléments ; le sujet est rappelé, si nécessaire. La phrase est modelée sur la respiration et doit donc être assez brève, proche du style oral, tout en restant correcte. Le français fondamental évite les phrases complexes de la langue écrite caractérisée par de multiples subordonnées enchevêtrées les unes dans les autres. On leur préfère des phrases courtes de 8 à 16 mots, indépendantes ou comprenant un ou deux subordonnants au maximum

Ainsi,

- l'opposition, la concession s'expriment par « au contraire », « pourtant » (non « quoique »),
- la finalité s'exprime par « alors », « ainsi » (non « pour que », « afin que »)
- la condition s'exprime par « peut-être », « à une condition », « supposons ceci ».

Dans un travail de restructuration, l'on s'efforcera de restituer l'ordre logique et chronologique des propositions. Exemple:

Puisque plusieurs ont entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, tels que nous les ont transmis ceux qui, dès le commencement en ont été les témoins oculaires et qui sont devenus serviteurs de la parole, il m'a semblé bon à moi aussi, après avoir tout recherché exactement depuis les origines, de te l'exposer par écrit d'une manière suivie, excellent Théophile, afin que tu reconnaisse la certitude des enseignements que tu as reçus.

(Luc 1.1-4, Bible « à la Colombe »)

Certains ont, vu depuis le début ce que Dieu a fait chez nous. Ensuite, ils ont annoncé sa Parole, puis, ils nous ont raconté tout cela et beaucoup d'entre nous ont commencé à en écrire l'histoire. Alors je me suis renseigné avec soin sur tout ce qui s'est passé depuis le début, et j'ai décidé, moi aussi, d'écrire un récit bien composé. Je fais cela pour toi, très cher Théophile. Ainsi, tu pourras voir que tu as reçu des enseignements solides. (Luc 1. 1-4, Parole de Vie)

2.3.3. La présentation

La présentation matérielle de textes bibliques en français fondamental est étudiée pour en faciliter la lecture. Les caractères sont assez gros, ce qui n'est pas sans poser de sérieux problèmes de volume pour l'Ancien Testament, et l'on évite les ponctuations fines telles que les parenthèses, les incises entre tirets et les points-virgules. Les textes comportent peu de notes et d'assez nombreux sous-titres, le discours direct est en retrait. Dans les éditions en petits fascicules, le texte est disposé en versets contenant chacun une unité de sens.

CONCLUSION

Nous avons la chance d'avoir reçu la Parole vivifiante de Dieu. Nous participons à cette société et à ce monde au sein desquels continue de se creuser un fossé entre une élite brillante et nantie et une masse populaire de moins en moins cultivée et de plus en plus déshéritée. Nous avons donc la responsabilité de participer aussi à sa transformation par cette Parole de vie, à travers des réalisations qui peuvent paraître bien modestes.

René Péter-Contesse

Genèse 37.36; 39.1 Potifar était-il un eunuque ?

René Péter-Contesse a participé à la traduction de l'Ancien Testament en français courant. Il travaille au service de l'Alliance biblique universelle pour les Cahiers de traduction biblique et les Manuels du traducteur (édition francophone).

Introduction

Dans la Bible de Jérusalem, celle de Maredsous (Gen 37.36), celle d'Osty, celle de la Pléiade et la Traduction oecuménique de la Bible, Potifar est qualifié d'« eunuque ». Dans la Bible de Darby, celle de Maredsous (Gen 39. 1), celle d'Ostervald, celle du Rabbinate français, celle de Segond et la version Synodale, il est appelé « officier ». La Bible à la Colombe (Segond révisée) lui donne le titre de « chambellan », la Bible en français courant celui d'« homme de confiance », et la Bible du Semeur celui de « haut fonctionnaire ».

Cette variété de traduction d'un même terme hébreu se retrouve dans plusieurs textes de l'Ancien Testament parlant de divers personnages. Or étaient-ils, oui ou non, des « eunuques » ? Selon le « Petit Robert », le mot français en question a deux sens bien précis :

1. (sens propre) homme châtré qui gardait les femmes dans les harems;
2. (sens figuré) homme sans virilité (physique ou morale).

Tous les hommes ainsi qualifiés dans certaines traductions bibliques rentraient-ils dans l'une ou l'autre de ces deux catégories ? En tout cas, aucun ne correspond à la seconde définition (sens figuré). Si, pour un certain nombre d'entre eux, le contexte confirme qu'ils étaient castrés bien que pas forcément gardiens de harem, pour d'autres on peut se poser légitimement des questions. En particulier pour Potifar, le chef de la garde royale du Pharaon, dont on sait par ailleurs qu'il était marié (voir Gen 39.7-20)¹.

Il ne semble donc pas inutile de reprendre ce dossier pour essayer d'y voir un peu plus clair.

Historiquement, dans l'ancien Orient, la castration semble avoir été à l'origine un châtiment infligé parfois aux prisonniers. Mais cette pratique a pu s'étendre à d'autres personnes auxquelles un souverain envisageait de confier des tâches importantes, sur le plan domestique (surveillance du harem) ou politique (hauts fonctionnaires): les eunuques étaient en effet considérés comme des gens plus sûrs que d'autres, n'ayant pas de descendance à favoriser.

Lexicographie

Le mot hébreu généralement traduit par « eunuque » est *saris*, qui apparaît 45 fois dans l'AT². Dans 31 cas, il a été rendu par *eunoukhos* dans la Septante (ancienne version grecque), mot qui pour sa part se rencontre 4 fois dans le NT, à côté de 2 emplois du verbe *eunoukhizô* = « rendre eunuque »³. L'ancienne version syriaque utilise presque toujours (deux exceptions), dans l'AT comme dans le NT, un mot (*mehaymen*) dérivé d'une racine exprimant l'idée de fidélité; quant à la Vulgate (ancienne version latine), ce n'est que dans 4 cas qu'elle n'emploie pas le mot latin *eunuchus*. Manifestement ces deux dernières versions ont été influencées par l'option principale de la Septante. Il est par contre intéressant de constater que le Targum (ancienne version araméenne) n'emploie le mot araméen *sarisa* (même racine que l'hébreu *saris*) que 13 fois ; dans les autres passages de L'AT, il recourt 12 fois à des dérivés de la racine *rab* = « grand/important », 7 fois à *gawwa'a*, désignant quelqu'un qui est « de l'intérieur », c'est-à-dire un familier, un membre de la maisonnée⁴, 2 fois à *shiltôn* = « dirigeant » et 2 fois à *gebar* = « homme », dont 1 fois *gebar rab* = « homme important ». Dans 9 cas, le mot hébreu n'a pas d'équivalent araméen»

Si nous examinons les textes bibliques eux-mêmes, nous constatons que dans trois versets seulement il est question explicitement de personnages dont les capacités de procréation sont nulles, quelles qu'en soient les raisons effectives : il s'agit d'Es 56.3-4 et de Matt 19.12 :

Selon Es 56, même les eunuques (araméen *sarisa*) peuvent être admis dans la communauté cultuelle d'Israël. La porte est ainsi ouverte à ceux que la législation du Deutéronome (23.2) en excluait⁵. Pour Jésus (Matt 19.12), dans un enseignement relatif au mariage, il est question, sous le terme général d'« eunuques », aussi bien d'hommes incapables de procréer par suite de malformation ou de castration physique, que d'hommes qui, sans empêchement matériel, s'abstiennent volontairement de relations sexuelles.

Dans deux versets (2 Rois 20.18 // Es 39.7), la castration volontaire est probable : Esaïe annonce au roi de Juda Ezékias que ses fils seront emmenés captifs à Babylone et y seront faits eunuques au service du roi de Babylone. Il s'agirait donc d'un cas de castration de prisonniers de guerre, à titre de châtiment, et certainement aussi pour mettre fin à une dynastie royale.

1. La Traduction oecuménique de la Bible précise en note que le terme hébreu rendu par « eunuque » pouvait avoir le sens large d'« officier de cour ».

2. Gen 37.36; 39. 1; 40.2,7; 1 Sam 8.15; 1 Rois 22.9; 2 Rois 8.6; 9.32; 18.17; 20.18; 23.11; 24.12,15; 25.19; Es 39.7; 56.3,4; Jér 29.2; 34.19; 38.7; 39.3,13; 41.16; 52.25; Est 1.10,12,15;23,14,15,21; 4.4,5; 6.2,14;7.9; Dan 1.3,7,8,9,10,11,18; 1 Chron 28.1; 2 Chron 18.8.

3. *eunoukhos*: Matt 19.12 [3 x]; Act 8.27; *eunoukhizô*: Matt 19.12 [2 x].

4. En 2 Rois 9.32 et 23. 11, un manuscrit araméen présente la variante *gawaza'a* = « castrat ».

5. D'après Lév 21.20, les hommes atteints d'une infirmité, parmi lesquels ceux qui étaient sexuellement impuissants, n'étaient exclus que du sacerdoce.

Dans trois autres versets, le mot apparaît comme un titre (équivalent à un nom propre) : *rab-saris* en 2 Rois 18.17 et en Jér 39.3,13 ; dans la majorité des cas, les versions anciennes se sont bornées à transcrire le titre (*rabsaris, rabsares, raphis, etc.*).

Restent trente-neuf versets où les termes *saris* (AT) ou *eunoukhos* (NT) apparaissent. Dans aucun de ces trente-neuf cas, la castration physique n'est exclue en soi, même pas dans le cas de Potifar ; on sait par l'histoire qu'il existait des eunuques mariés. Dans l'histoire d'Esther, il est même assez vraisemblable que les *saris* mentionnés en 1.10,12; 2.3,14,15; 4.4,5, étant attachés au service du harem royal, avaient été castrés, encore qu'on ne puisse pas l'affirmer avec certitude. Mais dans aucun des trente-deux autres cas, la castration physique ne constitue une caractéristique indispensable de la personnalité du *saris*. Tous les contextes montrent surtout que ces personnages occupaient des fonctions relativement importantes dans une cour royale, tout comme d'ailleurs les *saris* de la reine Esther, et ceux du roi d'Assyrie (2 Rois 18) ou du roi de Babylone (Jér 39). L'accent y est donc davantage sur le statut social que sur l'intégrité physique des personnages mentionnés.

Étymologie et philologie comparée

C'est ici que peuvent intervenir dans le débat deux éléments nouveaux. Il est toujours délicat de recourir à l'étymologie ou à la philologie comparée; les apports de ces deux sciences au plan de la sémantique sont problématiques. Néanmoins elles peuvent parfois fournir des éléments d'information utiles.

Les spécialistes se sont penchés sur l'étymologie du mot hébreu *saris* ; certains le rapprochaient naguère de diverses racines sémitiques, ayant des sens tels que «couper », « écraser », « être impuissant » ou « châtrer ». Mais il semble, bien que l'évolution se soit faite en sens inverse : ce sont les racines verbales qui sont dérivées du substantif *saris*. La recherche récente estime que *saris* est la transcription hébraïque de l'akkadien *sha réshi* = « celui qui est à la tête de ». Le point de départ serait donc l'idée de l'importance d'un personnage haut placé dans la hiérarchie de la cour. Comme certains de ces hauts fonctionnaires, dans certaines cultures, étaient castrés en raison de leurs occupations (ceux par exemple qui étaient affectés à la garde du harem), il n'est pas étonnant que, par un phénomène tout à fait régulier de glissement sémantique, l'expression akkadienne en soit venue à désigner un homme castré. Mais cette dérivation n'a pas effacé le sens de base, le *sha réshi*, comme le *saris* hébreu, étant pratiquement toujours un personnage d'une certaine importance, qu'il soit castré ou non. Un phénomène plus ou moins analogue peut se constater en grec: l'étymologie de *eunoukhos* est à chercher dans le composé *eunè + ékhô* = « le surveillant/protecteur du lit », c'est-à-dire « le gardien du harem ». Là encore, par un glissement du sens, on a passé de la fonction du personnage à l'état physique qui pouvait être le sien -, ce dernier sens est même devenu prépondérant dans le mot *eunuchus* que le latin a emprunté au grec, et par conséquent dans le mot français.

En ce qui concerne la philologie comparée, qui doit également être maniée avec beaucoup de prudence, nous examinons une nouvelle fois les anciennes versions en araméen et en syriaque, deux langues sœurs de l'hébreu. Nous en avons déjà parlé plus haut, mais il faut y revenir.

Il est en effet frappant de constater que les traducteurs du Targum n'ont recouru au mot araméen *sarisa* (équivalent de l'hébreu *saris*) que dans trois contextes:

- en Es 5 6.3 -4, où il est question de véritables castrats ;
- en 2 Rois 18. 17 et Jér 39.3,13, où le titre *rab saris* est ressenti comme une sorte de nom propre ;
- dans huit passages du livre d'Esther, où l'on parle essentiellement du harem royal. Il semble donc qu'en araméen le mot *sarisa* aurait pris le sens spécifique d'« eunuque », et que les traducteurs ne l'auraient utilisé que dans les contextes adéquats; ailleurs ils auraient eu recours à d'autres termes ne mettant pas l'accent sur cette caractéristique physique du personnage.

Dans la version syriaque, vraisemblablement faite pour l'AT à partir de la Septante, et pour le NT bien évidemment à partir du grec, l'uniformité est presque parfaite: les traducteurs n'ont jamais recouru à la racine *srs*, qui existe pourtant en syriaque avec le sens spécifique de la castration; ils emploient 49 fois le mot *mehaymen*, qui exprime l'idée de base de « fidélité », 1 fois *rahata* = « coureur/courrier » (Est 6.14), et 1 fois la transcription *rabsisaq* (2 Rois 18.17). C'est dire que, comme leurs collègues du Targum, les traducteurs syriaques ont volontairement évité la solution de facilité qui aurait consisté à utiliser systématiquement le mot syriaque appartenant à la même racine que le mot *saris* de l'original.

Eclairage annexe

Il nous faut encore examiner deux autres textes de l'AT, qui peuvent à leur manière jeter une petite lueur sur notre enquête; nous les avons déjà mentionnés plus haut en passant, Lévitique 21.20 et Deutéronome 23.2. Dans ces deux passages, il est question d'hommes présentant des problèmes au niveau des organes sexuels :

- Lévitique 21.20: Parmi les cas d'empêchement au sacerdoce figure celui d'un homme « aux testicules écrasés », ce qui a été rendu littéralement dans le Targum ; la Septante et la Syriacque disent « n'ayant qu'un testicule », et la Vulgate « atteint d'une hernie ».

- Deutéronome 23.2-4 énumère des cas de gens qui ne peuvent pas être admis dans l'assemblée des fidèles du Seigneur ; parmi eux figurent « celui qui est blessé par écrasement [des testicules] et celui dont la verge est coupée », ce qui a été rendu dans le Targum par « quelqu'un qui a [la verge] coupée ou les parties mutilées », dans la Septante par « un castrat ou un [homme à la verge] coupée », dans la Syriacque par « celui qui commet un adultère », et dans la Vulgate par « un eunuque aux testicules écrasés ou amputés, ou à la verge coupée ».

Ainsi, dans ces deux cas spécifiques où l'on a affaire, selon l'hébreu, à un homme castré, ni l'hébreu, ni le grec, ni l'araméen, ni la syriacque n'utilisent le vocabulaire habituel de *saris* et de ses correspondants. Seul le latin, dans un des deux cas, emploie le mot *eunuchus*, mais encore le fait-il dans une sorte de doublet résumant l'expression descriptive latine, laquelle est d'ailleurs plus étoffée que l'original hébreu.

Histoire

Un bref retour à l'histoire va nous permettre un dernier coup de projecteur sur le sujet. Jusque vers le milieu de ce siècle, les égyptologues doutaient fortement de la pratique de la castration dans la Vallée du Nil. Le dictionnaire de Erman-Grapow ne mentionne que deux emplois d'un mot égyptien rendu par « Verschnittener? »¹. F. Jonckheere, dans un article de 1954², démontre que le silence est moins épais qu'on ne le pensait jusqu'alors. Il reconnaît néanmoins que l'eunuque-gardien du sérail n'apparaît nulle part dans les données pharaoniques ; au contraire certains gardiens du harem étaient mariés.

Il semblerait donc que la mention du *saris* Potifar par le narrateur de l'histoire de Joseph relève davantage de la sémantique hébraïque (désignation d'un personnage important, indépendamment de son intégrité physique) que de l'histoire égyptienne.

Propositions

Au terme de ce bref examen, tant lexicographique qu'historique, l'on ne peut pas tirer de conclusions absolument certaines. Cependant un faisceau d'indices nous conduit à penser que les versions en langue courante ont raison de ne pas traduire le mot hébreu *saris* ou le mot grec *eunoukhos* de manière strictement uniforme par « eunuque » en français, « eunuch » en anglais, « Eunuch » ou « Verschnittener » en allemand, etc.³ Dans une majorité de cas, l'option de traduction peut se faire facilement d'après le contexte :

- « eunuque » en 2 Rois 20.18 // Es 39.7; Es 56.3-4-, dans le livre d'Esther (sauf peut-être en 2.21 // 6.2; 6.14; 7.9) ; Matt 19.12.

- « homme de confiance » ou « [haut] fonctionnaire » dans la Genèse ; 1 Sam 8.15; 1 Rois 22.9 // 2 Chron 18.8; 2 Rois 8.6; 18.17; 23. 11; 24.12,15; 25.19 // Jér 52.25; Jér 29.2; 34.19; 38.7; 39.3,13; Dan 1; 1 Chron 28.1.

Dans les sept textes restants, on peut légitimement avoir quelques hésitations. En 2 Rois 9.32, les *saris* qui jettent Jézabel par la fenêtre sont en tout cas des personnages importants de la cour, mais il n'est pas improbable qu'ils aient été des eunuques. En Jér 41.16, on penchera volontiers en faveur des eunuques, en raison de la mention des « filles du roi » au v. 10, et surtout en raison de l'ordre de l'énumération, qui ne favorise guère, en fin de liste du

1. A. Erman & H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, (6 vol.), Leipzig, 1926-1950. Le point d'interrogation souligne bien le degré d'incertitude de Cette équivalence.

2. « L'eunuque dans l'Égypte pharaonique », *Revue de l'histoire des sciences* 7, 1954, p. 139-155; cité par J. Vergote, *Joseph en Égypte*, Louvain, 1959, (*Orientalia et biblica Lovaniensia*, 3), p. 40-42.

3. Voir R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, (2 vol.), Paris, 1958-1960; tome 1, p. 186 : « On traduit communément [*saris*] par "eunuque", et il est bien certain que ce mot a ce sens dans d'autres textes, Is 56.3-5; ... Mais Ü est plus que douteux que ce sens se vérifie dans les textes précédemment cités [1 Sam 8.15-, 1 Rois 22.9 = 2 Chron 18.8; 2 Rois 8.6; Jér 29.2; etc.], où les *saris* font seulement figure de fonctionnaires ou de courtisans. »

v. 16, une catégorie de gens importants. En Est 2.21 // 6.2; 6.14; 7.9, les *saris* n'ont rien à voir directement avec le harem; ils peuvent donc parfaitement ne pas être des eunuques. Toutefois, par souci d'homogénéité littéraire, il semble préférable de traduire les dix occurrences de *saris* dans ce livre de manière uniforme. Dans Act 8.27 enfin, il est possible qu'on ait une allusion à Es 56.3-5, dans le sens d'une réalisation de la promesse; de plus la mention de deux autres titres de l'Ethiopien (« haut fonctionnaire », « administrateur des trésors ») incite nombre de commentateurs à considérer qu'ici *eunoukhos* désigne effectivement un homme castré. Toutefois cette interprétation n'est pas certaine, et des commentateurs compétents doutent qu'il s'agisse d'un « eunuque » à proprement parler¹.

Conclusion

Potifar était-il un eunuque ? On ne peut donc répondre avec certitude ni oui ni non, car les « preuves » indiscutables nous manquent. Les indices découverts et leur poids respectif ne peuvent nous conduire au plus qu'à une « intime conviction » qui penche du côté de la non-castration. Cela est suffisant en tout cas pour que le traducteur évite de mettre tout l'accent sur l'aspect purement formel et physiologique en traduisant *saris* par « eunuque » ; il est au contraire préférable de respecter la dimension sociologique du mot en recourant à un titre de fonction qui souligne l'importance du rôle joué par le personnage.

1. Voir E. Hänchen, *Die Apostelgeschichte*, 70 éd., Göttingen, 1977; p. 300, citant le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, p. 764: « il n'est pas indispensable de penser à la castration ».

Stephen Schooling

Utilisation de méthodes pédagogiques culturellement adéquates pour la formation de traducteurs autochtones

Stephen Schooling travaille depuis 1978 avec la Société internationale de linguistique (SIL). Il est actuellement coordinateur des programmes de traduction pour la Nouvelle-Calédonie; il a procédé à plusieurs enquêtes linguistiques dans des régions où le français est la langue officielle. Il travaille aussi sur la langue yagua en Nouvelle-Calédonie¹. - Son article a paru en anglais dans « Notes on Translation » 100 (1984). La traduction française, légèrement abrégée, est due à Alexandre Fischer.

1. INTRODUCTION

Un certain nombre d'articles ont paru ces dernières années sur le thème de la formation des traducteurs autochtones; ces articles posent, implicitement ou explicitement, la question des difficultés rencontrées dans ce genre de programmes de formation. Beekman suggère que: « Certains programmes de traduction conduits par des autochtones nationaux furent décevants du fait du manque de formation préalable et de suivi approprié en cours de projet. »² Dans un article consacré aux programmes de formation des traducteurs autochtones, Franklin et Litteral affirment: « Certaines recherches... indiquent que nous avons besoin d'adapter nos programmes et nos attentes de manière à mieux prendre en compte les besoins des traducteurs autochtones. »³

1. Depuis 1979, ma femme et moi-même travaillons avec la SEL dans la région du Pacifique. Nous habitons la Nouvelle-Calédonie depuis 1981. Il était prévu dès le début que nous nous destinerions à la formation des traducteurs en langues maternelles indépendants ou semi-indépendants. Nous avons donc beaucoup réfléchi à cette question et nous avons saisi toutes les occasions d'en discuter avec nos collègues. Nous avons particulièrement profité de nos échanges avec les collègues de Papouasie-Nouvelle-Guinée qui étaient chargés en 1982 du « National Translators Course » pour des traducteurs autochtones. Notre reconnaissance et nos remerciements vont aussi à Karl Franklin et à Kemp Pallesen qui ont lu et commenté la première ébauche de cet article.

2. John Beekman. - « Different Working Relationships with a Mother-Tongue Speaker in a Translation Program », in *Notes on Translation* 85 (1981), p. 2-8 (voir p. 7).

3. Karl J. Franklin & Robert Litteral. - « Comparing Expatriate and Mother-Tongue Translation Programs », in *Notes on Linguistics* 23 (1982), p. 4-15 (voir p. 4).

Un des thèmes les plus importants qui ressort de ces articles est que le cas d'un traducteur autochtone est différent de celui d'un traducteur expatrié en ce qui concerne aussi bien les capacités acquises que celles qu'il aura besoin d'acquérir.

Une autre différence, qui n'a pas été soulignée avec autant d'insistance, est le fait qu'un traducteur expatrié et un traducteur autochtone proviennent généralement de milieux culturels très différents, et que par conséquent les méthodes d'apprentissage auxquelles ils sont habitués et avec lesquelles ils sont à l'aise peuvent aussi différer. Même si l'on peut partir du principe que la plupart des candidats à la formation de traducteur autochtone indépendant ou semi-indépendant ont reçu un enseignement de type occidental, il reste néanmoins plusieurs facteurs importants à considérer:

a. Dans la région du Pacifique au moins, beaucoup de traducteurs autochtones potentiels n'ont pas reçu d'enseignement secondaire ou supérieur approfondi.

b. Il en est des modèles d'enseignement comme des langues secondaires. Si bien apprises soient-elles, elles restent toujours langues étrangères. L'étudiant sera toujours plus à l'aise dans sa langue maternelle et dans un type d'enseignement qui lui est propre. Dans cet exposé, nous essayerons de définir un modèle d'enseignement qui convienne le mieux possible aux traducteurs autochtones, même si cela implique qu'on s'éloigne du modèle occidental.

c. Bien que notre sujet soit essentiellement la formation des traducteurs autochtones, nous avons aussi en vue la formation de leur équipe de soutien (réviseurs, par exemple).

De son côté, le traducteur expatrié aura été presque entièrement influencé par une culture occidentale. Notre mode de vie en général et notre instruction en particulier auront été marqués par l'individualisme et l'esprit d'émulation. Nous sommes les héritiers de la méthode dite scientifique, qui met l'accent sur le repérage d'une série de faits, pour ensuite les rassembler en un système logique. Quant au modèle pédagogique le plus typique du monde occidental, c'est celui qui s'articule autour de cours magistraux. Ce modèle est très économique en ce qu'il donne un maximum d'informations au plus grand nombre d'étudiants avec un minimum d'enseignants et dans le temps le plus court.

Pourtant, et malheureusement pour le formateur expatrié, le traducteur autochtone, lui, a d'abord été influencé par une culture non occidentale. Il réagit par conséquent mal à un modèle d'enseignement de type magistral, qui se caractérise par le monologue et la distance physique et psychologique entre l'enseignant et l'étudiant. Notre formation anthropologique nous a appris que les Mélanésiens considèrent les personnes comme plus importantes que les événements. Les avantages du système de cours magistraux sont donc dans une large mesure inadaptés à leurs intérêts et à leurs besoins. Ce système les prive de ce dont ils ont le plus besoin: le sentiment que l'activité du moment a pour but le bien de la communauté plutôt que celui de l'individu.

Dans les pages qui suivent nous suggérons une autre méthode d'enseignement et nous proposons des solutions pour remédier aux difficultés rencontrées. Il s'agit plus d'un début de réflexion que de propositions définitives, mais nous espérons qu'elles inciteront à poursuivre l'étude et la discussion.

2. DESCRIPTION D'UNE MÉTHODOLOGIE DE REMPLACEMENT

En novembre 1982, ma femme et moi-même avons eu le privilège d'assister, le temps d'un week-end, à une fête religieuse dans un village mélanésien de Nouvelle-Calédonie. Au cours de cette cérémonie, nous avons eu l'occasion d'observer la pratique d'un modèle pédagogique choisi et mis en œuvre par les gens du pays. L'activité de ce dimanche matin de 8 h à 11 h 30 était une étude biblique sur le thème « donner ». Le but de cette matinée était donc d'amener les participants à apprendre quelque chose sur ce sujet. Les paragraphes qui suivent décrivent l'organisation de ce processus d'apprentissage.

2.1. Instructions

Le comité qui organisait le programme procéda au choix du passage à étudier, en l'occurrence Marc 12.41-44, qui raconte le don de la pauvre veuve. Puis il divisa les participants en groupes: le groupe des enfants, celui des jeunes et celui des adultes. Comme les participants parlaient des langues différentes (au moins trois), les groupes furent constitués en fonction de ces langues, afin de faciliter la discussion.

2.2. Discussion collective en petits groupes

Bien que le concept de discussion en petits groupes soit typiquement français, les Mélanésiens, longtemps sous administration française, ont adopté ce système et l'utilisent beaucoup dans leurs propres réunions. C'est une méthode qui convient bien à leur façon de faire.

La discussion porta essentiellement sur le texte biblique. Il n'y avait pas d'animateur désigné, tous avaient le même droit à la parole. De fait les responsables de communautés et d'Eglises s'exprimèrent plus souvent que les autres.

2.3. Décision prise en commun

Une fois compris l'enseignement fondamental illustré par l'histoire, la discussion s'orienta vers la question de savoir comment présenter le résultat à l'assemblée réunie. Le débat prit du temps; ce fut un bon moment, marqué par la bonne humeur. Il en ressortit pourtant quelque chose de très sérieux et parfaitement en rapport avec le sujet traité. Cette discussion contribua dans une large mesure au processus d'apprentissage, en amenant les participants à réfléchir et à organiser leurs idées.

2.4. Compte rendu

L'étape suivante consista à faire un compte rendu de ce qui avait été dit dans chaque groupe. Le groupe des jeunes donna un compte rendu uniquement oral; les autres groupes utilisèrent d'autres moyens, à savoir la symbolisation, le chant et le commentaire.

2.4.1. La symbolisation

Les enfants donnèrent une courte représentation théâtrale de l'histoire de la pauvre veuve. Ils chantèrent aussi un chant connu, en rapport avec le sujet. Un groupe d'adultes illustra, par une pièce, le contraste entre l'attitude de celui qui donne de l'argent pour l'Eglise et de celui qui participe à des réunions de travail en commun; dans les deux cas, il y a don personnel. Un autre groupe alla plus loin et mima une histoire de style traditionnel, mettant en scène des animaux comme acteurs principaux, et montrant que le don ultime est de se donner soi-même. Le recours au genre théâtral fut la forme particulière de symbolisation utilisée à cette occasion, mais ce n'est certainement pas la seule disponible.

2.4.2. Le chant

Un groupe incorpora un chant dans son compte rendu. Les paroles avaient été composées dans la langue vernaculaire pendant le temps de discussion. La mélodie, très connue, fut reprise à quatre voix par les autres groupes. Le chant était accompagné de gestes en rapport avec le sens des mots.

2.4.3. Commentaire

Parfois un des pasteurs se levait pour commenter l'action, pour s'assurer que la symbolisation était correctement comprise, ou pour la développer concrètement. Cela permettait aussi de faciliter la compréhension entre gens de diverses langues.

3. ANALYSE DE LA MÉTHODE PÉDAGOGIQUE DE REMPLACEMENT

3.1. Généralités

Nous voyons ainsi que les dirigeants ont un rôle important à jouer dans le processus d'apprentissage, même si l'apprentissage reste un acte essentiellement communautaire.

Dans ce processus, la participation active de tous est capitale. Le résultat d'ensemble est une interaction entre les différentes catégories de personnes présentes, dirigeants et participants.

La simplicité et la bonne humeur, de même que le recours au genre théâtral et au chant, furent les composantes essentielles du processus d'apprentissage.

3.2. Inconvénients

On peut signaler trois inconvénients significatifs

- a. Il faut beaucoup de temps pour communiquer une quantité d'informations relativement limitée.
- b. Cette méthode demande plus d'organisation et de coordination de la part de l'enseignant, particulièrement s'il cherche à transmettre des informations techniques. Dans l'idéal, il faudrait toute une équipe d'enseignants.
- c. Le véritable succès dépend de la volonté des étudiants de participer pleinement, et de leur capacité à le faire.

3.3. Avantages

Ces inconvénients peuvent cependant être largement compensés par les avantages:

- a. Le processus d'apprentissage est beaucoup plus séduisant du point de vue de la culture de l'étudiant et prend en compte les principes de vie qui sont importants pour lui ; cela devrait lui permettre de se sentir plus à l'aise, et par conséquent de concentrer toute son énergie sur l'apprentissage.
- b. Ce qui est appris sera probablement bien appris et assimilé, grâce à une participation active et grâce à un certain degré de répétition qui fait partie intégrante de cette méthode.

4. TENTATIVE D'APPLICATION

4.1. Application générale

Nous devons être prêts à remettre en question nos présupposés. Le modèle pédagogique auquel nous sommes habitués n'est pas forcément le seul possible. D'un autre côté il ne faudrait pas jeter par-dessus bord tout ce que nous avons connu et dont nous avons bénéficié, pour adopter aveuglément une nouvelle méthode, sans tenir compte de ses faiblesses. Il faut partir du principe qu'il y a du bon dans chacun des deux modèles et essayer de trouver un compromis harmonieux.

Les personnes qui préparent des cours destinés aux traducteurs autochtones gagneraient à observer les méthodes d'apprentissage en groupe utilisées au sein de la communauté concernée¹.

Nous ne devons pas non plus perdre de vue que notre but ultime est une traduction des Ecritures qui, en plus d'être facile à comprendre, sera aussi régulièrement utilisée par ceux auxquels elle s'adresse. Même si la formation d'un traducteur autochtone semble très longue, l'investissement initial en vaut bien la peine.

4.2. Applications spécifiques

4.2.1. Les cours

Nos programmes de formation seront toujours donnés sous forme de cours, pour des raisons d'économie dans la transmission du savoir. Cette forme d'enseignement n'est pourtant pas vouée à être en conflit avec les cultures non occidentales, car, si nous prenons de nouveau la Nouvelle-Calédonie comme exemple, nous nous apercevons que de nombreuses formes de discours sont communément employées dans différents types de relations sociales. Mais nous pouvons diviser nos cours en unités plus courtes, modifier leur contexte, et repenser la relation enseignants - étudiants.

4.2.1.1. Des cours moins longs

Si nous considérons la description donnée dans le paragraphe 2 ci-dessus comme étant le sujet d'un cours, il y a au moins trois moments où il est judicieux que le responsable prenne la parole: dans l'introduction, au cours de la discussion en groupes, et lors de la séance plénière de compte rendu. On pourrait de manière analogue remplacer un long cours magistral par trois unités plus courtes.

4.2.1.2. Un contexte différent

Dans le système occidental, un cours est normalement un monologue. Il est cependant possible d'en modifier le contexte : l'enseignant peut demander aux étudiants de réagir à ce qu'il a dit, dans le cadre d'une discussion; à la

1. Voir l'étude de Stephen Harris. - *Culture and Learning : Tradition and Education in Northeast Arnhem Land* - Darwin: Northern Territory Department of Education, 1980.

suite de quoi il peut reprendre son exposé et y inclure sa réponse. Son cours deviendra alors partie intégrante d'un dialogue.

4.2.1.3 Modification des relations

Dans un cours *ex cathedra*, l'enseignant donne l'impression de garder inutilement ses distances avec ses étudiants. Cela risque d'être mal ressenti dans les sociétés où les relations inter-personnelles étroites sont de la plus haute importance, et où une attitude distante peut être interprétée comme une faute sociale grave. L'enseignement par le biais de discussions en groupes aide à réduire cette distance.

4.2.2. Participation informelle à des activités collectives

La participation à des activités collectives est une caractéristique fondamentale de la culture mélanésienne, et probablement de bien d'autres cultures aussi. Un programme de formation qui prend en compte ces caractéristiques a donc toutes les chances d'être plus agréable et plus bénéfique pour les étudiants venant d'un tel milieu. Les idées exposées dans les paragraphes suivants sont des exemples de la manière dont on pourrait atteindre ce but.

4.2.3. Petits groupes

L'enseignement en petits groupes crée une atmosphère plus détendue et offre plus d'occasions de dialogue et de participation active des étudiants. Pour exploiter pleinement ses possibilités, il serait nécessaire d'affecter un professeur qualifié à chaque groupe. Dans les situations de multilinguisme, les groupes sont un moyen de surmonter les problèmes de langues, car il est alors possible de travailler la matière dans chacune des langues concernées. Le professeur principal peut être disponible pour intervenir dans n'importe quel groupe lorsqu'on fait appel à lui, ou se joindre chaque jour à un groupe différent. Cela l'aidera à améliorer sa relation avec les étudiants.

4.2.4. Symbolisation

Les enseignants ont tout à gagner à incorporer la symbolisation dans la présentation de la matière à enseigner. Au début de 1983 par exemple, j'ai donné un cours de niveau universitaire sur les principes de traduction à des étudiants venant d'un milieu non occidental. Le cours était constitué d'une série de leçons préparées, mais en présentant le contenu de l'enseignement sur la métaphore, j'ai eu l'occasion d'improviser une mise en scène de l'imagerie sous-jacente à quelques métaphores anglaises. Résultat gratifiant et significatif: les étudiants faisaient entre eux des commentaires sur l'efficacité de cette dimension supplémentaire du processus d'enseignement.

Jusqu'ici le seul exemple de symbolisation décrit en détail a été le genre théâtral, mais il en existe certainement d'autres. On pourrait recourir à la leçon de choses ou à la parabole.

Outre l'utilisation des symboles par les enseignants, on peut aussi encourager les étudiants eux-mêmes à exploiter pleinement le symbolisme inhérent à leur culture, par exemple à mettre en scène le thème du cours dans son ensemble ou dans certains de ses aspects les plus spécifiques. L'étudiant pourra ensuite réutiliser ce travail personnel pour en faire bénéficier les membres de sa communauté.

4.2.5. Chant

Le chant n'est probablement pas une activité que beaucoup d'enseignants incorporent à leurs cours (il y a d'éminentes exceptions). Néanmoins il est probable que les étudiants apprécient la mise en musique du contenu de la leçon à apprendre, pour en faciliter l'assimilation et mieux le retenir. On peut même les encourager à être créatifs dans les moyens culturellement acceptables. De fait le chant joue déjà un rôle important dans la culture interne de la SIL. Il n'y aurait donc pas un grand pas à faire pour intégrer ce moyen de formation et d'interaction collective à nos cours de formation.

5. CONCLUSION

A plusieurs époques de son histoire, la SIL a dû faire face à des tâches que personne auparavant n'avait abordées à grande échelle. A chaque nouvelle étape, le principe directeur a été de nous assurer des vrais moyens et des

points de vue des personnes que nous essayons d'aider, et de nous y adapter afin de répondre à leurs besoins de la manière la plus adéquate.

Aujourd'hui, nous devons former des traducteurs en langues maternelles, qu'ils soient indépendants ou semi-indépendants. Nous savons déjà que nous devons adapter le contenu de nos cours aux besoins particuliers de ces traducteurs. Il est donc raisonnable d'envisager aussi la possibilité d'adapter notre méthode pédagogique de manière à donner à ces traducteurs toutes les chances d'apprendre et de bien apprendre.

Nous avons constaté que d'autres personnes, dans d'autres régions du globe, non seulement sont confrontées à ce même problème, mais préconisent aussi une solution analogue à celle suggérée par le présent article. Heather Patrick¹ a rendu compte des modifications apportées au « National Translators Course » donné en Papouasie-Nouvelle-Guinée en 1982. Le changement principal fut une prise de distance par rapport à une méthode articulée autour d'un ensemble de cours magistraux, au profit d'un système favorisant les activités dirigées. Joice Franklin² a aussi fait état de changements apportés au contenu de ce cours pour ce qui concerne l'alphabétisation. Les modifications consistaient à monter des saynètes suivies de discussions, à propos des principaux thèmes de l'enseignement Margaret Hill et Elaine Thomas³ ont présenté les détails de leur cours « Lire et utiliser les Ecritures » donné en Afrique. Il est significatif de voir qu'elles ont, elles aussi utilisé plusieurs des méthodes d'enseignement décrites ci-dessus, à savoir des cours moins longs, le recours au théâtre et au chant, une participation de tous, un enseignement en petits groupes, et un taux élevé d'enseignants et/ou dirigeants par rapport aux participants. Tout cela indique que le moment est peut-être venu de remettre en question les méthodes d'enseignement que nous utilisons dans les milieux culturels non occidentaux.

Le but du présent article est d'attirer l'attention sur cette possibilité de changement et de stimuler la réflexion concernant une révision de nos méthodes pédagogiques. Adapter les méthodes aux besoins des traducteurs autochtones permettra de mieux mettre en commun nos compétences respectives. Il est probable que ces changements exigeront, au départ, beaucoup de travail et d'imagination. Mais c'est le prix à payer pour réaliser n'importe quel projet ayant beaucoup de valeur à long terme.

1. Heather Patrick. - "The Development of Mother-Tongue Bible Translator Training in Papua New Guinea », in *Notes on Translation* 95 (1983), p. 38-45.

2. Joice Franklin. - « Using Drama to Teach Literacy Principles to Mother-Tongue Translators », in *Read* 17,2 (1982), p. 13-16.

3. Margaret Hill & Elaine Thomas. - « Read and Use Scriptures: Courses based on Mark's Gospel », in *Notes on Scripture in Use* 3 (1982), p. 26-29.

Timothy Lloyd Wilt

Quelques observations sur la répétition thématique

Timothy Lloyd Wilt est conseiller en traduction de l'Alliance biblique universelle. Résidant à l'est du Zaïre, il est responsable de plusieurs équipes de traducteurs en Afrique centrale.

La répétition est un moyen fondamental d'assurer la cohésion d'un texte. La littérature hébraïque, et d'autres littératures, l'utilisent pour soutenir la cohésion thématique, esthétique, grammaticale et référentielle.

Dans cet article, je vise la répétition au service de la cohésion thématique des narrations (la poésie présente ses propres problèmes), mais je dirai d'abord quelques mots de la répétition au service de la cohésion grammaticale et référentielle, car il faut distinguer autant que possible ces genres de répétition.

Répétitions grammaticales et référentielles

La grammaire de chaque langue exige des répétitions qui peuvent paraître superflues à un étranger. En Swahili, le ka- devant -toto suffit pour signaler qu'on parle d'un petit enfant; en français, le mot « fille » suffit pour indiquer le sexe féminin. Alors, pourquoi ne pas dire une phrase comme (a) au lieu de (b), ou (c) au lieu de (d) ?

- | | | | |
|-------------------|----------------|----------------|-----------------------|
| (a) Le | katoto | zuri | nalia sana. |
| (b) <u>K</u> ale | <u>k</u> atoto | <u>k</u> azuri | <u>k</u> analia sana. |
| (c) Ce | bon | fille | est venu hier. |
| (d) <u>C</u> ette | <u>b</u> onne | fille | est venue hier. |

Pourquoi ne peut-on pas procéder ainsi ? La grammaire ne le permet pas.

L'hébreu connaît de telles répétitions : l'accord féminin/masculin doit se voir dans les verbes conjugués comme dans les participes : « Cette belle fille elle-vient chaque jour ». Parfois le verbe doit porter un suffixe pluriel et féminin en plus d'un préfixe féminin : « ces filles elles-ont vu-elles ».

D'autres répétitions de morphèmes sont encore plus nécessaires au niveau référentiel. La répétition des pronoms (ou affixes pronominaux) montre que l'on parle de la (des) même(s) personne(s) et elle permet de distinguer deux personnages, deux objets ou deux groupes :

« Quasimodo s'était arrêté... Il tenait la jeune fille... mais il la portait avec tant de précaution qu'il paraissait craindre de la briser ou de la faner.. Par moments, il avait l'air de n'oser la toucher... Puis, tout à coup, il la serrait avec étreinte... comme son trésor ». (V. Hugo, Notre-Dame de Paris)

Les pronoms « il » et « la » sont tous deux répétés cinq fois avant qu'un autre nom ne soit utilisé pour l'un des personnages. Ces répétitions évitent celles des références plus longues (« la jeune fille », « Quasimodo ») et distinguent bien les deux participants.

Nous trouvons une répétition similaire, au niveau référentiel, du morphème qui montre la progression des événements dans un récit: -ka- en swahili, la forme verbale du passé simple en français, la conjonction waw + préformante de l'imparfait en hébreu. Ces morphèmes aident le lecteur à distinguer les événements qui se succèdent - donc au « temps narratif » - des autres événements.

En général, la fonction première de telles répétitions est référentielle. Le traducteur doit donc adapter la formulation en respectant les règles de la langue cible. Parfois, il doit utiliser des noms là où la langue source n'emploie que des pronoms (par exemple si la langue cible ne distingue pas le féminin du masculin). L'emploi du temps narratif dans la langue cible ne sera pas toujours identique à celui de la langue source.

Répétitions thématiques

On ne peut pas prédire les répétitions thématiques comme les répétitions grammaticales et référentielles. En effet elles ne suivent pas des règles strictes. Les répétitions thématiques sont très évidentes dans un discours émotif comme celui-ci, où la maman appuie sur le thème « Cet enfant m'appartient, à moi » :

« ...C'est ma fille voyez-vous ? Ma chère petite fille que j'avais perdue ! ... Cette nuit, <Dieu> m'a rendu ma fille ... C'est ma fille ! C'est ma fille, à moi ! ... Mon enfant ! Mon enfant ! » (V. Hugo, Notre-Dame de Paris)

De telles répétitions émotives ne sont pas absentes de la Bible:

« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Ps 22.2).
« Malheur à vous, maîtres de la loi et pharisiens, hypocrites ! Vous fermez la porte... Malheur à vous, maîtres de la loi et pharisiens hypocrites ! Vous prenez aux veuves tout ... Malheur à vous, maîtres de la loi et pharisiens hypocrites ! Vous voyagez partout... (Matt 23.13-28).

Beaucoup plus fréquentes sont les répétitions indiquant des thèmes ou des messages spéciaux. Les thèmes ainsi marqués sont souvent subordonnés au(x) thème(s) majeur(s) de l'auteur. Jean 3.16-18 proclame le thème majeur de l'Évangile de Jean, thème qui se trouve également dans les autres évangiles. Mais la répétition de mots comme « lumière » (22 fois chez Jean, contre 15 fois dans l'ensemble des autres évangiles), « vérité » (25 fois contre 7), « l'heure viendra/est venue » (15 fois contre 2) et « juif » (69 fois contre 16) soutient ce thème d'une manière unique, propre à Jean. La répétition en elle-même, hors du contexte, n'a pas d'intérêt. Mais elle nous invite à étudier les contextes pour que nous comprenions mieux ce que l'auteur veut dire, à propos de la lumière - d'où vient-elle ? comment la trouver ? etc. - ou à propos de la vérité, etc.

La répétition thématique en Jonas

Réfléchissons maintenant sur quelques répétitions thématiques du livre de Jonas. Ce type de répétition existe à tous les niveaux grammaticaux - *le mot* (« descendre » dans la première section, « grand » à travers tout le livre), *la phrase* (« As-tu raison d'être en colère ? »), *le paragraphe* (« La parole de YHWH fut adressée à Jonas, disant : Lève-toi, va à Ninive, la grande ville et crie contre elle ... Jonas se leva ... » (1.1-3a et 3.1-3a)¹, et même *le récit* (Jonas répète de plusieurs façons Josué 10).

La répétition fonctionne comme un signal: « Arrêtez-vous ! Regardez bien les alentours ! » La forme du signal reste la même, ou presque, mais les contextes où se trouve le signal sont différents : comment ? pourquoi ?

Prenons l'exemple de « descendre », qui apparaît quatre fois en Jonas:

« ... hors de la présence de YHWH. <Jonas> **descendit** à Jaffa ... Il **descendit** dans <le navire> pour aller avec eux à Tarsis hors de la présence de YHWH (1.3) ...Jonas descendit au fond du bateau (1.5)... Je <Jonas> suis **descendu** jusqu'à la base des montagnes, les portes du monde des morts se refermaient pour toujours sur moi » (2.7).

La descente de Jonas l'entraîne d'abord à Jaffa, dans le sens opposé à celui qu'il devait prendre. Puisque cette ville est sur la côte, Jonas ne peut plus descendre sans entrer dans un bateau. Là, il descend encore plus bas: au fond du bateau où il devient inconscient, encerclé par l'obscurité. Puis la descente continue. Celui qui a fui Dieu est jeté par les païens à la mer, image suprême du chaos. Finalement il ne peut plus descendre : il est chez les morts.

Le mot « descendre » est donc un signal : « Arrêtez-vous » ou « Revenez ici et regardez les alentours ». A la fin du récit, qu'encadre une parole de Dieu, on trouve l'annonce d'un thème principal du livre: Dieu a plus de pitié que son représentant (Israël - et nous - aussi bien que Jonas). Mais les signaux sont toujours là, nous appelant à d'autres découvertes.

En revenant aux points marqués par « descendre », nous voyons que les deux premiers sont entourés par la double mention: HORS DE LA PRÉSENCE DE YHWH. Que devient l'homme qui tente d'ignorer la parole de Dieu - de fuir sa présence ? Il descend. Jusqu'où ? D'abord, dans un milieu païen. Puis, dans le chaos. Finalement, à la mort.

1. Structurellement importante, cette répétition indique qu'une nouvelle section commence. Mais elle joue aussi un rôle thématique : elle rappelle au lecteur que les événements qui suivront auront la même base que ceux décrits dans le premier chapitre, celle de la communication de Dieu à son représentant et de la réponse à cette parole.

La répétition de « craindre »¹ au chap. 1 est un autre signal:

Les marins **craignent** <la tempête>. Chacun appela son dieu au secours (1.5). (Jonas s'identifie aux marins:) « Je crains YHWH, le Dieu des cieux, celui qui a fait la mer et la terre ferme ». Les hommes **craignent** une grande **crainte** (1.9-10). La mer s'arrêta de sa fureur. Les hommes **craignent** avec une grande **crainte** YHWH (1.15-16).

Au début, la crainte est causée par un danger physique. Ignorant la cause réelle de leur situation périlleuse, les marins recourent pêle-mêle à leurs religions peu satisfaisantes. Avec la deuxième référence, la peur/crainte de ce qui est physique devient une grande crainte à cause de la présence parmi eux de quelqu'un qui craint le dieu de l'univers. Mais la crainte n'est basée que sur les paroles de ce représentant - et l'objet de la crainte n'est pas encore précisé. Finalement, quand la vérité des paroles du représentant est établie et que les marins sont sauvés du chaos, l'objet de leur crainte - qui est en même temps l'objet de leur adoration, le verbe ayant ces deux sens - devient précis.

Comme la fuite loin de la présence de Dieu qui aboutit à la mort, la crainte de Dieu qui aboutit au salut est progressive. L'origine peut être un péril. Pour y échapper, l'homme² recourt à n'importe quel dieu, à n'importe quelle pratique. Où est le représentant de Dieu qui pourrait le guider ? Profondément endormi. Mais - remerciez Dieu ! - le malheur est un moyen de réveiller les représentants de Dieu - nous ! comme d'attirer à la vraie foi ceux qui vivent dans le chaos. Souvent nos paroles précèdent des actions convaincantes, qui peuvent nous faire souffrir. N'ayant que nos paroles, celui qui cherche la paix, le salut, continuera à craindre sans que l'objet de cette crainte soit bien défini. Mais quand les actions renforcent les paroles, le véritable objet de la crainte - et de l'adoration - devient clair.

Notre dernier exemple d'une répétition, qui invite le lecteur à lire soigneusement le récit, est celui de « grand ». Dans le livre de Jonas, on trouve 24 fois un nom accompagné d'un adjectif, et 12 fois, cet adjectif est « grand » :

(YHWH dit à Jonas) « va à Ninive, la grande ville » (1.2)
YHWH lança un **grand vent** sur la mer (1.4)
Il y eut une **grande tempête** sur la mer (1.4)
Les hommes craignent une **grande crainte** (1.10)
(Jonas déclare) « Je sais que c'est à cause de moi que cette **grande tempête** est contre vous » (1.12)
Les hommes craignent YHWH avec une **grande crainte** (1.16)
YHWH fait intervenir un **grand poisson** pour engloutir Jonas (2.1)
(YHWH dit à Jonas) « va à Ninive, la **grande ville** » (3.2)
Ninive était devant Dieu **une grande ville...** (3.3).
Cela fut un mal à Jonas, un **grand mal** (4.1)
Jonas se réjouit de la plante, une **grande réjouissance** (4.6)
(YHWH) Moi, n'aurai-je pas pitié de Ninive, la **grande ville** (4.1 la).

« Grand » est un des adjectifs les plus fréquents de l'AT, mais seul le passage de Josué 10. 1-20 est comparable à Jonas 1. 1-2.1, quant à la fréquence de l'adjectif et à la variété des choses ainsi qualifiées. Ce signal nous pousse à bien étudier le contexte.

A part le mot « ville », « grand » ne modifie que des références directement liées aux *actions* de Dieu, ou aux réactions face à ces manifestations. Une chose n'est grande qu'en raison de sa relation à Dieu.

Alors, pourquoi « la ville » est-elle une exception ? Parce que, bien que considérée par les Juifs comme une ville païenne sans relations avec YHWH, Ninive est une entité dont la grandeur est liée à Dieu autant que les autres choses qualifiées de « grandes ». L'auteur renforce ce critère de grandeur en montrant que Dieu lui-même, par trois fois, appelle Ninive « la grande ville ».

Dans les derniers versets du récit, YHWH explicite ce qui n'était qu'implicite jusque-là : il le fait en recourant au verbe « faire grandir » :

1. Le même verbe hébreu est traduit en FC par « avoir peur », « adorer » et « craindre ». La traduction littérale reflète la répétition de l'hébreu.

2. Dans la première référence à la crainte, le sujet de « craindre » est « les marins », mais dans la dernière, le sujet de « craindre » est « les hommes » - l'expérience des marins a été généralisée à tous.

Toi, tu as pitié de cette plante... que tu n'as pas **fait grandir**... Et moi, je n'aurais pas pitié de Ninive, la **grande ville** ?... (4.10-11)

Jonas n'a rien fait grandir, même pas la plante. C'est YHWH seul qui accomplit de grandes choses. Il est donc juste qu'il s'occupe de Ninive, dont la grandeur vient de lui, YHWH. Une étude des contextes de « grand » suggère une liaison thématique entre le Dieu puissant de l'univers et le Dieu de pitié qui s'occupe même des païens.

La traduction des répétitions

Au risque d'être simpliste, je propose trois « D » comme guide:

1. Découvrir les répétitions.
2. Distinguer les répétitions thématiques des autres types de répétitions.
3. Déterminer si les répétitions thématiques peuvent être reproduites dans la langue cible.

1. On découvrira les répétitions lors de la traduction et à l'aide des commentaires, des manuels du traducteur, des introductions et notes de la TOB¹. En général, les traductions à correspondance formelle (par exemple Segond révisée) montrent mieux les répétitions dans la langue source que les traductions à équivalence fonctionnelle (FC); voir le tableau page suivante.

2. Comme suggéré précédemment, les répétitions dues à la grammaire des langues sources et à la clarté des relations entre références seront traduites selon la grammaire et le système de référence de la langue cible. Mais si possible, on gardera dans la langue cible les répétitions thématiques de la langue source.

3. Pour déterminer comment traduire les répétitions thématiques, l'on peut se poser les questions suivantes :

- a) Comment les répétitions sont-elles utilisées dans la langue cible ?
- b) Quel est le rapport entre l'emploi des répétitions dans les deux langues, source et cible ?
- c) Existe-t-il, dans la langue cible, une expression correspondant suffisamment à l'expression de la langue source pour être utilisée systématiquement ?
- d) Que faire s'il existe une expression qui convient la plupart du temps, mais pas toujours ?
- e) Que faire si l'expression est correcte, mais pas usuelle ? Doit-on privilégier le style au niveau de la phrase ou les liaisons lexicales et thématiques au niveau du texte ?
- f) Si les répétitions thématiques ne peuvent pas être reproduites (pas complètement ou pas du tout), faut-il utiliser notes ou introduction pour attirer l'attention du lecteur sur ces répétitions ?

Voici, dans trois versions françaises, les traductions des répétitions thématiques mentionnées dans cet article:

<u>SR</u>	<u>TOB</u>	<u>FC</u>	
	DESCENDRE		
1.3 descendit	descendit	se rendit	à Jaffa
.3 s'embarqua	s'embarqua	s'embarqua	
.5 descendit	retiré	était descendu	au fond du bateau
2.7 descendu	descendu	descendu	à la base de monts.
	HORS DE LA PRÉSENCE (DE YHWH)		
1.3 loin de la face	hors de la présence	loin	
.3 loin de la face	hors de la présence	loin	
.10 loin de la face	hors de la présence	loin	
	CRAINdre		
1.5 les marins__ eurent peur	saisis de peur	eurent très peur	
.9 je __ YHWH crains	vénère	adore	
.10 les hommes furent saisis d'une__ grande crainte	saisis d'une__ grande crainte	grande crainte	
.16 les hommes furent saisis d'une__ grande crainte	saisis d'une__ grande crainte	(furent remplis de) crainte	

1. Jill Smith, conseillère en traduction au Kenya, prépare actuellement une liste d'aides pour la traduction. Celle pour le NT est en cours de traduction d'anglais en français. La liste pour VAT suivra plus tard.

GRAND

1.2	grande	grande	grande	ville
.4	grand	violent	violent	vent
.4	grande	mer se déchaîna	une telle	tempête
.10	grande	grande	grande	crainte
.12	grande	grande	grande	tempête
.16	grande	grande	remplis de	crainte
.2.1	grand	grand	grand	poisson
.3.2	grande	grande	grande	ville
.3	grande	grande	grande	ville
4.1	très	très fort	grand mal	
	(toutes les 3 emploient l'expression « prendre très/fort mal »)			
.6	grande	grande	grande	joie
.10	grande	grande	grande	ville

Cette comparaison montre que SR met en évidence, plus que les autres, les répétitions de la langue source. FC vise le style courant au niveau de la phrase et du paragraphe, plus que la conservation des répétitions thématiques. Peut-être faut-il laisser les Bibles d'études (telles SR, TOB) tenter de préserver les répétitions thématiques. Néanmoins, il faut rappeler que FC est un modèle dont les décisions se fondent sur les besoins des lecteurs francophones. Au sujet des répétitions, il est bien probable que, là où FC a utilisé des expressions différentes, une même expression pourra être employée dans une autre langue cible et, inversement, dans des cas où FC a gardé une traduction uniforme, des expressions diverses devront être employées dans une autre langue cible.

Ursula Wiesemann

Comment citer Jésus

Madame Ursula Wiesemann est titulaire d'un Doctorat de l'Université de Cologne. Depuis 1957, elle travaille pour la Société internationale de linguistique. Après avoir été conseillère linguistique au Brésil, puis au Cameroun, elle est actuellement conseillère linguistique internationale et professeur à l'Université de Yaoundé, au Cameroun.

1. Introduction

Comme d'autres langues nigéro-congolaises, le bariba pose un type de problème inconnu des langues européennes y compris le grec: la traduction formelle de la phrase *Jésus dit (que) Je suis le chemin* est comprise par les locuteurs bariba comme une invitation de Jésus à suivre les traducteurs, et non pas lui-même. Cette particularité du fonctionnement des discours direct et indirect est très importante dans le processus de traduction, où l'identification des participants et les changements de perspective sont des points extrêmement sensibles pour la transmission claire du message.

Toutes les langues ont des formes linguistiques pour le discours direct. Quant au discours indirect, il est soit totalement inexistant (par ex. en kaingàng ou jê¹, au Brésil), soit très peu utilisé (par ex. en maxakafi, au Brésil) dans de nombreuses langues amérindiennes. Certaines langues africaines disposent, en plus des discours direct et indirect, d'une forme de discours semi-direct. Ce qui pourrait être appelé non-discours (« il lui demanda de venir », « il parlait de sa venue ») apparaît aussi bien dans des langues européennes que dans des langues amérindiennes, mais est extrêmement rare dans les langues nigéro-congolaises.

Cet article se propose de comparer la fonction des différentes formes de discours en utilisant comme exemples: le kaingàng en tant que langue sans discours indirect, l'allemand (et à plusieurs reprises le grec) comme langue européenne, le babungu (langue bantoue du Cameroun) disposant du discours semi-direct et le toupouri (adamawa de l'est, Cameroun) recourant très largement au discours indirect mais ignorant le discours semi-direct.

1. N.d.t. : L'auteur semble identifier ici les langues kaingàng et jê, ce qui correspond à un usage ancien. La recherche récente distingue les deux langues.

2. Le problème dans le contexte africain

2.1. Les formes de discours

L'un des principaux problèmes de surface consiste en l'absence totale, dans des langues comme le babungo et le toupouri, de différences formelles dans la manière d'introduire les diverses formes de discours. En allemand, lorsque le locuteur du discours indirect est identifié, le verbe de citation est suivi de *dass* « que ». Dans les langues africaines mentionnées, cependant, un équivalent de « que » peut être requis et par le discours direct et par le discours indirect (babungo), si bien que sa seule présence suffit pour introduire le discours et que le verbe du dire peut être éliminé ; dans d'autres langues « que » peut être optionnel dans les deux formes de discours (bariba).

Ce qui différencie en réalité le discours direct du discours indirect, c'est l'emploi des pronoms.

1. Discours **direct** : Pierre a dit à Paul : « **Je te** donnerai un livre. »
2. Discours **indirect** : Pierre a dit à Paul (qu')**il lui** donnerait un livre.
3. Discours **semi-direct** : Pierre a dit à Paul (qu')**il te** donnerait un livre. (Noter que « te » se réfère à « Paul ».)
4. **Non-discours** : Pierre parlait à Paul de lui donner un livre.

Dans le discours direct, « je » se réfère au locuteur cité, « te » à l'auditeur original. Le discours indirect se réfère à la troisième personne tant au locuteur cité qu'à l'auditeur original. La citation semi-directe se réfère au locuteur cité à la troisième personne (ou plutôt LOG, voir infra 2.2), alors que la référence à l'auditeur original est à la deuxième personne. Le contenu du non-discours peut prendre la forme d'un objet ou d'une phrase prépositionnelle subordonnée à un verbe principal du dire, du penser, du sentir ou de la perception, ou encore celle d'un infinitif.

En grec, la situation est comparable à celle des langues africaines en question. Le fait est généralement admis que tant le discours direct que le discours indirect peuvent être introduits, ou non, par *hoti* « que, parce que, en sorte que, comment, pourquoi ». *Hôs* « comme, quand, comment, que, de sorte que », *hina* « que, de + inf., pour que, afin de (avec infinitif) » (Luc 8.32; 9.40) ainsi que *hopôs* « de + inf. » (Luc 7.3) peuvent également fonctionner comme introducteurs de discours indirect. Mais de nombreux discours, indirects ou directs, ne sont introduits par aucun marqueur formel. En outre, la combinaison d'un verbe du dire, du penser ou de la perception avec un infinitif ou un participe supplémentaire peut être interprétée comme non-discours.

En allemand, le discours indirect est caractérisé, outre la présence de *dass*, par l'emploi du subjonctif.

2.2. Les logophores

Dans bon nombre de langues africaines, le rapport entre le locuteur cité et un élément donné du contenu du discours est indiqué par un marqueur particulier ou **logophore (LOG)**. Il s'agit en général d'un pronom (ou d'une série de pronoms) particulier(s). Dans la phrase

Pierre a dit à Paul qu'il lui donnerait son livre,
les situations suivantes peuvent être explicitées¹ :

COMMENT CITER JÉSUS ?

a. Pierre a dit à Paul que LOG lui donnerait son livre.

Pierre est celui qui donne, Paul probablement celui qui reçoit, même s'il est possible que ce soit quelqu'un d'autre. On ne sait pas avec certitude à qui appartient le livre.

b. Pierre a dit à Paul qu'il donnerait son livre à LOG.

Paul (ou quelqu'un d'autre) est celui qui donne, Pierre celui qui reçoit, mais on ne sait pas avec certitude à qui appartient le livre.

1. L'utilisation du système de LOG varie selon les langues. On trouvera une description plus complète de ce système ainsi que de sa relation avec des systèmes de référence par commutation dans Wiesemann, Ursula (éd.), *Pronominal Systems* (à paraître). A coup sûr, la présence du système n'est pas liée à une famille de langues, mais il semble plutôt s'agir d'un phénomène de zone.

c. Pierre a dit à Paul qu'il lui donnerait LOG livre.
Pierre n'est ni celui qui donne ni celui qui reçoit, mais le livre lui appartient.

Les logophores ne sont pas réservés aux seules langues africaines. Le maxakali, langue amérindienne parlée au Brésil, s'en sert également, ainsi que le latin et le grec. Quant au grec, voici la règle que présente Fobes¹ :

Si le sujet de l'infinitif coïncide avec le sujet du verbe principal, il n'est pas exprimé avec l'infinitif, et les adjectifs qui s'y réfèrent sont au nominatif. Si le sujet de l'infinitif n'est pas le même que celui du verbe principal, il est à l'accusatif.

Exemple:

<i>ephè</i>	<i>axios</i>	<i>einai</i>
déclarer-3e sing-imparfait	digne-nominatif	être

« il s'est déclaré digne - il a dit qu'il était digne »
(Si la forme était *axion* [= accusatif], c'est quelqu'un d'autre qu'il aurait déclaré digne.)

2.3. L'identification du locuteur

Alors qu'en babungu et en toupouri le locuteur original (et souvent l'auditeur aussi) doit être identifié lorsqu'il est cité, qu'il s'agisse d'un discours direct, indirect ou semi-direct, tel n'est pas forcément le cas pour l'allemand. Le discours indirect est relativement rare en allemand (le non-discours étant très répandu), mais il s'utilise facilement **sans identification du locuteur** dans le cadre du souvenir ou de la réflexion. Le discours direct peut également être utilisé sans identification du locuteur lorsqu'un effet dramatique est escompté. Cet effet peut être produit, dans certaines langues africaines, par une réduction de l'identification du locuteur.

En kaingàng, **l'identification du locuteur est obligatoire**, à quelques rares exceptions près, notamment dans le but de mettre en valeur un événement vraiment inattendu.

Le non-discours est enchâssé dans la phrase de telle manière que le locuteur original semble accomplir une action sans relation avec le discours. L'identification du locuteur (et de l'auditeur) est, en général, obligatoire et suit les règles normales de l'identification des participants au discours.

2.4. L'enchâssement multiple

Ce qui précède est valable pour des discours à enchâssement simple, c'est-à-dire lorsqu'un locuteur est cité par un narrateur. Mais l'enchâssement double, voire multiple, semble également fréquent dans toutes les langues. Dans ces cas-là, un narrateur cite un locuteur qui, à son tour, cite quelqu'un d'autre, etc. Chacune de ces citations s'exprime sous forme de discours direct en kaingàng, et c'est, en fait, une façon de parler assez naturelle. En allemand, les discours à enchâssement multiple peuvent être des discours directs, mais il est plus naturel de faire du discours doublement enchâssé un non-discours, sauf s'il est primordial que les mots mêmes soient répétés.

Dans les langues africaines en question cependant, tous les discours à double (ou à multiple) enchâssement doivent obligatoirement être des discours indirects.

3. La fonction des formes de discours

Les différentes formes de discours sont utilisées à des fins diverses variant d'une langue à l'autre, mais ces fonctions n'ont pas encore fait l'objet de beaucoup de recherches. L'exposé qui suit n'est donc que le commencement d'une étude qui doit être poursuivie plus en profondeur dans chaque langue en particulier, probablement dans le cadre de l'analyse du discours.

3.1. Le discours direct

Le discours direct sans identification du locuteur est courant dans les contextes audio (pièce radiophonique) et audiovisuel (théâtre ou film), mais l'identification du locuteur est bien réalisée dans le script d'une telle pièce. Leur représentation effective peut être donnée par plusieurs acteurs ou encore par un acteur unique qui, tour à tour, prend le rôle des différents personnages et, dans certains cas, même celui du narrateur. L'acteur met alors en

1. Fobes, Francis H. 1957. *Philosophical Greek, an Introduction*. Chicago and London, The University of Chicago Press, p. 135.

œuvre gestes, expressions du visage et attitudes aussi bien que qualités de voix et contenu pour distinguer les différents personnages. Voilà précisément le cadre normal du récit oral en Afrique. Le contenu à lui seul met en scène la pièce de la littérature orale qu'il choisit de raconter. Il y a abondance de discours direct, mais le locuteur cité est toujours identifié dans l'introduction du discours, si bien que le discours direct avec identification du locuteur est la forme habituelle. Le discours indirect avec identification du locuteur peut également être utilisé (de rares cas de réduction de l'identification sont répertoriés).

Comme nous l'avons signalé plus haut, le discours direct sans identification du locuteur peut en kaingàng être utilisé, dans de très rares cas, pour mettre en valeur un événement inhabituel ou un point culminant. Le discours direct avec identification du locuteur y est en revanche très fréquent ; il s'utilise dans la littérature orale, dans des récits et pour exprimer des sentiments variés, tel le doute qui est articulé comme « dire : Je me demande s'il en est bien ainsi ».

En allemand, le discours direct avec identification du locuteur est également très fréquent dans le récit, dans le rapport et même dans la description, l'explication et l'exhortation. La comparaison entre le discours direct et le discours indirect en allemand fait apparaître de façon sûre que le discours direct est la règle, alors que le discours indirect est réservé au souvenir, à la réflexion et à l'expression d'une opinion.

Il n'en va pas de même en babungo et en toupouri. En dehors du discours direct répertorié dans la littérature orale et destiné à être employé par un narrateur qui incarne tour à tour les divers personnages, le discours direct dans des récits concernant la vie de tous les jours est extrêmement rare. Son emploi semble réservé à de très brèves constatations et exprime d'habitude une vive émotion. Dans un récit toupouri concernant des funérailles, le gendre avait été sollicité en premier pour contribuer aux dépenses. La somme qu'il offrait fut refusée parce que trop modeste, et il est cité comme disant à sa femme: « Prends-le donc, toi ! », tout en lui remettant l'argent refusé. Il n'osait pas montrer ses sentiments à sa belle-famille, mais bien à son épouse. Ce fait a été traduit dans le récit par l'emploi du discours direct.

Une autre circonstance dans laquelle les Toupouris utilisent fréquemment le discours direct s'illustre par le cas d'une femme-devin possédée par un esprit qui parle par elle. En réalité, elle peut par la suite décliner la responsabilité de ce qui a été dit en attribuant le message à l'esprit qui parlait par elle. Cet emploi du discours direct a un parallèle en allemand où il est possible de se cacher derrière la critique de quelqu'un d'autre qui peut décevantement exprimer une conviction que partage le locuteur tout en l'attribuant à quelqu'un d'autre.

3.2. Discours indirect et semi-direct

La différence entre discours direct et discours indirect est essentiellement une différence de perspective. Dans le discours direct, le narrateur disparaît pour ainsi dire derrière la personne qu'il cite, et qui est désormais au centre. Dans le discours indirect par contre, c'est le narrateur qui est au premier plan, et dans certaines langues, il devient plutôt commentateur. C'est assurément le cas en allemand, où le discours indirect est rare.

En babungo, le récit d'événements de la vie de tous les jours se fait en règle générale au moyen de discours semi-directs et indirects. Etant donné que le discours direct est utilisé en rapport avec une très forte émotion, il semble raisonnable de supposer que la différence entre discours semi-direct et discours indirect est également d'ordre émotionnel. Il serait en outre possible que le discours semi-direct soit utilisé dans le cadre de la narration alors que le discours indirect relèverait du commentaire ; le discours semi-direct en babungo serait alors parallèle au discours direct en allemand. En toupouri, le discours direct ne peut être utilisé que lorsque le réseau des participants a été au préalable défini dans le cadre du discours indirect ou semi-direct.

En allemand, l'emploi du discours indirect fait du narrateur un commentateur (souvent critique), alors que dans les langues africaines considérées, la même forme de discours n'a sans doute pas la même connotation, mais correspond plutôt à la manière normale de rapporter des propos.

Au début de cette enquête, je supposais que l'existence de marqueurs logophoriques dans une langue renvoyait à une très large utilisation du discours indirect et semi-direct allant de pair avec un emploi limité du discours direct (babungo). Je pensais que, le discours indirect étant le style dominant du compte rendu, le système logophorique pouvait avoir évolué de manière à fournir un système supplémentaire pour l'identification des participants, et que l'emploi du discours semi-direct s'expliquait d'une manière semblable. En examinant la question dans un contexte plus vaste, on constate cependant qu'il ne semble pas y avoir de lien direct entre une large utilisation du discours indirect et l'existence de LOG, ni même l'emploi du discours semi-direct. Bon nombre de langues qui

utilisent couramment le discours indirect n'ont aucun système de LOG (douala). D'autres langues comme le grec ou le maxakali ont des LOG, mais utilisent peu la citation indirecte. En fougoudé, on trouve des LOG et le discours semi-direct, mais il est impossible de démontrer que l'emploi du discours indirect l'emporte sur celui du discours direct.

3.3. Le non-discours

Le non-discours se détourne complètement du locuteur original vers le narrateur. Celui-ci n'apparaît pas comme commentateur, mais fait simplement progresser le texte. Ce mode correspond à la norme en allemand pour les verbes du sentir et de la perception ainsi que pour tout ce qui doit être relégué au second plan, y compris les verbes de l'interdiction, sans doute pour que ceux-ci ne soient pas trop accentués.

En kaingàng, le non-discours n'est pas fréquent et limité à quelques verbes. En babungo et en toupouri, le non-discours est extrêmement rare et en général remplacé par le discours indirect.

3.4. Résumé

Le tableau ci-dessous fera l'inventaire des fonctions des formes de discours.

	kaingàng	allemand	babungo	toupouri		
Importance du contenu	incarnation de personnages, point culminant	dd-il	dd-il	dd+il	dd+il	perspective de locuteur
	narration de premier plan	dd+il	dd+il	ds+il	di+il	perspective de narrateur-locuteur
	souvenir		di-il			perspective de narrateur
	commentaire		di-il	di+il		
	narration de second plan	nd	nd			
					Charge émotionnelle du contenu	

Symboles :

- dd-il discours direct sans identification du locuteur
- dd+il discours direct avec identification du locuteur
- ds+il discours semi-direct avec identification du locuteur
- di-il discours indirect sans identification du locuteur
- di+il discours indirect avec identification du locuteur
- nd non-discours

Si en kaingàng et en allemand l'importance du contenu semble influencer sur la forme du discours, et intervenir par là dans la distinction entre l'information de premier plan et celle de second plan, ce même rôle semble assuré, en babungo et en toupouri, par la charge émotionnelle de la citation.

Les quatre langues ont en commun le discours direct avec identification du locuteur, mais cette forme y assume des fonctions différentes. En kaingàng et en allemand, elle est utilisée pour une narration de premier plan (et pour beaucoup d'autres choses en kaingàng) alors que, en babungo et en toupouri, elle est employée pour l'incarnation de personnages et pour d'éventuels points culminants dans le contenu émotionnel. Le discours indirect ne pourra être utilisé que si, au préalable, l'emploi du discours indirect a permis d'indiquer clairement qui parle de qui. C'est en fait l'interaction entre discours direct et indirect qui est très particulière dans certaines langues africaines : le discours indirect doit précéder le discours direct (ou semi-direct) et est plus fréquent que ce dernier.

Pour une narration de premier plan par contre, comme pour l'identification du locuteur et des participants au discours, le babungo utilise le discours semi-direct, et le toupouri recourt à la forme de discours qui est la plus fréquente dans cette langue, à savoir le discours indirect.

Il n'apparaît pas clairement si en babungo et en toupouri le souvenir et la réflexion peuvent être exprimés, alors que le kaingàng utilise le discours direct ; des termes d'appréciation peuvent toutefois éclairer l'intention du discours.

Un commentaire se fait sous forme de discours indirect avec identification du locuteur en allemand, en babungo et en toupouri; en kaingàng par contre, il faut utiliser le discours direct avec les termes d'appréciation appropriés.

Pour une narration de second plan, le babungo et le toupouri utilisent de nouveau fréquemment le discours indirect - quelques cas de non-discours ont cependant été repérés - alors que le kaingàng et l'allemand ont recours au non-discours.

4. Application à la traduction biblique

Quand, dans deux langues, des formes identiques ont des fonctions différentes, leur emploi correct devient fort difficile. Dans la traduction, ce fait nécessite une transformation formelle, puisque la forme de la langue source existe également dans la langue cible, mais y exerce une autre fonction.

4.1. Le discours dans Luc (et Marc)

Les évangiles sont en général considérés comme le récit de choses qui se sont réellement produites, donc comme une histoire (personnellement vécue pour Matthieu et Jean, relatée pour Marc et Luc). Dans leur langue source, ils sont extrêmement riches en discours direct et ne contiennent que peu de discours indirect. En passant au crible l'évangile de Luc, on constate une forte concentration de discours indirect et de non-discours dans les chapitres 8, 9 et 22, alors que le reste de l'évangile n'en contient guère. Les observations suivantes semblent valables pour Luc et pour Marc.

Le discours indirect (et le non-discours) est utilisé:

1. pour des éléments d'arrière-plan, d'appréciation, d'explication (Luc 2.1,17; 3.19; 4.38; 5.3; 8.1,9,29,32,33,34,36,37,38,39 etc.)
2. avec des verbes de la perception (Luc 1.22 « comprendre » 1.62 « faire des signes [pour savoir] » ; 2.44 « pensant » ; 2.26 « il lui avait révélé » 3.15 « se posaient en eux-mêmes des questions »; etc.)
3. avec des verbes d'interdiction (Marc 7.36 « recommanda de n'en parler à personne »).

Le discours direct est utilisé :

1. pour faire progresser la narration (presque toutes les péripécies contiennent de nombreux discours directs)
2. pour mettre en valeur par exemple des verbes du penser (Luc 5.21 « les Pharisiens se mirent à raisonner... » Jésus connaissait leurs raisonnements ! Voir aussi le cas similaire de Luc 7.39)
3. pour mettre l'accent sur une information qui, en principe, est de second plan (Luc 7.16 c'est en fait l'une des composantes du conflit qui s'étend sur l'évangile entier !)

Suivant le découpage du texte adopté par *Die Gute Nachricht* (révision de 1982), il est possible de distinguer un groupe de péripécies et de subdivisions qui ne contiennent aucune forme de discours. Ces passages, qui s'accumulent au début et à la fin des livres bibliques, ont les fonctions suivantes :

1. Introduction (Luc 1.5-7,8-10), introduction de section (Luc 2.1-7; 9.51; 22.1-2,2-6)
2. Conclusion (Luc 1.80)
3. Transition, résumé, liste, explication (Luc 2.39-40; 3.21-22; 3.23-38; 6.12-16; Marc 4.1-2; 6.53-56)
4. Répétition (Luc 2.36-38, très semblable à 2.25-35; 23.6-12, très proche de 23.1-5).

Un second groupe de péripécopes, situé au milieu des livres, contiennent des discours indirects et des non-discours, alors que des discours directs ne sont attribués qu'à un seul locuteur.

Un troisième groupe de péripécopes est riche en discours directs attribués à de nombreux locuteurs (Luc 1; 5; 7; 10--21; Marc 5-9 et 12-13).

4.2. *Les évangiles comme littérature orale ?*

La transmission et la sauvegarde de l'information sont faciles lorsqu'on a recours à l'écrit. Mais même de nos jours, de nombreuses sociétés ont une autre façon de transmettre l'information importante et confient sa sauvegarde à la mémoire. L'utilisation du support écrit par une importante partie de la population est le résultat d'une évolution relativement récente dans le monde. Auparavant, les documents écrits n'étaient utilisés que par un nombre restreint d'érudits.

Klem¹, étudiant le rôle que jouaient l'information orale et l'information écrite au temps de Jésus, conclut que les groupes d'élite les plus instruits, Pharisiens, Sadducéens, Esséniens et Zélotes, ne représentaient guère que 5% de la population. Le reste de la population, parlant araméen, n'avait que le peu de connaissances sur la manière de réciter et de chanter les Ecritures hébraïques qui lui permettait, peut-être grâce au soutien d'un livre, de mémoriser le strict minimum de quelques passages du Deutéronome ou des Nombres. Si l'on voulait leur communiquer une information, il fallait le faire oralement. Et si le contenu de cette information ne devait pas subir de modification, il fallait l'inscrire dans la mémoire.

La poésie est une forme qui convient particulièrement bien à la mémorisation. Klem fait ressortir que les évangiles, lorsqu'on les retraduit en araméen, se composent d'un grand nombre de péripécopes poétiques. Il soutient que Jésus utilisait rime, rythme, assonances et parallélismes aussi bien qu'un langage imagé bien connu afin d'aider ses élèves à mémoriser ses paroles. En fait, il pense que Jésus lui-même leur faisait faire des exercices de mémorisation auxquels, lorsqu'ils se faisaient en araméen, la masse populaire pouvait participer.

Cela ferait des paroles de Jésus un genre de littérature orale très semblable à celle qui est encore en usage dans de nombreuses sociétés africaines, avec une différence cependant : durant la veillée dans une famille africaine, les récits ne sont pas répétés mot pour mot, car la variation de la présentation fait partie de l'art, tant qu'elle respecte certaines formes définies.

4.3. *La mémorisation de l'écriture*

Dans le cadre de la traduction en toupouri, il a fallu décider s'il y avait lieu ou non de transformer les nombreux discours directs dans les évangiles en discours indirects. Ainsi, si le Notre Père était destiné à être récité *verbatim*, il convenait de le mettre au discours direct. En revanche, s'il était avant tout un modèle de prière destiné à être imité, c'était pour le discours indirect qu'il fallait opter.

Or Klem, dans son livre, veut montrer qu'il serait efficace et scripturaire d'accorder plus d'importance à la communication orale de l'écriture, sans pour autant négliger la communication écrite et le travail d'alphabétisation qui doit l'accompagner. La mémorisation (à l'aide de cassettes) est bien sûr le meilleur moyen pour arriver à cette fin, et des expérimentations récentes en Afrique ne font que confirmer cette hypothèse. L'expérimentation de Klem lui-même (parmi les Yorouba du Nigéria) montre que le message de la Bible est mieux compris lorsque son étude s'appuie non seulement sur une version écrite, mais aussi sur une version simplifiée enregistrée sur cassette; sa démonstration a du poids dans une société qui s'attaque à l'apprentissage par le livre depuis peu de temps seulement.

La deuxième partie de son expérimentation, qui utilise l'écriture mise en musique, produit un taux de compréhension encore supérieur dans la mesure où cela facilite considérablement la mémorisation du texte. Mais pour nous rassurer sur l'importance du support écrit, Klem présente également les résultats obtenus dans deux groupes d'expérimentation dont l'un utilisait des chants sans aucun livre et l'autre travaillait sans les chants, mais se servait d'enregistrements et de supports écrits : la compréhension de ce dernier groupe était supérieure.

4.4. *Quelques conséquences*

Dans son expérimentation Klem a travaillé avec l'épître aux Hébreux et non à partir des évangiles. Il s'en dégage néanmoins une considération importante pour la traduction. Si l'on pouvait démontrer que Jésus voulait que ses

1. Klem, Herbert V. 1982. *Oral Communication of the Scripture, Insights of African Oral Art*. CA: William Carey Library.

paroles soient répétées *verbatim*, donc mémorisées, et que les évangiles ont été rédigés autour ~ de ces noyaux poétiques, cela aurait des incidences sur la manière de les traduire dans une langue qui utilise le discours indirect comme style narratif habituel et le discours direct pour les passages à inscrire dans la mémoire. Il est encore plus difficile de savoir comment il convient de traduire les épîtres, étant donné l'absence totale de lettres dans une société, qui dépend uniquement de la communication orale. N'importe quelle lettre française est transformée en discours indirect dans sa traduction en toupouri. Ce modèle devrait-il être suivi dans les épîtres ou devrait-on plutôt les traduire comme si elles avaient été rédigées directement en toupouri, sous forme de discours direct donc ? Les Toupouris sont en général revenus à une traduction littérale à chaque fois que les formes de discours étaient en jeu. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles les vieilles versions « classiques » ont toujours la préférence pour la mémorisation : la syntaxe étrange et le vocabulaire pittoresque, rappelant la poésie, se prêtent mieux à la mémorisation que le langage courant des traductions modernes, supposant ainsi la question résolue.

Jean-Marc Babut

Un outil précieux pour les traducteurs

Le pasteur Jean-Marc Babut a fait partie dès sa constitution de l'équipe des traducteurs de l'Ancien Testament en français courant. Ayant également collaboré, comme bibliste, à la préparation de la Concordance de la TOB, il est particulièrement bien placé pour présenter ci-dessous ce « précieux outil » de travail.

Il ne s'agit ici ni de dictionnaire ni de grammaire des langues bibliques, mais de « concordance ». Une concordance est une sorte de dictionnaire contenant la liste des mots du texte biblique, classés par ordre alphabétique. Pour chacun d'eux sont indiquées les références des passages où ce mot apparaît, ces références étant classées selon l'ordre biblique des livres, chapitres et versets.

Il existe ainsi des concordances hébraïques de l'Ancien Testament ou grecques du Nouveau Testament. Il existe aussi des concordances en français établies pour telle ou telle version biblique en usage.

Pour chaque référence les concordances bibliques citent en général la phrase dans laquelle le mot retenu apparaît, ce qui permet soit de retrouver un passage précis dont on a le texte à l'esprit, soit de connaître les autres passages où le même mot est employé.

C'est cette dernière ressource offerte par la concordance qui sera la plus utile au traducteur. Il importe en effet que sa traduction soit cohérente, c'est-à-dire qu'elle rende de la même manière la même acception d'un mot en deux passages différents, même éloignés l'un de l'autre. Il faut, par exemple, que s'il traduit Apoc 15.5 (*Au ciel s'ouvrit le temple, la tente du Témoignage*), on retrouve la même expression française qu'en Nomb 17.22 (*Moïse les déposa devant YHWH dans la tente du Témoignage*), puisque la même expression figure dans les deux passages avec la même signification.¹

Par rapport à celles qui ont été faites sur d'autres versions bibliques, la **Concordance de la TOB** indique en plus le mot hébreu ou le mot grec sous-jacent au terme français consulté et précise même quelques données statistiques intéressantes. Voici par exemple l'article « envoyé » :

1. Nous citons ces deux versets d'après la Bible de Jérusalem, qui respecte la correspondance, ce que ne font sur ce point ni la Bible à la Colombe (1978), ni la Traduction Oecuménique de la Bible (TOB), ni la Bible en Français Courant (BFC).

envoyé 15 (6,0,2,7)

H : 1 **male'âk** 3/213 2 **shâla** 1/574

G : 3 **apostellô** 3/283 (31/32) 4 **apostolos** 1/80 (1/80)
5 **pempô** 1/95 (1/79) 6 **aggellos** 1/228 (1/175)

1S	25 25	2	les garçons de mon seigneur, tes <i>envoyées</i>
	25 42		elle suivit les <i>envoyés</i> de David
2 R	22 20	M	Les <i>envoyés</i> rapportèrent la réponse au roi
Es	14 32		Et que répondre aux <i>envoyés</i> de cette nation ?
Na	2 14		et l'on entendra plus la voix de tes <i>envoyés</i>
2 Ch	34 28	M	Les <i>envoyés</i> rapportèrent la réponse au roi
1 M	2 15	M	Les <i>envoyés</i> du roi priront laparole et dirent à Mattathias :
Lc	7 10	5	les <i>envoyés</i> trouvèrent l'esclave en bonne santé
	7.22	M	Puis il répondit aux <i>envoyés</i>
	7.24	6	Quand les <i>envoyés</i> de Jean furent partis
	19 32	3	Les <i>envoyés</i> partirent
Jn	9 7	3	ce qui signifie <i>Envoyé</i>
	13 16	4	ni un <i>envoyé</i> plus grand que celui qui l'envoie
Ac	10 17	3	quand justement les <i>envoyés</i> de Corneille

On remarque que deux mots hébreux sont rendus par « envoyé » dans la TOB. Le premier, *male'âk*, apparaît 213 fois dans la Bible hébraïque, mais n'est rendu que trois fois par « envoyé » (1 Sam 25.42; Es 14.32; Nah 2.14)¹.

Comment *male'âk* est-il traduit ailleurs ? Il faut se reporter alors à l'index hébreu qui, en fin de volume, donne la liste des **traductions** de chaque mot hébreu dans la TOB. Les mots hébreux sont transcrits avec les lettres de notre alphabet. On y trouve ceci -

male'âk 213	
109/112	ange
88/107	messenger
10/10	émissaire
3/6	envoyé
2/3	ambassadeur
1/3	envoi

On découvre alors que le même mot *male'âk* a été rendu le plus souvent par « ange » (109 fois), mais aussi ailleurs par « messenger » (88 fois) ou « émissaire » (10 fois), etc. Etant donné l'image que tant de gens ont à l'esprit quand on parle d'ange - vous savez bien, ces personnages à figure humaine, qui ne sont ni homme ni femme, et qui portent dans le dos deux immenses ailes blanches, ce qui n'a pas grand-chose de biblique - le traducteur pourra se demander si, dans un certain nombre de cas, *male'âk* n'aurait pas avantage à être rendu par « messenger » au lieu de « ange ». Cela donnerait sans doute aux passages concernés plus de réalité dans l'esprit du lecteur. Pour trancher ce genre de question, le traducteur pourra consulter l'article « ange » et voir, à partir des citations données par la concordance, si un tel changement est acceptable. Il aura d'autre part sous les yeux tous les passages où le mot « ange » apparaît, et où il aura donc peut-être à intervenir.

La concordance permet aussi de se faire une idée du vocabulaire employé par un auteur biblique. Sous la même entrée « envoyé » on voit que Luc emploie une forme du verbe grec *pempô* en 7. 10, pour parler des quelques notables délégués auprès de Jésus par le centurion de Capharnaüm: *Les envoyés trouvèrent l'esclave en bonne santé*. Au début du récit (v. 3), Luc avait raconté : *Ayant entendu parler de Jésus, il (= le centurion) envoya vers lui quelques notables des Juifs pour le prier de venir sauver son esclave*. En consultant dans la concordance l'article « envoyer » (verbe), trop important pour être reproduit ici, on constate qu'en 7.3 Luc avait utilisé un autre verbe grec, *apostellô*.

La même observation peut être faite dans le récit qui raconte comment se sont rencontrés le capitaine romain Corneille et l'apôtre Pierre (Act 10). Au v. 17 il s'agit des *envoyés* que Corneille dépêche auprès de Pierre, qui se trouve à Joppé. Pour les désigner, Luc emploie encore une forme du verbe *apostellô*. D'autre part, au début de son récit (v. 3) Luc rapportait qu'un « ange » (messenger de Dieu) avait suggéré à Corneille d'*envoyer* des hommes à Joppé (v. 5), ce que Corneille s'était empressé de faire (v. 8). Dans l'article « envoyer » (verbe) de la concordance, on constate que Luc emploie au v. 5 le verbe *pempô* et au v. 8 un autre verbe, *apostellô*. C'est une forme de ce dernier verbe qu'on retrouve aussi au v. 17 pour désigner une fois encore les hommes chargés par Corneille d'aller chercher Pierre à Joppé.

Ces deux exemples montrent qu'au moins dans les passages considérés Luc emploie indifféremment les deux verbes. Ceux-ci paraissent donc pour lui à peu près synonymes. S'il alterne l'un et l'autre, c'est sans doute moins pour marquer telle ou telle nuance que pour varier son style et éviter les répétitions. Le traducteur ne sera donc pas tenu de marquer dans sa langue une différence de signification entre les deux verbes grecs chez Luc. La TOB est pleinement justifiée de les rendre tous deux par *envoyer*.

Le cas de Luc 7.24 est différent. Il s'agit toujours de la démarche effectuée par Jean-Baptiste depuis sa prison auprès de Jésus. Ici la concordance nous signale que le terme rendu dans la TOB par *envoyé* correspond au grec *aggelos* (prononcer aneuélos). Dans l'index grec l'article *aggelos* se présente comme suit:

1. Le sigle M signale que, pour plus de clarté, la TOB a traduit par « envoyé » une marque grammaticale, ici un simple pronom personnel.

aggelos	53,175
196/209	ange (27/35, 169;174)
12/19	messenger (7/14,5;5)
1/9	envoyé (1 17)

On le voit, *aggelos* est rendu majoritairement par *ange*. Sur les 175 cas repérés dans le Nouveau Testament, 169 sont traduits par *ange*, 5 par *messenger* et 1 par *envoyé*. Ce dernier cas correspond évidemment à Luc 7.24. On constate que le grec *aggelos* a une gamme d'emplois assez proche de celle de l'hébreu *male'âk*. On pourrait donc examiner pour le Nouveau Testament également si *aggelos* ne pourrait pas être lui aussi avantageusement rendu par *messenger*. Un messenger est un envoyé chargé d'un message. Cela correspond bien à la signification tant de *male'âk* que de

aggelos. La traduction *envoyé* adoptée par la TOB pour Luc 7.24 paraît donc un peu faible: les disciples de Jean-Baptiste étaient bel et bien chargés d'un message (même en forme de question) pour Jésus et, à leur retour, ils étaient porteurs de sa réponse (v. 22-23). On devrait donc lire. *Quand les messagers de Jean furent partis.*

On le voit à ces quelques exemples, la Concordance de la TOB est un instrument particulièrement précieux pour analyser le vocabulaire d'un auteur biblique et pour aider le traducteur à assurer la cohérence de sa traduction.

B. Bukas-Yakabuul

Etude de Matthieu 2.16

Le Dr. Bukas-Yakabuul est conseiller en traduction de l'ABU, résidant à Kinshasa (Zaïre). On a pu lire dans le CTB n°12 un article du même auteur, Comment traduire les noms divins en kanyok.

Introduction

En guise d'introduction, je voudrais seulement indiquer que l'étude de ce verset (Matt 2.16) tiendra compte de son contexte tant littéraire qu'historique. Aussi, pour bien suivre le déroulement du présent article, conviendra-t-il de lire au préalable tout le récit aboutissant au massacre des enfants sous le roi Hérode, à partir de Matthieu 2.1, ou d'avoir une vision générale de l'arrière-plan de ce massacre.

Le texte de Matthieu 2.16 dans quelques versions

- Segond révisée (Colombe): « Quand Hérode *se vit joué* par les mages, sa fureur fut extrême, il envoya tuer tous les enfants de deux ans et au-dessous qui étaient à Bethléem et dans son territoire, d'après l'époque qu'il s'était fait préciser par les mages. »

- Français courant révisé: « Quand Hérode se rendit compte que les savants *l'avaient trompé*, il entra dans une grande colère. Il donna l'ordre de tuer, à Bethléem et dans les environs, tous les garçons de moins de deux ans; cette limite d'âge correspondait aux indications que les savants lui avaient données. »

- Lingala (Zaïre): « Ntango Erode amoni 'te banganga *bakosaki* ye, asiliki mpenza. Atindi bato na Betelemi mpe na bamboka ya pembeni, mpo baboma bana mibali nyonso oyo bazalaki na mbula mibale na baoyo bakokisi naino yango te. Asalaki boye mpo atangaki mikolo oyo elekaki banda ntango banganga bamonaki monzoto. »

- Kanyok (Zaïre): « Hatadil Helod ney, biin meej *bamudingilomw*, ufulwiil mund bikasakan. Utumin diiy bwa kuzuhobw baan baan-balum boos ba mivw yibidy ni kuush, ba mu Betelem mutuutul ni ba mu biburj bya habwiih ni Betelem. Ulongel nook uciikakany kuvul kwamafuk kutangil diifuk dyaakady biin meej batal kamedimbedy. »

Etude du passage et suggestions

Le problème qui nous intéresse dans ce verset concerne la traduction du verbe grec *empaizô*, terme clé du passage. J'affirme qu'il en est le terme clé, parce que le massacre qui suit est déterminé par le sens qu'implique ce verbe. C'est ce que je me propose de démontrer.

Dans la version en français courant (FC), c'est le verbe « tromper » qui est choisi comme équivalent du mot grec. De son côté, la version Segond révisée (SR), tout comme la TOB, utilise l'expression « se voir joué » pour rendre le sens du grec. Ces deux exemples prouvent déjà qu'on peut hésiter quant à la dénotation exacte du verbe grec dans ce passage. C'est pourquoi il vaut la peine de déterminer quel est le sens que le contexte nous incite à retenir dans la langue cible d'une traduction.

Le lingala et le kanyok ont suivi l'exemple du FC et ont donc utilisé des expressions signifiant « tromper ». Or, vérification faite auprès des locuteurs du lingala et du kanyok, j'ai constaté que les mages auraient trompé Hérode en ne revenant pas auprès de lui pour lui faire rapport. Ce n'est qu'après avoir bien réfléchi à la question qu'on vient à découvrir qu'il ne s'agissait pas d'une tromperie à proprement parler, mais de quelque chose de plus subtil. Il vaudrait donc mieux trouver dans la langue cible un équivalent plus fidèle au sens réel du verbe grec.

Quel peut être alors le sens que le verbe *empaizô* revêt réellement dans ce contexte? La réponse à cette question va se préciser progressivement grâce à l'analyse qui suit. Cette analyse se fondera sur deux aspects importants du verbe grec qui nous permettront de mieux appréhender le sens ponctuel ou contextuel qui est le sien ici: a. l'usage du verbe au passif (qu'on peut appeler le signifiant, parce qu'il s'agit de la forme); b. son contenu déterminé par le contexte immédiat (on peut l'appeler signifié).

a. L'usage du verbe au passif: Dans le présent texte, on a la forme passive du verbe, *enepaichthê*. C'est la troisième personne singulier de l'aoriste passif, suivie de la préposition *hupo* avec le génitif; les mages sont les agents de ce passif. Mais le sujet de cette forme passive, au singulier, est Hérode: c'est lui qui subit l'action exprimée par le verbe, tandis qu'il va être l'agent principal de l'événement déclenché par cette action, comme nous allons le voir. Ainsi, dans ce contexte, le verbe à la forme passive se rapporte à Hérode, qui se rend compte que quelque chose de déplaisant lui a été fait, de sorte qu'il réagit avec une violente colère. Quelle est donc cette chose qui lui a été faite pour qu'il soit aussi furieux?

b. Le contenu du verbe grec: D'après Louw et Nida (*Greek-English Lexicon*, vol. 1, par.33.406), le verbe *empaizô* signifie ceci: «to make fun of someone by pretending that he is not what he is or by imitating him in a distorted manner - to mock, to ridicule» - «se jouer de quelqu'un en prétendant qu'il n'est pas ce qu'il est ou en l'imitant de façon caricaturale - se moquer, le ridiculiser». Pour leur part, W.F. Albright et C.S. Mann (*The Anchor Bible Commentary on Matthew*, p. 9) disent ceci dans leur traduction: «Then Herod, when he realized that he was *outwitted* by the magi... » - «Alors Hérode, quand il se rendit compte qu'il avait été *circonvenu* par les mages... » Selon cette traduction d'Albright et Mann, et conformément au sens donné par le Petit Robert au verbe «circonvenir» («agir sur quelqu'un avec ruse et artifice pour parvenir à ses fins»), on peut admettre qu'Hérode estimait que les mages avaient agi à son égard avec ruse pour parvenir à leurs fins. Autrement dit, Hérode se serait rendu compte que les mages avaient deviné ses mauvaises intentions et que c'est pour cette raison qu'ils avaient agi avec ruse; il pensait peut-être aussi qu'ils pourraient vouloir lui causer du tort (?). Voilà pourquoi il se fâche et décide de se venger avant qu'on ne vienne le surprendre en se servant du nouveau roi des Juifs. Et c'est la raison pour laquelle il ordonne le massacre des enfants.

Le roi dont il est question ici est Hérode le Grand (voir Bernard Jay, *Introduction au NT*, p. 264). Il avait peur du roi des Juifs dont on venait de lui annoncer la naissance. Ce nouveau roi est appelé «Christ» (v.4), ou «Messie». Pour Hérode et pour les Juifs, ce titre évoque toute une tradition prophétique juive. On attendait le moment où Dieu enverrait un roi de la dynastie de David pour régner sur Israël, et le peuple espérait en particulier que ce roi le délivrerait du joug de l'occupant romain (voir l'article «Messiah» du *Harper's Bible Dictionary*, p. 630). Dans sa crainte d'être écarté du trône, et dans son respect du pouvoir de Rome prêt à réprimer toute tentative de soulèvement, Hérode se livre à une enquête: il s'informe, auprès des scribes et des prêtres, de l'endroit où devait naître le Christ (v.4-6); puis il s'entretient en secret avec les mages (spécialistes de l'observation des astres) et leur demande de lui faire rapport précis sur l'enfant de Bethléem, pour qu'il puisse lui-même aller l'adorer (v.7-8). C'était là une ruse due au fait qu'il avait été pris de panique en apprenant la nouvelle de la naissance du nouveau roi des Juifs; cette ruse sera déjouée, d'où la violente colère d'Hérode et le massacre qui s'ensuivra.

A propos du massacre des enfants, voici ce que déclare le *Harper's Bible Dictionary*: «The king (Herod)'s well known ruthlessness in defending his throne against any threat, forms the background for the story of the massacre of Bethlehem's children» (p.387) - «La cruauté bien connue avec laquelle le roi (Hérode) défendait son trône contre toute menace constitue l'arrière-plan du récit du massacre des enfants de Bethléem». Cette cruauté semble avoir été motivée par le fait qu'Hérode était considéré comme non juif ou à moitié juif parce qu'il venait d'Idumée et régnait dans une obédience très stricte à l'égard de la puissance romaine. John H. Hayes (*Introduction to the Bible*, p. 298) dit par exemple: «Herod was the king of the Jews but he was not a Jewish king» - «Hérode était le roi des Juifs mais il n'était pas un roi juif». C'est la raison pour laquelle les Juifs ne l'aimaient pas. Aussi, lorsqu'on vient lui parler de la naissance du Christ, considéré à la fois comme roi des Juifs et roi juif, cela ne pouvait que l'inquiéter et provoquer sa violente colère.

En réalité, les mages ne se sont pas moqués du roi Hérode; ils ne l'ont pas trompé. Ils ne lui avaient pas promis qu'ils lui apporteraient la précision dont il avait besoin au sujet de l'enfant. Le texte garde le silence à cet égard. Le v.9 dit seulement: «Après avoir entendu le roi, ils partirent. » Ainsi, rien n'indique que les mages aient en effet trompé Hérode, puisque, semble-t-il, ils ne s'étaient pas engagés à revenir auprès de lui. De plus, la preuve qu'ils n'ont pas agi dans un esprit de tromperie, c'est que la direction qu'ils ont prise après avoir adoré l'enfant Jésus leur avait été ordonnée par le Seigneur lui-même (v. 12).

Quant à Hérode, il s'imagine que les savants ont découvert son secret, ses mauvaises intentions, et que le nouveau roi pourrait porter atteinte à son pouvoir. C'est pourquoi il décide d'agir rapidement pour se débarrasser de ce Messie avant qu'il puisse venir le surprendre.

Parmi les langues cibles du Zaïre que j'ai consultées, il me semble que seul le kisanga a tenté de trouver une expression proche du sens central que prend le verbe grec ici (v.16). Dans le texte kisanga on lit: «Lwamwene Herode amba ba Mano *bamudimukile*, wakadipile lwine» - «Lorsque Hérode s'est rendu compte que les mages étaient plus *ingénieux* que lui, il s'est vraiment fâché ».

Comme il s'agit d'Hérode, un roi, qui se rend compte de l'action des mages et de ses conséquences, il ne sera peut-être pas possible dans certaines langues de prêter à ce souverain la pensée qu'il a été *circonvenu*. On pourrait alors utiliser des expressions atténuées, euphémiques, pour évoquer l'attitude du roi qui ne veut pas se dénigrer lui-même, mais qui rejette la faute sur autrui. Cependant, si le discours indirect d'une langue cible permettait d'explicitier plus ou moins ce sens central d'être circonvenu, il serait souhaitable de le faire à la manière du kisanga. Il faudra toutefois prendre garde de respecter la tension qui existe entre les intentions d'Hérode et l'action des mages.

Exemples de traduction:

a. lingala

En lingala, voici les expressions qu'on pourrait suggérer:

1. «Tango Erode amoni 'te banganga *basakani na ye*, asiliki mpenza... » - (litt.) «Lorsque Hérode vit que les mages *avaient joué avec lui*, il se fâcha tellement... »
2. « Tango Erode amoni 'te banganga *batioli ye*, asiliki mpenza ... » - (litt.) « Lorsque Hérode vit que les mages *l'avaient dédaigné*, il se fâcha tellement... »
3. «Tango Erode amonaki 'te banganga *bazongaki te*, asiliki mabe, alobi: Bato oyo bazali kosakana na ngai » - (litt.) « Lorsque Hérode vit que les mages *n'étaient pas revenus*, il se fâcha mal, *il dit: Ces gens jouent avec moi.* »

Les deux premières formulations suivent de plus près la forme du texte grec. Les verbes utilisés comme équivalents du grec conviennent pour garder la tension ou l'interaction entre les intentions d'Hérode et l'action des mages. Même le lecteur peu attentif saisira immédiatement, en prononçant le verbe *kosakana* ou *kotiola*, qu'il est nécessaire d'en savoir plus sur la manière dont on l'utilise ici. Il découvrira d'emblée qu'il ne s'agissait pas de faire un jeu avec le roi, mais qu'on a là un usage idiomatique du verbe. Ce sens idiomatique est fort bien mis en valeur par les définitions du verbe grec données par Louw et Nida, cités plus haut.

De son côté, la troisième formulation repose sur une restructuration du grec, avec introduction d'un discours direct. Certes, la forme n'est plus la même que dans le texte original, mais le sens est rendu plus clairement. En effet, si Hérode s'est fâché, c'est avant tout parce que les mages n'étaient pas revenus chez lui. Le roi se serait alors dit: S'ils ne sont pas revenus, c'est parce qu'ils avaient dû comprendre ma ruse. Voilà pourquoi le roi s'écrie ensuite: «Ces gens jouent avec moi » ou mieux: « Ils se jouent de moi ». Il se met donc en colère. Comme le roi ne pouvait pas reconnaître publiquement que les mages avaient deviné sa ruse, il était plus naturel qu'il s'écrie: «Ces gens se jouent de moi» plutôt que «Ils m'ont circonvenu».

b. kanyok

1. « Hatadil Herod ney biin meej *babaamudyumukin*, ufulwiil mund bikasakan » - (litt.) « Lorsque Hérode vit que les savants ont été *plus ingénieux que lui*, il s'est beaucoup fâché. »
2. «Hatadil Herod ney biin meej *babaamuhitoh*, ufulwiil mund bibiih» - (litt.) «Lorsque Hérode vit que les savants *l'avaient devancé* (c'est-à-dire qu'ils avaient compris d'avance son plan), il se fâcha très mal. »
3. «Hatadil Herod ney biin meej *babaalek kwiiyok*, ufulwiil mund uleeb ney: *Baat aab babaazabil* » - (litt.) « Lorsque Hérode vit que les savants *ne sont pas rentrés*, il se fâcha et dit: *Ces gens ont joué avec moi* » (c'est-à-dire qu'ils se sont joués de lui).

Les précisions que l'on peut donner à propos des expressions utilisées en kanyok sont les mêmes que pour les expressions correspondantes en lingala.

[En conclusion, on remarquera que cette étude de Matthieu 2.16 est bien propre à illustrer les démarches que tout bon traducteur doit effectuer pour rendre judicieusement un texte:

1. se reporter au sens des expressions originales (ici, en particulier, la signification du verbe grec *empaizô*);

2. prendre garde au contexte considéré sous ses divers aspects (ainsi, le caractère d'Hérode, d'après ce qu'on en sait par ailleurs, ou les intentions réelles des mages, qui n'étaient pas de «tromper» Hérode);

3. être conscient du contexte culturel des destinataires (le comportement traditionnel des rois, des chefs, dont il serait exclu dans certaines sociétés qu'ils puissent être «circonvenus »).] *Ndlr*

Jean-Marc Babut

Déchiffrer et traduire les expressions idiomatiques

Dans la collection « Cahiers de la Revue Biblique » les éditions Gabalda viennent de publier Les expressions idiomatiques de l'hébreu biblique. Signification et traduction. Un essai d'analyse componentielle, par J.-M. BABUT. L'auteur nous introduit ici à une façon nouvelle d'élucider un certain nombre de difficultés de l'hébreu biblique. Dans ce qui suit certaines versions sont citées par un sigle: FC = Bible en Français Courant, BJ = Bible de Jérusalem, SR = Nouvelle Segond Révisée (Bible à la Colombe), TOB = Traduction oecuménique de la Bible.

Locutions et expressions idiomatiques

Toutes les langues du monde ont leur propre trésor de **locutions**. En voici une entre mille, empruntée à ma langue maternelle: *prendre du champ*, qui signifie prendre du recul.

Sur ce simple exemple on constate au moins trois faits importants. En premier lieu, la **forme** d'une locution est **fixe**. A moins de la dénaturer ou d'exprimer tout autre chose, on ne peut dire «prendre une partie du champ» ou «s'emparer du champ» ou «prendre du pré».

Ensuite, contrairement au cas de la plupart des mots, la **signification** d'une locution est **unique**. On dit que la locution est monosémique.

Enfin, par sa forme et son allure imagée, elle semble **étrangère à la manière habituelle de s'exprimer**.

Tous ces traits s'expliquent par l'ancienneté des locutions. La langue a évolué depuis le temps où elles ont vu le jour, mais elles-mêmes se sont maintenues à peu près telles quelles. C'est ce qui explique la difficulté qu'elles présentent pour les étrangers qui apprennent notre langue.

Parmi les très nombreuses locutions d'une langue, certaines sont absolument **indéchiffrables à partir des mots qui les composent**. Ce sont les **expressions idiomatiques**. Un seul exemple, emprunté lui aussi au français: *au fur et à mesure*. Le mot *fur* n'apparaît nulle part ailleurs que dans cette expression. Il n'a aucune signification par lui-même. L'expression n'a donc même pas de signification apparente.

Comme toutes les autres langues, mortes ou vivantes, l'hébreu biblique a lui aussi ses expressions idiomatiques. On peut en relever environ 140 dans l'Ancien Testament. Comme leur signification n'a pas toujours été élucidée, beaucoup de traducteurs sont réduits à les décalquer. C'est ainsi qu'on tombe de temps à autre dans nos bibles sur des phrases ou des morceaux de phrase qui surprennent, comme *voir la lumière* dans *Il rejoindra le cercle de ses pères, / qui plus jamais ne verront la lumière* (Ps 49.20, TOB), ou *jeter sa sandale sur* dans *Sur Edom je [c'est Dieu qui parle] jette ma sandale* (Ps 60. 10, TOB). Mais un tel décalque ne rend que la **signification apparente** de l'expression idiomatique. La signification réelle est autre; elle ne peut être déduite des mots qui la composent, puisque *voir la lumière*, c'est *jouir de la vie* et *jeter sa sandale sur*, c'est *revendiquer la propriété de*.

Dans quelques cas même, il n'y a pas de signification apparente du tout! De telles expressions n'apparaissent évidemment pas dans nos traductions, puisqu'il est impossible de les décalquer: un décalque serait complètement dénué de sens. Les traducteurs n'ont alors d'autre ressource que de proposer la signification présumée de l'expression idiomatique. C'est le cas par exemple de *millé aHaréy Adonay* (mot pour mot *remplir derrière le Seigneur*; Nomb 14.24; 32.11-12, Deut 1.36; Jos 14.8-9; 1 Rois 11.6), que nos bibles rendent différemment par *suivre sans réserve*, ou *sans hésitation*, ou *sans défaillance*, ou *de tout coeur*, ou *fidèlement*. C'est le cas encore de *shoub shebout*, pour laquelle nos versions traditionnelles hésitent entre *ramener les captifs* et *changer la destinée*, ou *le sort*, voire *rétablir*.

Ces hésitations des traducteurs montrent que, dans un certain nombre de cas, la signification réelle d'une expression idiomatique reste à découvrir.

A la recherche d'une méthode

La question se pose alors de savoir comment déchiffrer la signification exacte des expressions idiomatiques¹. Le premier mouvement nous pousse évidemment à consulter le dictionnaire. Mais les dictionnaires ne font que résumer ce que l'on croit savoir des mots de l'hébreu biblique. Ils ne sont pas infaillibles et les plus récents ne sont pas forcément les meilleurs.

Il faut le savoir, les dictionnaires puisent leur information à deux sources. La première est la tradition. On sait, par exemple, comment certaines versions anciennes, telle la Septante, interprétaient tel mot ou telle expression de l'hébreu. Mais, en regardant les choses de près, on s'aperçoit que ces versions anciennes ne comprenaient pas toujours elles-mêmes le texte hébreu à traduire. Elles ne sont donc pas entièrement fiables.

Les dictionnaires ont une seconde source d'information, à savoir les études particulières qui ont été consacrées par les spécialistes à tel mot ou à telle expression. Quand on se réfère à ces travaux eux-mêmes, on s'aperçoit que leurs résultats doivent plus à l'intuition - parfois géniale - des chercheurs qu'à une méthode rigoureuse d'analyse sémantique. Certes les meilleurs travaux tablent sur les contextes, ce qui est indispensable. Mais beaucoup d'autres croient pouvoir trouver des solutions dans l'étymologie, ce qui est illusoire, comme l'a bien montré le grand savant James Barr². Les variations relevées d'une version à l'autre, comme on a pu le faire plus haut pour les expressions *millé aHaréy Adonay* ou *shoub shebout* montrent que les intuitions des chercheurs sont loin d'être toutes convergentes.

Il faut donc mettre en œuvre une méthode moins subjective et plus rigoureuse. L'**analyse componentielle**, préconisée par E.A. Nida³, peut permettre de résoudre un certain nombre de difficultés.

De quoi s'agit-il? Cette méthode table sur le fait que la signification d'un mot ou d'une expression combine de plus petits éléments de signification, qu'on peut nommer composants sémantiques.

Qu'est-ce qu'un composant sémantique?

On les voit bien apparaître quand on examine une famille de termes hébreux de significations apparentées, comme *ayil* (bélier), *gedi* (chevreau), *gediyyah* (chevrette), *Talèh* (agneau), *raHél* (brebis), *sèh* (tête de petit bétail), *sa'ir* (bouc), *se'irah* (chèvre).

Tous ces termes ne sont pas situés au même niveau de la hiérarchie sémantique. Ainsi *sèh* (tête de petit bétail) inclut tous les autres termes de la série. Cela veut dire que ses composants sémantiques se retrouvent dans les autres termes de la série. Ce sont des **composants communs**. Le tableau suivant permet d'illustrer cette hiérarchie sémantique.

<i>sèh</i> (tête de petit bétail)							
ovins				caprins			
<i>ayil</i> (bélier)	<i>raHél</i> (brebis)	<i>Talèh</i> (agneau)	<i>XXX</i> (agnelle)	<i>sa'ir</i> (bouc)	<i>seirah</i> (chèvre)	<i>gedi</i> (chevreau)	<i>gediyyah</i> (chevrette)

Tous les composants sémantiques de «petit bétail» se retrouvent dans «ovins» ou dans «caprins». Tous les composants sémantiques de «ovins» se retrouvent dans «bélier», «brebis», «agneau» et «agnelle», de même que tous les composants sémantiques de «caprins» se retrouvent dans «bouc», «chèvre», «chevreau» et «chevrette». Autrement dit, les termes de la troisième ligne ont tous, comme **composants sémantiques communs**, les composants de «tête de petit bétail».

1. La méthode vaut pour n'importe quel mot, ou plutôt pour n'importe quelle acception (c'est-à-dire pour toute signification potentielle de ce mot).
2. Sémantique du langage biblique, Paris, 1971, pp. 131-186.
3. *Componential Analysis of Meaning*, La Haye-Paris, 1975. Voir aussi J. de Waard et E. A. Nida, *From One Language to Another*, Nashville-Camden, New York, 1986.

D'autre part on passe d'une ligne à celle qui la suit en ajoutant aux composants communs des composants particuliers, qui apportent aux termes de la ligne suivante des précisions nouvelles. Ainsi, «bélier» = ovin + adulte + mâle; «chevrette » = caprin + femelle +jeune. En descendant les échelons de cette hiérarchie, on trouve des termes de moins en moins abstraits - ou de plus en plus concrets.

Enfin à l'intérieur de chaque série de la troisième ligne, ces composants particuliers permettent de distinguer les uns des autres les termes qui les constituent. D'où le nom de **composants distinctifs** donnés à ces composants particuliers. Ainsi *sa'ir* (bouc) diffère de *se'irah* (chèvre) par le composant distinctif «mâle» opposé à «femelle». De même *gedi* (chevreau) et *gediyyah* (chevrette) diffèrent ensemble des deux précédents par la présence du composant «jeune» opposé à «adulte ».

L'analyse componentielle vise à dégager les composants sémantiques d'un mot ou d'une expression.

L'analyse componentielle

On vient de le voir, les composants d'une unité sémantique apparaissent quand on oppose (ou compare) celle-ci à d'autres unités de signification apparentée. La première tâche de l'analyse componentielle consiste donc à trouver d'autres unités, simples mots ou locutions, de signification apparentée à celle de l'unité qu'on veut élucider. On les découvre en général dans les **contextes** où celle-ci apparaît. Avec le mot ou l'expression étudiée elles forment ce qu'on appelle un **domaine sémantique**.

Un exemple: *hiqeshah 'orèf* (= raidir la nuque) apparaît 11 fois dans l'Ancien Testament: Deut 10.16; 2 Rois 17.14; Jér 7.26; 17.23; 19.15; Prov29.1, Néh9.16, 17,29; 2 Chron 30.8; 36.13⁴. C'est dans les contextes de ces versets qu'on trouvera d'autres termes ou expressions de signification apparentée, qu'on pourra opposer, c'est-à-dire comparer à notre expression.

Au préalable **une précaution** s'impose. On ne peut comparer que ce qui est comparable. Or les premiers et les derniers textes de la liste ci-dessus appartiennent à des états de langue différents. Les textes de Néhémie et des Chroniques, en effet, sont rédigés en un hébreu tardif, qui n'emploie pas forcément les mêmes mots ou les mêmes expressions avec la même signification que les textes plus anciens de la première série. C'est que, sous diverses influences, la langue a évolué entre-temps. Pour comparer ce qui est comparable, il convient de regrouper les contextes en ensembles homogènes du point de vue de la langue, ensembles qu'on peut appeler des sous-corpus.

On s'en tiendra ici au premier sous-corpus (textes de Deut à Prov). Les contextes dans lesquels notre expression apparaît mettent celle-ci en rapport sémantique avec deux catégories de termes ou d'expressions.

a. Une première catégorie inclut des termes ou des locutions qui apparaissent en relation d'opposition sémantique avec notre expression. Cette opposition est marquée par la présence de la négation *lo* (= ne pas). Le comportement décrit par notre expression est ainsi opposé à une attitude ou à une démarche qui aurait été souhaitable mais qui ne s'est pas manifestée, comme la «circoncision du cœur» (Deut 10.16), ou la «crainte du Seigneur» (Deut 10.12, «crainte du Seigneur» est la traduction traditionnelle d'une tournure qui exprime ici le respect ou la déférence qui est dû au Seigneur). Notre expression est aussi opposée à des termes comme « écouter » (2 Rois 17.14; Jér 7.26; 17.23; 19.15), ou « tendre l'oreille » (= prêter attention, Jér7.26; 17.23), ou encore «recevoir l'avertissement» (Jér7.26), «répondre» (Jér7.27), «croire» (2Rois17.14), voire «justice» (traduction traditionnelle d'un terme qui signifie qu'on est en accord avec la volonté de Dieu, Deut9.6). Mais ces termes ou ces tournures se situent plus haut que notre expression dans la hiérarchie sémantique ou, si l'on préfère, elles sont plus abstraites et ne permettent donc guère d'éclairer ses particularités.

b. Dans les mêmes contextes il existe heureusement une autre série de termes ou de locutions de signification apparentée à celle de notre expression. On y trouve ainsi:

- *meri* (indocilité, Deut31.27),
- *ma'as* (récuser, rejeter, 2 Rois 17.15),
- et une tournure complexe, *halak bemo'éçot bisherirout léb* (Jér7.24),

que les versions traditionnelles en usage rendent de façons assez diverses: «marcher selon ses desseins, dans l'obstination de son cœur » (BJ), ou «suivre les conseils, l'obstination de son cœur» (SR), «agir à sa guise dans son entêtement» (TOB) ou «suivre délibérément ses propres intentions» (FC). On verra plus loin que l'analyse componentielle conduit à comprendre cette tournure au sens de «se conduire délibérément comme on l'a décidé ».

4. Pour simplifier on laisse de côté les formes (*ta*) *nuque raide* et à *la nuque raide*.

Si on compare maintenant ces trois termes ou tournures avec notre expression, on peut dresser le tableau suivant:

	opposition à une autorité extérieure	affirmation de soi	valeur morale négative
<i>meri</i>	+	-	+
<i>ma'as</i>	+	-	-
<i>halak bemo'écot bisherirout léb</i>	-	+	-
<i>hiqeshah 'orèf</i>	+	+	+

Notre expression désigne donc une résistance à l'autorité (de Dieu) accompagnée d'une affirmation de soi. On doit donc pouvoir la traduire par quelque chose comme *regimber* ou *se rebiffer*, ou mieux, si l'on veut rendre une expression imagée par une autre, même différente mais de portée identique, *se cabrer*, qui se dit normalement d'un cheval qui se dresse sur ses pattes arrière pour marquer son refus d'obéir au cavalier, mais que le français utilise aussi de manière figurée avec la signification de se rebiffer.

D'autres applications

Procéder à une analyse componentielle est une opération longue et minutieuse. Bien qu'il soit passionnant de découvrir l'inconnu, le traducteur ne l'utilisera sans doute que dans des cas difficiles. Cette méthode n'est pas réservée aux expressions idiomatiques. Avec celles-ci elle est relativement simple à appliquer, puisque ces expressions et, d'une manière plus générale, les locutions n'ont qu'une seule signification. Avec les mots ordinaires, quelques précautions supplémentaires s'imposent, dans la mesure où ceux-ci sont le plus souvent susceptibles de plusieurs significations selon le contexte où ils figurent. En fait l'analyse componentielle peut fort bien s'appliquer non à des mots, mais à chacune de leurs acceptions⁵. Il faudra donc commencer par délimiter correctement celles-ci.

L'analyse componentielle a une autre utilité: elle constitue un excellent moyen de **contrôler l'exactitude d'une traduction**. A l'analyse d'un mot ou d'une expression de l'hébreu ou du grec biblique on comparera l'analyse componentielle de l'équivalent proposé. La traduction n'est correcte que si ce qui est à traduire et ce qui est traduit comportent exactement les mêmes composants sémantiques, tous ces composants et seulement eux. L'analyse componentielle comparée permet, par exemple, de trancher entre les traductions habituelles de l'expression *sherirout léb*, qu'on trouve 10 fois dans l'Ancien Testament hébreu: Deut 29.18; Jér3.17; 7.24; 9.13; 11. 8; 13. 10; 16.12, 18.12; 23.17; Ps 81.13. L'inventaire des traductions adoptées par les nombreuses versions françaises, anglaises ou allemandes disponibles fait ressortir en gros trois interprétations assez différentes, tournant autour des thèmes de *l'entêtement* ou de l'obstination, de *la résolution* ou de la détermination, et *des penchants*. Or ces trois options peuvent être différenciées par leurs composants distinctifs selon le tableau suivant, où + indique la présence d'un composant, 0 son absence, ± sa présence facultative, et - la présence du composant de signification opposée.

	caractère délibéré	durée	valeur morale
entêtement	+	+	-
résolution	+	-	0
penchants	-	±	±

5. L'hébreu *af* a au moins deux acceptions: nez et colère.

Lesquels de ces trois composants appartiennent réellement à *sherirout léb* ?

- Les contextes de Jér 7.24; Ps 81.13 et surtout de Jér 18.12 attestent la présence d'un composant «caractère délibéré». En revanche aucun des dix contextes n'atteste la présence d'un composant «durée ». Ces deux constats suffisent pour écarter à coup sûr les options «entêtement» et «penchants». Enfin ils permettent de s'apercevoir que *sherirout léb* ne contient aucun composant «valeur morale». Si, en effet, *sherirout léb* avait une valeur morale négative, on ne comprendrait pas que l'expression figure dans un énoncé où celui qui parle mentionne sans le moindre regret sa propre *sherirout léb* (Deut 29.18). D'ailleurs le livre de Jérémie se sent contraint d'ajouter le qualificatif «mauvais» en 3.17; 7.24; 11.8, 16.12; 18.12, ce qui implique bien que *sherirout léb* est moralement neutre. L'expression dénote donc le caractère délibéré, par exemple d'une conduite adoptée.

Outre la révision du lexique et le contrôle d'une traduction, l'analyse componentielle devrait profiter aussi à l'**exégèse des passages difficiles**. Elle devrait pouvoir servir encore à mieux cerner le **champ sémantique** d'un certain nombre de **hapax**, c'est-à-dire de termes qui ne sont attestés qu'une seule fois dans les textes bibliques. On imagine enfin qu'elle devrait aider à mieux trancher certains **problèmes concernant l'établissement du texte**. Mais ce sont là des essais qui restent encore à tenter.

La révision de la Bible en français courant

Au moment où cette nouvelle édition révisée est sur le point de paraître, il a semblé opportun de préciser en quoi elle constitue une amélioration par rapport à la première édition de 1982.

1. Bref historique de la traduction en français courant

La traduction du Nouveau Testament en français courant a paru en 1971, suite à un travail de près de quatre années du pasteur Jean-Claude Margot, traducteur principal, secondé par de nombreux relecteurs. Ce NT a immédiatement connu un important succès, mais a essuyé aussi un certain nombre de critiques.

Dès l'automne 1972 une équipe interconfessionnelle s'est constituée sous la direction de J.-C. Margot, en vue de traduire l'Ancien Testament selon des principes analogues; elle comprenait au début un père catholique français, Pierre Sandevour, un pasteur français, Jean-Marc Babut, et un pasteur suisse, René Péter-Contesse. Elle s'est enrichie plus tard d'une théologienne protestante française, Christiane Dieterlé, enfin de trois catholiques québécois, responsables de la traduction de plusieurs des livres deutérocanoniques, les pères Léandre Poirier et Irénée Saint-Arnaud, et M. Gabriel P. Ouellette, professeur de grec. Tous ces traducteurs bénéficièrent également de l'appui précieux d'un bon nombre de relecteurs, attentifs aussi bien au style qu'à l'exégèse.

En automne 1977, l'Alliance biblique universelle a publié, dans un petit volume de 280 pages intitulé «A travers l'Ancien Testament», un choix de textes de la Bible hébraïque. C'était une édition test, permettant de recueillir des réactions de la part des utilisateurs, et donc d'améliorer le travail en cours.

Expérience analogue au début de l'année 1979, avec la parution d'un fascicule contenant les 150 Psaumes.

1980 voit la sortie d'une édition de poche, contenant le NT et les Psaumes. La traduction, tant du NT que des Psaumes, a déjà été revue sur certains points, en fonction des remarques reçues au cours des mois ou des années.

A la fin de l'année 1980, un nouveau fascicule sort de presse, contenant le texte des Proverbes et de l'Ecclésiaste.

C'est en automne 1982 que paraît enfin la Bible en français courant (BFC), en deux éditions distinctes, l'une sans les livres deutérocanoniques, et l'autre avec. Cependant il faut préciser que la traduction en français courant des deutérocanoniques n'était pas encore achevée, si bien que le texte de la TOB a été provisoirement utilisé pour ces livres. L'édition avec les deutérocanoniques en français courant sortira en 1986.

L'édition de 1982 présente une révision nettement plus approfondie du NT, ainsi qu'un certain nombre de modifications en ce qui concerne les textes de l'AT publiés antérieurement.

2. Préparer une révision

Dès la parution de la BFC, l'éditeur et les traducteurs ont reçu une copieuse correspondance: des lecteurs signalaient soit des erreurs matérielles (fautes d'orthographe ou fautes d'accord consécutives à une attention insuffisante du traducteur, du typographe ou du relecteur), soit des problèmes de style (de la langue française), soit enfin des problèmes d'interprétation du texte original. Certaines lettres contenaient trois ou quatre suggestions particulières, d'autres constituaient des documents de plusieurs dizaines de pages. Toutes ces remarques ont été examinées, collationnées et regroupées en dossiers, en fonction des divers traducteurs ou des types de problèmes soulevés.

Les traducteurs eux-mêmes n'ont pas manqué de repérer aussi des défauts dans leur propre travail, complétant ainsi les dossiers ouverts. En effet, les quatre premiers traducteurs, en charge de la Bible hébraïque, étaient novices dans le domaine de la traduction en langue courante quand ils ont commencé leur tâche. De sorte que les premiers textes qu'ils ont produits présentaient inévitablement des faiblesses de débutants. Le temps et l'expérience aidant, ils ont affiné leur technique et amélioré les résultats, mais il n'a malheureusement pas été possible à l'époque de retravailler systématiquement les premiers essais.

C'est pourquoi, dès l'année 1985, l'équipe des traducteurs s'est réunie régulièrement, une fois, voire deux fois par année, pour préparer une future édition révisée. L'équipe s'est adjoint plusieurs personnes compétentes, catholiques et protestantes, externes à son cercle initial, pour former le «Comité de révision», lequel a invité occasionnellement des spécialistes qui ont enrichi ses délibérations de leurs points de vue et de leurs idées.

Les erreurs matérielles (coquilles typographiques) n'ont pas été un souci primordial du Comité de révision. En effet, tout ce qui avait été rapidement repéré dans ce domaine fut corrigé sans tarder dans les tirages successifs de l'édition originale. Mais malgré des centaines d'yeux attentifs, il est encore arrivé, en 1995, dans la phase ultime de relecture des textes révisés avant la mise en page définitive, que l'on dénicha une coquille de la première édition!

Lors des séances du Comité de révision, et dans la correspondance régulièrement échangée entre deux séances, divers types de problèmes ont été discutés et des décisions ont été prises. Le numéro 12 des «Cahiers de traduction biblique» (1989) a publié un article de J.-C. Margot, intitulé «Révision de la Bible en français courant: quelques exemples», dans lequel il exposait les lignes principales de cette entreprise. La perspective n'a pas changé, et le présent article reprend, complète et précise un certain nombre de points.

3. La révision proprement dite

Le Comité de révision a œuvré dans trois directions principales, premièrement au niveau exégétique, deuxièmement au niveau de l'harmonisation des textes, et troisièmement au niveau de l'affinement de la méthode de traduction.

3.1. Problèmes exégétiques

Il ne s'agissait pas essentiellement, lors des séances, de faire ensemble l'exégèse de tel ou tel verset particulier, mais de revoir, au plan exégétique, telle ou telle notion. Par exemple, que signifie la «sainteté» de Dieu, du peuple d'Israël, parfois de certains individus, de certains lieux ou de certains objets? Les mots français «saint», «sainteté» ou «sanctifier» se sont chargés au cours des siècles de toutes sortes de connotations telles qu'ils ne correspondent plus exactement aux racines hébraïques (*qadash*) ou grecques (*hagios* et *hosios*) ainsi traduites traditionnellement. Il a donc été décidé, après mûre réflexion, que dans un certain nombre de cas on ne parlerait plus du «Dieu saint», mais de l'«unique vrai Dieu», de la «part très sainte des sacrifices», mais de la «part des sacrifices strictement réservée à Dieu», du «peuple saint» (= Israël), mais du «peuple qui appartient en propre à Dieu». Toutefois il est évident que dans un cas comme Es 6.3, il n'était pas possible de remplacer le «Saint, saint, saint est le Seigneur de l'Univers!» par une autre formulation.

On rencontre un problème analogue avec le vocabulaire de la «justice» (racines *tsadaq / dikaios*), qui, selon les contextes, correspond davantage en français aux notions de «fidélité», d'«honnêteté», de «droiture» ou d'«innocence».

Dans cette même ligne du contrôle exégétique, le Comité de révision a sollicité la collaboration de nombreux biblistes, catholiques et protestants, qui ont été invités à relire attentivement tel livre et à signaler les cas où

l'interprétation de la BFC leur semblait exécutivement contestable. C'est ainsi que la majorité des livres de l'AT et du NT ont pu être examinés par des spécialistes, qui ont fourni une ample moisson de remarques.

3.2. Problèmes d'harmonisation

Une œuvre collective telle que la traduction de la BFC est inévitablement marquée par la personnalité des divers traducteurs. D'où l'impérieuse nécessité de donner dès le départ des directives, de fixer des «règles du jeu», que chacun est invité à respecter, ou à rediscuter avec les collègues si nécessaire. A titre d'exemple, un des tout premiers soucis de l'équipe fut, en 1972, d'établir une liste des noms propres (de personnes et de lieux) de l'AT et d'en fixer la transcription. Cette précieuse liste, revue et améliorée sur quelques points au cours des années, a accompagné quasi quotidiennement les traducteurs tout au long de leur travail.

Malheureusement il n'est pas possible, au début d'une entreprise telle que la traduction de la Bible, de penser à tous les problèmes qui pourront se poser. Aussi bien des heures de séances du Comité de révision, et bien des pages de correspondance, ont été consacrées à régler des problèmes de divergences entre les solutions adoptées par les traducteurs, divergences qui ne sont parfois apparues au grand jour qu'après la publication de 1982, et à propos desquelles un minimum de cohérence s'imposait.

C'est ainsi qu'on a parlé de questions formelles telles que - la ponctuation; - l'emploi des parenthèses, des crochets carrés, des tirets; - la manière de formuler certains types de notes.

On a repris fondamentalement la question des formes de politesse dans les dialogues; le «vous» de politesse qui avait été employé parfois faisait vraiment anachronique, mais un vocatif de politesse suivi immédiatement d'un pronom de la deuxième personne du singulier («Majesté, tu ...») était aussi choquant à l'oreille (voir les articles parus sur le sujet dans les numéros 16 [1991] et 18 [1992] des «Cahiers de traduction biblique»).

Un bon nombre d'expressions stéréotypées, dont la traduction variait selon les livres (et parfois aussi à l'intérieur d'un livre), alors même que des contextes analogues permettaient une harmonisation, ont été discutées; une formulation prioritaire a été adoptée et, dans la mesure du possible, généralisée.

Ce fut le cas pour *hay Adonay*: cette exclamation qui accompagne généralement une formule de serment était rendue dans l'édition de 1982 de sept manières différentes; il a été décidé de se rapprocher autant que possible de la tournure «Par le Seigneur vivant», tout en admettant que certains contextes puissent justifier une formulation un peu différente («Le Seigneur est vivant» ou «Aussi vrai que le Seigneur est vivant»).

Concernant l'expression *kebod Adonay* (littéralement « la gloire du Seigneur»), l'on a constaté que dans la plupart des cas il serait possible de la traduire, de manière plus claire et plus suggestive pour le lecteur francophone d'aujourd'hui, par «la glorieuse présence du Seigneur», comme cela avait déjà été fait dans quelques textes de la première édition.

Barouk Adonay (littéralement « Béni soit le Seigneur») est une tournure hébraïque exprimant principalement une idée de reconnaissance; traduite dans l'édition de 1982 tantôt par «Béni soit le Seigneur», tantôt par «Loué soit le Seigneur» ou «Que le Seigneur soit loué», tantôt aussi par «Merci au Seigneur» ou «Que le Seigneur soit remercié», et occasionnellement de trois ou quatre autres manières encore, une harmonisation était souhaitable, qui s'est resserrée autour du vocabulaire de remerciement (essentiellement «Merci au Seigneur» ou «remercier le Seigneur»).

L'idée de «colère» est souvent exprimée en hébreu au moyen de la formule *hara af (meod)*, qui signifie littéralement «le nez s'échauffe (beaucoup)». Il est évident qu'aucune version de la Bible en français n'a traduit cette expression mot à mot, et pour cause! Cependant on trouvait dans la première édition du FC une variété considérable, mais nullement nécessaire, de traductions: «se mettre en colère», «être rempli de colère», «être pris de colère», «être saisi de (d'une violente/forte) colère», «s'enflammer de colère», «être très en colère», «se fâcher», « être furieux », « en vouloir à ». Dans le texte révisé, la variété est limitée: le verbe est en principe « se mettre en » ou « être saisi de », l'adjectif d'intensité éventuel est rendu par « forte » ou « ardente », et le substantif par « colère » (parfois « indignation »).

3.3. Affinement de la méthode de traduction

Entre le démarrage du projet de traduction en FC (1967 pour le NT) et aujourd'hui, près de trente années se sont écoulées. La recherche fondamentale s'est poursuivie et par conséquent les principes et méthodes de traduction

ont évolué et se sont affinés. Le «savoir-faire» des traducteurs n'est pas acquis une fois pour toutes; confrontés à toutes espèces de problèmes concrets au cours de leur travail, ceux-ci doivent constamment accepter de se remettre en question et développer de nouvelles stratégies pour résoudre au mieux les problèmes. Cette saine conception, d'un ouvrage à remettre vingt fois sur le métier, a conduit les traducteurs à serrer de plus près le texte original pour tenter, avec succès on l'espère, de le rendre plus fidèlement en français.

De plus le lancement du projet de traduction en français fondamental (niveau de langage très simple) a contribué à libérer quelque peu les traducteurs du FC de certaines contraintes imposées, pour la première édition, par la volonté de servir une francophonie extrêmement vaste et diverse.

Sans entrer dans les détails et sans citer d'exemples, on peut signaler brièvement les points suivants:

- on a laissé tomber des explications qui s'étaient révélées superflues;
- on a tenté de mieux rendre compte des possibles ambiguïtés figurant déjà dans le texte original;
- on a essayé de tenir compte du langage inclusif, en remplaçant, là où le contexte l'imposait, « les hommes » par « les personnes », « les gens », « les êtres humains »;
- on a veillé, encore plus attentivement qu'auparavant, à ce que la traduction ne se borne pas, en particulier dans les textes poétiques, à rendre le sens «matériel» du texte original (la dénotation), mais aussi quelque chose de sa portée «émotionnelle» (la connotation);
- on a soigné la présentation formelle des textes, spécialement poétiques, pour en faciliter la lecture (lignes ni trop courtes, ni trop longues) et donc la compréhension;
- on a enfin revu et complété le « Vocabulaire» figurant à la fin du volume.

Les exemples qui ont été cités plus haut concernent surtout l'AT, du fait que l'auteur du rapport est spécialiste de cette première partie de la Bible. Il va sans dire qu'un effort tout aussi approfondi a été fait pour la révision du NT.

Conclusion

Cette deuxième édition de la Bible en français courant, nous le savons déjà, ne sera ni parfaite ni définitive. Tôt ou tard, il faudra remettre le travail sur le métier, soit pour une nouvelle révision, soit pour entreprendre une nouvelle traduction. Mais nous espérons que dans les dix, quinze ou vingt prochaines années, elle sera à même de communiquer le moins mal possible à ses lecteurs la parole que les témoins de Dieu ont transmise autrefois à leurs contemporains, parole qui aujourd'hui et demain encore est source de vie pour tous ceux et celles qui s'y abreuvent.

Les joyusetés de la traduction

Au cours de leur travail, les traducteurs découvrent parfois des «perles». Contrairement aux perles de culture, qui sont le résultat d'une activité artificielle et forcée, les perles de traduction sont des perles naturelles (que l'on n'oserait toutefois pas appeler «perles d'inculture»), cristallisées autour des minuscules grains de sable de l'inattention et de l'inadvertance.

Dans la nouvelle rubrique que nous inaugurons aujourd'hui sous ce titre, nous ne visons pas à nous moquer des traducteurs ou à déprécier bêtement leur travail; il nous est arrivé à nous aussi de produire, bien involontairement, des traductions qui ont prêté à rire ou à sourire. Notre seul but est de partager avec nos lecteurs quelques brefs instants de gaieté, sans moralisme et sans méchanceté. Par respect pour nos collègues d'autrefois ou d'aujourd'hui, nous ne citerons pas dans quelles traductions nous avons «pêché» ces perles.

Les lecteurs sont autorisés, invités même, à alimenter cette rubrique au moyen de leurs propres trouvailles. La source principale sera évidemment la traduction de la Bible, mais il n'est pas exclu que de temps à autre une perle profane soit enfilée sur le collier.

Mais passons, si l'on peut dire, aux choses sérieuses:

Juges 10.1 :

«Thola, filz de Phuah, filz de son oncle, homme de Issacar, se leva ... »

Le traducteur, dont l'orthographe trahit l'ancienneté, a pourtant vécu bien longtemps avant notre ère d'insémination artificielle et de mères porteuses. Trouvant dans le texte original le mot hébreu *dodo*, il l'a machinalement traduit par « son oncle», ce qui serait légitime s'il s'agissait d'un nom commun, mais dans le présent contexte, il ne peut s'agir que du nom propre «Dodo» que l'on rencontre ailleurs dans l'écriture.

Ruth 4.13:

« Lorsqu'il se fut uni à elle, l'Éternel accorda à Ruth de devenir enceinte.»

Sans commentaire...

Nombres 24.10:

«La colère de Balaq s'enflamma contre Balaam et il battit des mains. »

La traduction des mots est parfaitement correcte, mais la traduction de l'expression laisse à désirer, car la signification symbolique du geste («battre des mains») est totalement différente dans la culture antique et dans la nôtre. Aux «applaudissements» d'aujourd'hui s'oppose ce que le traducteur explique dans une note: « Battre des mains est ici une manifestation de colère.»

2 Chroniques 14.11 :

«L'Éternel fit succomber les Ethiopiens devant Asa et Juda, et ils durent prendre la fuite. »

Quelle énergie, même après avoir succombé!

Une étiquette bilingue sur une motocyclette:

- Before you operate this vehicle, read the owner's manual. »
- Lire le manuel de l'utilisateur avant d'opérer ce véhicule. »

Le fabricant ne précise pas si le chirurgien doit être spécialisé en « pneu(mo)logie ».

Rectificatif

Dans le numéro 23 des CTB, p.22, j'ai publié une recension du livre de Carle, Buzzetti, **La Bibbia e la sua traduzione**. Or, l'auteur m'a écrit une lettre fort courtoise et fort amicale pour me signaler deux erreurs:

1. Lorsque Carle, Buzzetti a publié sa thèse de doctorat, il avait trente ans (et non vingt, ce qui aurait fait de lui, selon sa propre expression, un «enfant prodige » !).

2. Par ailleurs je regrettais que les CTB ne figurent pas dans la bibliographie générale de l'ouvrage à côté de *The Bible Translator* (p.333). En fait, Buzzetti les signale plus loin, à la page 337, à côté de deux autres périodiques concernant la traduction.

Dont acte, avec mes excuses à l'auteur!

Jean-Claude Margot

Kathrin Pope

Les propositions subordonnées en *waama* (Bénin)

Comment leur utilisation affecte-t-elle la traduction ?

Kathrin Pope, membre de la SIL depuis 1981, a un diplôme d'enseignement secondaire de l'Université de Bâle. Elle a étudié à l'Institut Biblique Européen près de Paris, et suivi les cours de la SIL en Allemagne et en Angleterre. En 1984 elle s'est jointe à l'équipe responsable du programme de traduction en langue waama au nord du Bénin. Elle s'est mariée en 1989. Son mari Tony est conseiller en traduction. En juillet 1995, une fête a marqué la remise officielle du N.T en waama à la population et à l'Eglise de la région. (L'article original « The use of subordinate clauses in Waama » a paru dans « Notes on Translation » 7/2, 1993; traduction française de Mme Elise Furter.)

1. Introduction

Si l'on veut traduire la Bible pour un peuple qui n'a jamais pu la lire auparavant, il est particulièrement important d'essayer de produire une traduction dont les tournures soient naturelles, reflétant la manière dont les gens parlent. Mais la tentation de coller de trop près aux formes du texte de départ semble être presque irrésistible. Pour contrebalancer cette tendance (c'est-à-dire supprimer le problème des traductions qui ne « sonnent pas naturelles »), il est nécessaire d'étudier des textes énoncés dans la langue cible, afin de voir comment les différentes structures sont utilisées et comment leur emploi diffère de la langue de départ

Je collabore avec deux traducteurs de langue maternelle *waama*; ces derniers travaillent assez indépendamment pour ce qui est de l'ébauche de traduction. Bien qu'ils étudient le texte dans plusieurs versions françaises pour traduire et établir une ébauche de la traduction en *waama*, les structures grammaticales de la « Bible en Français Courant » (BFC) transparaissent trop souvent dans la traduction en *waama*. Alors que, avec l'aide de notre conseiller en traduction, j'essayais d'améliorer les ébauches de traduction, j'ai pris conscience du besoin spécifique que nous avions d'étudier l'emploi naturel des propositions subordonnées en langue *waama*.

Trois de ces structures - les propositions relatives, les propositions temporelles (« quand / alors que ») et les propositions causales (« parce que ») - sont le sujet de cet article.

2. Etude de textes en *waama*

La première difficulté rencontrée était de trouver des textes appropriés en langue *waama* courante. Nous avons un bon nombre de contes populaires enregistrés et transcrits ; cependant, il s'est avéré que l'étude du discours employé dans les contes peut conduire à des conclusions erronées. Certains traits du discours sont propres aux contes populaires. En voici un exemple: si quelqu'un commence une histoire par les mots « il était une fois », cette histoire sera tout de suite classée comme étant imaginaire, non véridique et distrayante. Les histoires de l'Evangile ne doivent surtout pas porter une marque qui permettrait de les assimiler à des contes, qui ne sont pas écrits pour être pris au sérieux.

Les textes qui se révélèrent très utiles à notre étude étaient des récits relatant des événements réels, ou des textes d'enseignement traditionnel, ou encore des textes de prédications. L'étude de l'utilisation naturelle des différentes propositions en *waama*, dans ces différents textes, permettrait d'améliorer la traduction biblique.

Il était également important de choisir la bonne sorte d'orateurs. Par exemple, les sermons de pasteurs qui parlent le français couramment et qui ont reçu toute leur formation biblique dans cette langue, sont inévitablement influencés par la langue française. On retrouve dans ces sermons en *waama* des structures grammaticales du français et même des expressions idiomatiques qui reflètent le français. Les sermons prononcés par des chrétiens qui n'ont pas été à l'école biblique ou au séminaire sont bien plus utiles, parce qu'ils ont été énoncés par des personnes qui prêchent dans la langue utilisée tous les jours au village.

2.1 Utilisation des propositions relatives (PR) en *waama*

En *waama*, l'emploi des PR déterminatives opposées aux PR descriptives est fréquent, sauf dans les contes populaires. Les PR déterminatives sont employées pour distinguer un objet parmi d'autres ou une personne parmi d'autres, en utilisant des éléments d'information connus de l'auditeur. L'exemple suivant est caractéristique d'une PR déterminative : lors de l'explication sur la façon de faire un arc, le locuteur dit : « Il faut chercher un bâton *qui soit dur* » (il est bien connu qu'il y a des bâtons plus ou moins souples).

Dans un récit qui parle de trois jeunes gens marchant dans la brousse, on commencera par dire qu'ils marchent l'un derrière l'autre. Au cours de l'histoire, les personnages sont identifiés comme suit: « *(Celui) qui marchait devant* mit le pied sur un serpent. *(Celui) qui marchait derrière* le vit et cria (pour avertir celui qui marchait devant) .» Ces propositions n'ont pas d'antécédent, mais leur structure est identique à celle des PR dépendant d'un antécédent.

Les PR peuvent également être utilisées en *waama* de la façon suivante : un prédicateur parlait de « nous qui sommes chrétiens ». Il n'essayait pas de distinguer « ceux d'entre nous qui sont chrétiens » du « reste d'entre nous qui ne le sont pas » ; il insistait plutôt sur l'opposition entre « nous qui le sommes » et « d'autres qui ne le sont pas ». Il est important de noter que le prédicateur pouvait dire cela seulement parce que le fait était bien connu des auditeurs que « nous sommes chrétiens ».

Les PR *descriptives* (quelquefois appelées non déterminatives et non restrictives) ne sont pas courantes en *waama*. De telles propositions sont utilisées dans certaines langues comme le français et l'anglais pour ajouter une information nouvelle sur un objet ou une personne déjà identifiés, comme dans l'exemple suivant: « Mon père, qui vient d'avoir 80 ans, est encore en bonne santé. » En langue *waama*, courante et parlée, on doit faire état du fait que le père vient d'avoir 80 ans dans une proposition indépendante, puisqu'il s'agit d'une nouvelle information ; il faut donc dire : « Mon père vient d'avoir 80 ans, et il est encore en bonne santé. »

2.2 Utilisation des propositions temporelles avec « quand / alors que »

En langue *waama*, dire « Quand nous sommes arrivés à Natitingou, nous nous sommes arrêtés au marché et avons acheté des œufs » est parfaitement naturel si l'auditeur sait par ailleurs que « nous étions en route pour Natitingou ». Par contre, il serait insolite - voire déroutant - de vouloir communiquer une telle information, nouvelle, de cette façon.

L'information peut, bien sûr, être connue parce que cela a été dit dans le contexte précédent, ou parce que c'est impliqué dans le contexte, ou parce que c'est quelque chose de bien connu de l'auditeur. Dans le texte « Ils se sont mis en route pour le marché. Lorsqu'ils sont arrivés... », il faut sous-entendre que, s'étant mis en route pour le marché, ils y sont effectivement arrivés. Un autre exemple : « Lorsque le soleil s'est couché, nous avons laissé notre travail et sommes rentrés à la maison », relate le fait, bien connu de chacun, que le soleil se couche tous les soirs, et par conséquent, cette façon de parler est parfaitement acceptable.

2.3 Utilisation des propositions causales

Il y a différentes façons d'exprimer une relation de cause à effet en *waama*. L'une d'elles consiste à utiliser la conjonction « parce que » (*maatori*). Cette conjonction est peu fréquente et on l'emploie seulement lorsque l'on veut insister particulièrement sur la cause. Une autre façon d'exprimer une relation de cause à effet est d'introduire la seconde proposition par l'expression « c'est pourquoi » : « Il pleut, c'est pourquoi je ne suis pas allé au marché. » Une troisième manière utilise la conjonction *maa* « comme, puisque », qui est moins forte que *maatori* (la conjonction *maa* est ou temporelle ou causale suivant le contexte). Cependant il existe une autre façon encore de s'exprimer, qui consiste à n'utiliser aucune conjonction; on utilise deux propositions indépendantes, la première donnant la cause, la seconde la conséquence : « Il pleuvait, je ne suis pas allé au marché. » Cette forme est bien plus naturelle en *waama* que : « Je ne suis pas allé au marché parce qu'il pleuvait. »

Comme pour les propositions temporelles, les propositions causales ne doivent pas contenir de nouvelle information. Même quand la relation de cause à effet est forte et explicite, si la cause est inconnue de l'auditeur, elle doit être exprimée dans une proposition indépendante.

3. Application à la traduction du livre des Actes des Apôtres

Le chapitre qui suit montre comment nous avons appliqué les découvertes faites dans notre étude de ces propositions en *waama* courant, à la révision de notre ébauche de traduction du livre des Actes. Dans les exemples, je donnerai d'abord la retraduction de phrases de notre ébauche influencées par la BFC, suivie de la citation de la BFC elle-même, puis je montrerai comment ces phrases ont été restructurées au cours de la révision.

3.1. Propositions relatives (PR)

Trois raisons principales étaient à l'origine de l'emploi inhabituel de propositions relatives dans l'ébauche de traduction : (1) présence de PR descriptives dans la BFC, (2) présence d'adjectifs ou de participes dans la BFC (le *waama* ne possède que trente ou quarante adjectifs alors qu'en français les adjectifs constituent une classe illimitée), (3) présence de groupes nominaux en apposition.

Dans beaucoup d'endroits où la BFC a une PR descriptive, le grec a une construction participiale ; ainsi l'emploi d'une PR en *waama* ne peut pas être justifié dans ces cas, même si l'on désire rester très proche du texte grec. La construction participiale n'a pas d'équivalent en *waama*, il faut donc trouver d'autres moyens pour rendre le participe grec, mais, comme nous le verrons, la solution ne se trouve pas souvent dans une PR.

3.1.1 Emploi inhabituel de PR dû à la présence de PR dans la BFC

Act 1.11, ébauche de traduction : *Jésus, qui s'est élevé de parmi vous et est monté au ciel comme cela, de la même manière il reviendra.*

BFC : « Ce Jésus, qui vous a été enlevé pour aller au ciel, reviendra de la même manière que vous l'avez vu y partir. »

Une telle construction, en *waama*, impliquerait que l'auteur distingue deux Jésus, un qui est monté au ciel et un autre qui n'est pas monté au ciel. Cependant, dans le contexte précédent, le lecteur a appris que Jésus est monté au ciel. Ainsi ce passage a été restructuré comme suit :

Comme ce Jésus s'est élevé de parmi vous et est monté au ciel, de cette manière il reviendra.

Act 17.24, ébauche de traduction: *Dieu, qui a créé le monde et tout ce qui existe, il est Seigneur dans le ciel et sur la terre.*

BFC : « Dieu, qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve, est le Seigneur du ciel et de la terre. »

En *waama*, le mot utilisé pour Dieu est un nom propre; ce n'est pas comme le mot français, qui est utilisé aussi bien pour les dieux que pour Dieu. La religion traditionnelle des Waaba (« Waaba » est le pluriel de « Waa », le nom du peuple; *waama* est le nom de la langue), comme la Bible, enseigne que Dieu a créé le monde. Il serait donc inutile de suggérer qu'il y avait un Dieu qui a créé le monde et un autre Dieu (ou dieu) qui n'a pas créé le monde, comme cela apparaît dans l'ébauche de traduction influencée par la BFC. Nous avons changé la traduction, employant une PR sans antécédent, qui sépare bien le Créateur de tous les autres êtres vivants :

(Celui) qui a fait le monde ... il est Seigneur dans le ciel et sur la terre.

Act 20.13, ébauche de traduction: *Et nous l'avons précédé (Paul) pour monter à bord du bateau qui allait nous conduire à Assos.*

BFC : « Nous sommes partis en avant pour embarquer sur le bateau qui nous transporta à Assos. »

La PR de la BFC du passage d'Act 20.13 apporte une nouvelle information (le contexte précédant ne dit rien sur les compagnons de Paul et leur intention d'aller à Assos). Dans notre révision, nous avons utilisé deux propositions indépendantes. En français, l'utilisation de deux propositions ainsi juxtaposées pourrait donner au texte un style peu naturel et « haché », mais en *waama*, cette formulation s'accorde très bien avec le système des verbes en série ; cela donne :

Et nous sommes partis en avant (de lui) pour monter à bord du bateau, nous avons voyagé à son bord pour aller à Assos.

3.1.2 Emploi inhabituel de PR dû à la présence d'adjectifs ou de participes dans la BFC

Act 7.48, ébauche de traduction: *Dieu, qui est dans le ciel, ne vit pas dans des maisons que les hommes construisent.*

BFC : « Le Dieu très haut n'habite pas dans des maisons construites par les hommes. »

L'expression adjectivale « très haut » ne peut être traduite en *waama* par un adjectif. Dans notre ébauche, nous avons une PR, mais ensuite nous avons décidé de traduire cette expression en utilisant un titre spécial pour Dieu, un titre qui exprime la suprématie de Dieu, bien connu dans la culture *waama* :

Dieu Seekute ne vit pas dans des maisons que les hommes construisent.

Act 14.15, ébauche de traduction: *Suivez Dieu, qui vit, qui a fait le ciel et la terre...*

BFC: « ... à vous tourner vers le Dieu vivant qui a fait le ciel, la terre, ... »

Notre ébauche d'Act 14.15 contenait deux PR inhabituelles ; la première « qui vit » venait du participe « vivant » de la BFC ; la deuxième venait de la PR descriptive. Toutes deux destinées à mettre en valeur ces deux caractères de la personne de Dieu, aspects qui accompagnaient l'exhortation à le suivre. Dans la révision, nous avons traduit ces deux PR, peu naturelles en *waama*, par des propositions indépendantes, de la façon suivante :

Suivez Dieu, lui seul vit, lui seul a fait le ciel et la terre...

3.1.3 Emploi inhabituel de PR dû à la présence de groupes nominaux en apposition dans la BFC

Act 5.34, ébauche de traduction: *Son nom était Gamaliel, qui était un maître de la loi.*

BFC : « Un Pharisien nommé Gamaliel, un maître de la loi. »

Dans notre ébauche, une PR a été employée pour traduire un groupe nominal en apposition dans la BFC. Cela n'est pas naturel en *waama*, car cette structure ajoute un nouvel élément d'information et, comme nous l'avons vu, une nouvelle information n'est jamais introduite par une PR en *waama*. Dans la révision nous avons donc utilisé deux propositions indépendantes :

Son nom était Gamaliel, il était un maître de la loi.

Act 22.20 contient un autre exemple d'un groupe nominal en apposition dans la BFC.

Act 22.20, ébauche de traduction: *Quand ils tuèrent Etienne, qui avait prêché ta parole...*

BFC : « Lorsqu'on mit à mort Etienne, ton témoin... »

Il n'existe pas de mot pour « témoin » en *waama*, mais nous avons pu utiliser une proposition subordonnée causale qui exprime la raison pour laquelle ils ont tué Etienne :

Lorsqu'ils tuèrent Etienne pour avoir prêché ta parole...

La retraduction de ce passage révisé ne donne pas un très bon résultat en français. Si je la propose, c'est parce que je voudrais montrer qu'en *waama* le deuxième élément de la phrase est une proposition subordonnée. On peut supposer que l'information était connue des auditeurs de l'apôtre Paul et on peut également être sûr que le lecteur *waama* attentif la connaît aussi, puisque la mort d'Etienne est relatée au chapitre 7.

3.2 Propositions temporelles « quand/ alors que »

En *waama*, les conjonctions « quand / alors que » expriment une relation de subordination avec une nuance de cause ou de temps. En français, de telles propositions peuvent contenir un nouvel élément d'information, mais ce n'est pas possible en *waama*. Ainsi, dans notre ébauche, nous avons un certain nombre de propositions temporelles qui contenaient de nouveaux éléments d'information, ce qui rendait le texte peu clair pour le lecteur

waama. La solution, dans la plupart des cas, était d'introduire ce nouvel élément d'information en employant une proposition indépendante.

3.2. 1 Exemples de propositions temporelles correctes

Les exemples suivants sont des versets qui contiennent des propositions temporelles correctes comme on les trouve dans la traduction révisée en *waama*. Dans ces exemples, une proposition temporelle a été utilisée pour répéter un élément d'information connu, réduisant de ce fait le taux d'information.

En *waama*, cette démarche est le plus souvent utilisée dans des textes expliquant une procédure. (Puisque les exemples suivants n'ont pas d'équivalent littéral dans la BFC, la citation de la BFC n'est pas donnée.)

Act 9.3 : *Puis il a pris la route de Damas. Lorsqu'il est arrivé près de la ville...*

On s'attend à ce que, se dirigeant vers la ville de Damas, il finisse par s'approcher de cette dernière.

Act 16.40 : *Ils se sont rendus chez Lydie. Lorsqu'ils ont vu leurs compagnons de foi...*

Nous savons depuis le v.15 que Lydie est devenue chrétienne, elle et toute sa famille ; ainsi le lecteur ne sera pas surpris que Paul et Silas trouvent un groupe de chrétiens chez Lydie.

3.2.2 Exemples de propositions temporelles qu'il a fallu restructurer

Act 3.11, ébauche de traduction: *Lorsque cet homme continua de suivre Pierre et Jean, tous les gens furent surpris...*

BFC : « Comme l'homme ne quittait pas Pierre et Jean, tous, frappés d'étonnement, accoururent vers eux... »

Le contexte ne dit pas au lecteur que l'homme s'obstine à suivre les apôtres. Par conséquent il y a un nouvel élément d'information. Lors de la révision, ce nouvel élément d'information a été introduit dans une proposition indépendante :

Cet homme refusait de quitter Pierre et Jean, et tous les gens étaient surpris.

Act 13.22, ébauche de traduction: *Lorsque Dieu eut rejeté Saül, il donna le royaume à David.*

BFC : « Après avoir rejeté Saül, Dieu leur accorda David comme roi. »

Paul s'adressait à un public juif qui savait très bien que Dieu avait rejeté Saül et donné le royaume à David. D'un autre côté, l'histoire n'est pas connue par chaque lecteur en langue *waama*, ce qui fait que la structure de notre ébauche avait quelque chose de déroutant pour les Waaba. Ainsi, nous avons choisi de traiter cet événement comme quelque chose d'inconnu et nous avons exprimé ce fait en deux propositions indépendantes :

Dieu a rejeté Saül, il a donné le royaume à David.

Act 22.17, ébauche de traduction : *Je suis retourné à Jérusalem. Lorsque j'étais là, priant Dieu dans le temple, il me montra quelque chose.*

BFC : « Je retournai à Jérusalem et, comme je priais dans le temple, j'eus une vision. »

Comme le contexte précédant ne dit pas que Paul est allé prier dans le temple, l'élément d'information introduit est nouveau pour le lecteur *waama*, même si le public juif n'avait aucune raison d'être surpris par le fait que Paul, arrivé à Jérusalem, se rende au temple pour y prier. Il était maladroit d'exprimer cela dans une proposition temporelle comme nous l'avions fait dans l'ébauche. Dans la révision, nous avons restructuré le verset de la façon suivante :

Je suis retourné à Jérusalem, là je suis allé prier Dieu dans le temple et c'est alors qu'il m'a montré quelque chose.

3.3 Propositions causales

Dans la BFC, les traducteurs ont utilisé le petit mot « car » assez fréquemment, souvent pour traduire le mot grec *gar*. Le mot français « car » indique une raison, des motifs, tandis que le grec *gar* introduit habituellement une explication. Des personnes de langue maternelle française m'ont dit que la BFC utilise trop souvent le mot « car ». Alors, si tous les « car » sont traduits en *waama* par la forme lourde et peu fréquente *maatori*, qui veut dire « parce que », la traduction devient bizarre, maladroite, et elle n'est pas fidèle au texte grec. Et pourtant c'est le désir du traducteur *waama* que d'être fidèle au texte grec, le texte source. Au cours de notre révision, nous avons éliminé de nombreux *maatori*. Mais tout d'abord, je donnerai deux exemples de *maatori* acceptables.

3.3. 1 Exemples de propositions causales acceptables

Act 2.6, ébauche de traduction : *Ils étaient très étonnés, parce qu'ils entendaient les disciples de Jésus parler dans leur propre langue* (c'est-à-dire la langue de ceux qui étaient étonnés).

BFC : « Ils étaient tous profondément surpris, car chacun d'eux entendait les croyants parler dans sa propre langue. »

Act 10.38, ébauche de traduction: *Vous savez aussi comment il (Jésus) allait dans toutes les villes et faisait le bien et guérissait tous ceux que Satan faisait souffrir, parce que Dieu était avec lui.*

BFC : « Vous savez aussi comment Jésus a parcouru le pays en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient sous le pouvoir du diable, car Dieu était avec lui. »

Dans ces deux exemples, le contenu de la proposition causale n'est pas un nouvel élément d'information et l'accent est mis sur la relation de cause. Dans les deux cas, la conjonction grecque est en fait *hoti*, et non pas *gar*.

3.3.2 Exemples de propositions causales qui ont dû être restructurées

Act 4.16, ébauche de traduction: *Ces hommes, qu'allons-nous faire d'eux, parce que tous les gens de Jérusalem savent qu'ils ont guéri cet homme boiteux...*

BFC : « Que ferons-nous de ces hommes ? Car tous les habitants de Jérusalem savent clairement que ce miracle remarquable a été accompli par eux... »

En grec, il y a un *gar*, et la proposition explique pourquoi ils se demandaient ce qu'ils allaient faire des apôtres. La proposition causale utilisée dans notre ébauche était par conséquent inappropriée.

Or il était facile d'omettre tout simplement le « parce que »

Ces gens, qu'allons-nous faire d'eux ? Tous les gens de Jérusalem savent..

Dans **Act 8.20**, le lecteur sait par le contexte précédent que Simon le magicien veut acheter le don de faire des miracles. Le contenu de la proposition causale n'est pas une idée nouvelle. Le texte grec a la conjonction *hoti*.

Act 8.20, ébauche de traduction : *Pierre lui répondit : « Toi et ton argent, vous périrez ensemble, parce que tu penses que tu peux acheter le don de Dieu avec de l'argent. »*

BFC : « Que ton argent soit détruit avec toi, puisque tu as pensé que le don de Dieu peut s'acheter avec de l'argent. »

Dans ce cas, nous avons gardé la proposition subordonnée qui est correcte, mais nous avons remplacé « parce que » par une conjonction de cause plus faible :

Vous périrez ensemble, comme tu penses que tu peux acheter..

Lorsque l'on se met en colère, ou que l'on se laisse prendre par l'excitation, on a tendance à faire des phrases plus courtes. Ainsi, une autre possibilité pour traduire ce passage aurait pu être la suivante : employer deux propositions indépendantes en commençant par la raison reformulée en question rhétorique :

Penses-tu que tu peux acheter le don de Dieu avec de l'argent ? Puisses-tu périr avec ton argent !

Act 22.11, ébauche de traduction: *Alors mes compagnons m'ont conduit à Damas, parce que la lumière m'avait rendu aveugle.*

BFC : « Comme (*hôs*) j'étais devenu aveugle à cause de cette lumière si brillante, mes compagnons me prirent par la main et me conduisirent à Damas. »

Le lecteur *waama* n'a aucun problème à faire le lien entre la cécité de Paul et le fait que ses compagnons l'ont conduit, même si le texte n'a pas de conjonction. Par conséquent, le « parce que » de l'ébauche n'était pas nécessaire. A nouveau, la cécité de Paul est un nouvel élément d'information (à moins que Luc ne veuille que ses lecteurs se souviennent du chapitre 9). Lors de notre révision, le « parce que » a été supprimé et le nouvel élément d'information a été exprimé dans une proposition indépendante :

La lumière m'avait rendu aveugle, mes compagnons m'ont conduit à Damas.

4. Conclusion

Celui qui rédige dans sa langue maternelle parle et écrit sa langue correctement par intuition. Mais traduire un texte étranger dans sa langue maternelle est une autre chose. Je suis de langue maternelle allemande et j'ai lu des textes (non bibliques) traduits de l'anglais en allemand par des personnes de langue maternelle allemande, d'un bon niveau académique. Ces textes traduits étaient loin d'être en « bon allemand ». Ils reflétaient les structures et même le vocabulaire du texte de départ en anglais, parce que les traducteurs ne connaissaient pas grand-chose des principes de traduction et parce qu'ils n'avaient jamais comparé l'anglais et l'allemand (ils n'avaient peut-être même pas pris la peine de tester leur traduction auprès d'autres personnes ou de lire leur traduction pour eux-mêmes à haute voix).

Or, les structures de l'anglais et de l'allemand se ressemblent bien plus que les structures du *waama* et du français, par exemple. Par conséquent il est important que le traducteur voie de quelle façon sa langue maternelle diffère de la langue de départ, tant au niveau de la phrase qu'au niveau du discours.

D'autres langues de l'Afrique de l'Ouest et d'ailleurs ont très probablement des caractéristiques similaires. Mon souhait est que cette étude puisse être profitable à d'autres.

Théo Schneider

Contenu et contenant

Un essai d'équivalence fonctionnelle

Le pasteur Théo Schneider, théologien suisse, a été durant quarante ans missionnaire en Afrique du Sud. De 1967 à 1989, il fut coordinateur d'une nouvelle traduction de la Bible en tsonga (langue parlée dans le nord du Transvaal et dans le sud du Mozambique), sous les auspices de la Société biblique d'Afrique du Sud. Sa thèse de doctorat, sur la traduction des proverbes vétérotestamentaires, a fait l'objet d'un compte rendu dans le numéro 19 de nos Cahiers. Retraité «actif», Théo Schneider fait partie de notre Comité de rédaction.

Introduction

Comment traduire les mesures bibliques de capacité, dans l'élaboration d'une version contemporaine à usage populaire ? Une équipe de traduction travaillant en Afrique australe s'est efforcée récemment de relever à cet égard le défi de l'inculturation, en renonçant à l'usage d'équivalents métriques. Au cours de son programme sur l'Ancien Testament, et après passablement de tâtonnements, l'équipe en question - celle qui a préparé la nouvelle Bible en langue *tsonga*, publiée en 1989 - est parvenue à la conviction suivante : Il est souvent plus naturel, voire préférable, de désigner et de traduire les mesures de matières sèches ou liquides en terme de leur contenant (ustensile, récipient) qu'en terme de leur contenu évalué métriquement (tant de tonnes, de kilogrammes, de litres, ou de leurs fractions).

Esquisse du problème

On dit communément : « Tu boiras bien un verre de rouge avec cette assiette du jour, non ? » (= deux ou trois décilitres de vin rouge avec viande et légumes, sans dessert). Ou bien: « J'en ai pour une machine » (= cinq à six kilos de linge sale à laver, avec cent grammes de poudre à lessive). Ou encore : « Ils en ont envoyé trois wagons à la sucrerie » (= de cent à cent vingt tonnes de betteraves). En d'autres termes, la référence au contenant (le verre, l'assiette, la machine, le wagon) signale automatiquement la quantité approximative de matières consommées, manipulées ou transportées (le vin, la viande et les légumes, le linge et la poudre, les betteraves), en tous cas dans les circonstances de la vie courante. Toute spécification, au gramme ou centilitre près, devient superflue et même ridicule.

En pastichant McLuhan, on pourrait donc postuler que « le contenant, c'est le contenu ». Pour se faire comprendre, il suffit de dire dans quel récipient, c'est-à-dire avec quoi, sur quoi ou au moyen de quoi une matière donnée sera normalement offerte, portée ou conservée, car la quantité enjeu et son ordre de grandeur se verront par là même précisés. Le « avec quoi » indiquera pratiquement le « combien ». Or on peut se demander logiquement si un tel principe d'« équivalence fonctionnelle » s'applique aussi par analogie aux mesures bibliques de capacité. En effet, la recherche d'équivalents métriques à leur sujet, et l'utilisation de tels calculs en traduction, s'avèrent des plus aléatoires, comme nous allons le montrer.

Inventaire et fréquence

Voici la liste des mesures en question les plus usuelles, et le nombre de leurs emplois respectifs, principalement dans l'AT, par ordre décroissant de grandeur¹:

homèr: 13 - *kor*** (NT, *koros*) : 9 - *éfa*: 40 - *bat** (NT, *batos**, *métrètès**) : 15 - *sea* : 9 - *hin** : 22 - *omèr* : 6 - *log** : 5.

Total: 119 emplois.

* = mesures de matières liquides, ou ** = sèches et liquides.

Il faudrait ajouter à ces chiffres l'usage fréquent de fractions pour l'*éfa*, le *bat* et le *hin* (1/2, 1/3, 1/4, 1/6, 1/10), usage dont la fréquence n'est pas inventoriée ci-dessus.

Fluctuation et approximation

On doit d'abord souligner la mise en garde répétée des manuels, tables et articles spécialisés, en ce qui concerne les poids et mesures bibliques². Les qualifications restrictives telles que « environ », « probablement », « approximativement », abondent dans ces outils de référence pourtant indispensables. Voici quelques-unes des raisons de ces conseils de prudence en la matière : de Vaux (*op. cit.* p. 303-304) rappelle que dans l'Ancien Israël - tout comme dans les souks orientaux d'aujourd'hui - les agriculteurs ou les commerçants mesuraient empiriquement les cordes et les textiles à l'empan ou à bras étendu ; le lait et l'huile, les semences et la farine, dans des ustensiles usuels. En outre, les mesures antiques de volume pour les solides ou les liquides ont considérablement varié, parfois sous un même nom, d'une région à l'autre (Syrie, Mésopotamie, Egypte, Palestine), et d'une époque à l'autre (périodes assyrienne, babylonienne, pré- ou postexilique). De plus, les archéologues ont prouvé l'existence de récipients royaux ou sacerdotaux d'une capacité supérieure, voire double, par rapport à des ustensiles de même nom à usage populaire (cf. de Vaux, *op. cit.* p. 297-298).

Certes, les valeurs proportionnelles de contenu pour des unités de base comme l'*éfa* ou le *bat*, tout comme pour leurs multiples ou fractions, peuvent être raisonnablement fixées (cf Bratcher, *op. cit.* p. 168 ; de Vaux, *op. cit.* p. 305-306, Galling, *op. cit.* p. 367; Westphal, *op. cit.* p. 415 ; W. Corswant, *op. cit.* p. 247). Néanmoins, le calcul des équivalences métriques modernes pour le contenu de ces mesures, c'est-à-dire en kilogrammes, litres, et leurs fractions (parfois avec décimales !), est sujet à de vastes fluctuations et approximations, ce qui rend l'exercice des plus déroutants pour les traducteurs. Westphal (*op. cit.* p. 414-415), Bratcher (*op. cit.* p. 165), les *Loccummer Richtlinien* (*op. cit.* p. 141), et les traducteurs de la TOB version intégrale (p. 3077, note 2), pour ne citer qu'eux, font tous la même constatation.

1. Les chiffres indiquant la fréquence d'utilisation pour chacune des mesures mentionnées proviennent de la Concordance de la Traduction Œcuménique de la Bible, Paris et Villiers-le-Bel : Editions du Cerf et Société biblique française, 1993. Index hébreu : p. 1042, 1053, 1059, 1067, 1072, 1075, 1094, 1111. Index grec : p. 1161, 1209, 1217.

2. CE A. Westphal (dir.), Dictionnaire encyclopédique de la Bible (2 vol., 2e éd.), Valence-sur-Rhône, [1932-1935], 1956, p. 412-416. W. Corswant, Dictionnaire d'archéologie biblique, Neuchâtel, 1956, p. 247-248. R. de Vaux, Les institutions de l'Ancien Testament (2 vol.), Paris, 1958-1960, p. 297-317 ; mesures de capacité, p. 303-309. K. Galling, *Biblisches Reallexikon*, Tübingen, [1937] 1977, p. 366-367. R.

Bratcher, *Weights, Money, Measures and Time*, in *The Bible Translator*, Vol. 10, No 4, October 1959, p. 165-174. J.D. Douglas (éd.) *The New Bible Dictionary*, London, 1962, p. 13191325. K.D. Fricke & B. Schwank (éd.), *Übersichtstabelle*, in *Loccumer Richtlinien*, Stuttgart, 1971.

Un tel état de fait implique le dilemme suivant: Faut-il maintenir dans le texte la nomenclature hébraïque ou grecque des mesures de capacité, malgré le « sens zéro » de celles-ci pour le lecteur moderne - quitte à fournir leurs équivalences métriques probables en note ou dans un glossaire ? Ou faut-il au contraire, par souci de communication pertinente, introduire ces équivalences dans le corps de la traduction, en ajoutant le risque d'une précision déplacée et trompeuse à celui déjà suffisamment grand mais peut-être nécessaire d'un anachronisme évident ? Euan Fry³ recommande la voie de l'équivalence métrique dans le texte, tout en proposant d'« arrondir les chiffres » et de faire une exception pour des mesures symboliques telles que celles de la Nouvelle Jérusalem dans Apoc 21.9-21. Jean-Claude Margot⁴, adopte une position semblable à propos de la révision de la Bible en français courant. Or les cas que ces deux auteurs mentionnent concernent des mesures de poids ou de longueur. Le problème se complique pour les mesures de capacité qui, elles, ne se laissent pas arrondir si facilement. Leur imprécision, jointe aux divergences entre versions quant à leurs valeurs métriques probables, devraient encourager les traducteurs à rechercher une autre voie, celle préconisée ici, et qui consiste à traduire le contenu en termes de contenant.

Les divergences entre versions

Pour illustrer le dilemme « transcription avec note et glossaire » ou « équivalence métrique », et pour souligner la confusion qui règne dans le domaine des mesures de capacité en traduction biblique, voici un exemple tiré de versions contemporaines⁵ :

En Jug 6.9, il est question de l'offrande que Gédéon prépare pour le Seigneur (ou son ange) dans l'intention de tester l'authenticité d'une redoutable vocation, offrande qui comprend entre autres quelques pains sans levain confectionnés avec un *éfa* de farine.

BJ : « ... avec une mesure de farine ... » Selon la table des mesures de cette version (« chiffres approximatifs », p. 183 1), la « mesure » spécifique dont il s'agit ici correspond à un ancien récipient français contenant 45 litres.

TOB : « ... avec un épha de farine ... » Note j p. 483 : Les estimations modernes vont de 22 à 45 litres. Table, p. 3077 : 45 litres.

BFC : « ... confectionnés avec trente kilos de farine ... » (En Ruth 2.17, la BFC parle également d'une « trentaine de kilos ».)

SER: « ... avec un épha de farine ... » D'après le paragraphe « poids et mesures » dans le glossaire de cette traduction (version « à la Colombe », 1978, p. 13 en fin de volume) l'*éfa* vaut « env. 22 l ».

CHOUR: « ... un épha de mouture d'azyme ... » Selon ses « équivalences », p. 2422, Chouraqui estime l'*éfa* à 22,5 l.

Les versions anglaises contemporaines indiquent les valeurs métriques suivantes, pour l'*éfa* de Gédéon: NIV, 1/2 *bushel*, about 22 litres (note), et GNB, *nearly ten kilogrammes*. Pour la REB, l'*éfa* vaut 45 litres (table, p.xii), et pour la NRSV, *three-eighths to two-thirds of a bushel* (dictionary, p. 10).

Parmi les versions occidentales, il n'y a que la BHD pour donner une équivalence de contenu en terme de contenant, dans ce passage, à savoir *ein Bactrog*, « un pétrin ». La version africaine BST suit cette voie et traduit par *xisakana*, soit le contenu d'un « petit sac ».

3. E. Fry, *Translating biblical measurements*, in *The Bible Translator*, Vol. 29, No 2, April 1978, p. 237-243.

4. J-C. Margot, *Revision of the Français Courant Bible, Problems related to equivalence in weights and measures*, in *The Bible Translator*, Vol. 40, No 2, April 1989, p. 239-240. Cet article a paru simultanément en français dans le Cahier de traduction biblique n° 12 (1989).

5. Pour l'évaluation récente d'équivalences métriques en matière de poids et mesures bibliques, voir les versions qui suivent aux pages indiquées:

BJ - Bible de Jérusalem (éd. 1978): table p. 1831-1833.

TOB - Traduction OEcuménique de la Bible (éd. intégrale 199 1) : notes marginales *passim* table p. 3077.

SER - La Sainte Bible (éd. à La Colombe, 1978) : glossaire p. 13,

FC - La Sainte Bible en français courant (1 982) : notes marginales *passim*. CHOUR - La Bible traduite par A. Chouraqui (1 990) : table p. 2422.

NRSV - *The Holy Bible, New Revised Standard Version: Dictionary* p. 1-32, *ad locum*. REB - *The Revised English Bible* (1989): *measures, weights, and values*, p. xi-xii.

GNB - *Holy Bible, Good News Edition (British usage, 1976)*: notes *passim*.
 NIV - *Holy Bible, New International Version (1978)*: notes *passim*; table NT p. 333.
 LUTHER - *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers (1978)*: *Masse, Gewichte und Münzen, Anhang* p. 3-4.
 BHD - *Die Bibel in heutigem Deutsch (1982)*: *Sacherklärung, Masse*, p. 318-319.
 BST - *Bibele, The Bible in Standard Tsonga (1989)*: *WordList*, art. *mimpimo*, p. 318.

On le voit donc, les traducteurs contemporains diffèrent considérablement dans le traitement de cette seule mesure courante de capacité. On pourrait signaler bien d'autres divergences analogues. Par exemple, pour le passage de Ruth 2.17-18 déjà mentionné, l'équivalence métrique de l'*éfa* va de 22 litres environ (NIV, note f *ad locum*) jusqu'à « à peu près quarante litres » (TOB, dans le texte).

Face à la diversité des rendus proposés, Fry (*op. cit.* p. 243) recommande de s'en tenir aux équivalences métriques d'un seul manuel de confiance, mais d'une manière souple et sans vouloir trop préciser les quantités en jeu. Il faut simplement s'assurer, dit-il, qu'elles s'insèrent naturellement dans le contexte narratif où elles sont mentionnées. On pourrait au besoin « *depart from the use of units of measurement altogether where there seems to be a better way of expressing the necessary meaning* » (renoncer à utiliser des unités de mesure, là où le sens du passage peut apparemment s'exprimer mieux sans elles).

L'équivalence du contenant

Après plusieurs essais, l'équipe de traduction de la BST en Afrique australe a finalement choisi de rendre les mesures bibliques de capacité en termes de récipients. Elle a donc cherché à utiliser tout l'éventail des ustensiles domestiques et agricoles - de vannerie, de poterie ou d'origine végétale - communément en usage dans la société rurale traditionnelle pour récolter, porter et entreposer les matières sèches (céréales, semences, farine) ou liquides (lait, eau, bière, huile). Ces récipients, de grandeur et d'utilisation différentes, possèdent en *tsonga* leurs noms spécifiques et correspondent à un contenu relativement fixe, tout comme les jeux de plats, bouteilles, casseroles, assiettes et verres dans n'importe quel ménage. On a par conséquent abandonné les transcriptions avec notes ou les équivalences métriques dans le texte. A quelques exceptions près il est vrai, par exemple dans la traduction d'Ezék 45.11-16, où l'on a utilisé la technique du qualifiant générique :
 « un ustensile nommé *éfa*, *bat*, *homèr*, *kor* ».

Reste à voir comment les traducteurs ont cherché à faire correspondre les récipients *tsonga* avec les mesures bibliques de capacité.

Ils ont d'abord tenu compte du large consensus concernant les valeurs proportionnelles des mesures en question, c'est-à-dire leurs rapports plus ou moins fixes de grandeur et de contenu « standard ».

L'étape suivante a consisté à « harmoniser » en quelque sorte leurs ouvrages de référence au sujet des équivalences métriques. L'équipe a cherché à se faire une idée de la capacité moyenne des mesures bibliques, avec leurs multiples ou leurs fractions, et à exprimer ce contenu moyen provisoirement en kilogrammes et en litres. D'où les tableaux qui suivent:

MATIÈRES SÈCHES

	Proportion	Eventail d'équivalence	Capacité moyenne
<i>homèr / kor</i>	10	220 - 450 l	335 l
<i>lètèk</i>	5	110 - 225 l	167 l
<i>éfa</i> (unité)	1	22 - 45 l	33 l
<i>sea</i>	1-7	7 - 15 l	11 l
<i>3/10 d'éfa</i>	3/10	6 - 13 l	10 l
<i>2/10 d'éfa</i>	2/10	4 - 9 l	6 l
<i>1/10 d'éfa</i>	1/10	2 - 4 l	3 l
<i>qab</i>	1/18	1 - 2 l	2 l
<i>qomèç</i>			poignée

MATIÈRES LIQUIDES

<i>kor</i>	10	220 - 450 l	335 l
<i>bat</i> (unité)	1	22 - 45 l	33 l
<i>1/3 de bat</i>	1/3	7 - 15 l	11 l

<i>hin</i>	1/5	3 - 7 l	5 l
<i>omèr</i>	1/6	2 - 4 l	3 l
<i>1/2 hin</i>	1/10	1,50 - 3,50 l	2,5 l
<i>1/3 de hin</i>	1/15	1 - 2,50 l	1,8 l
<i>1/4 de hin</i>	1/20	0,90 - 1,80 l	1,3 l
<i>1/6 de hin</i>	1/30	0,60 - 1,20 l	0,90 l
<i>log</i>	1/75	0,30 - 0,60 l	0,45 l

Eventail des contenants

A partir de ces moyennes métriques, le pas suivant a consisté à choisir tout d'abord, parmi les ustensiles de la culture *tsonga*, les récipients normalement utilisés pour les différentes quantités de matières sèches correspondant aux mesures bibliques. Dans le cas des grandes mesures (*kor* ou *lètèk*), les traducteurs ont utilisé des multiples du récipient choisi pour contenir l'unité de base (*éfa* ou *bat*), soit par exemple *saka* devenant *masaka ya 10* = 1 sac, 10 sacs. La forme du diminutif *tsonga* en *xi* + *ana* a également permis d'élargir l'éventail de la sélection d'ustensiles équivalents, par exemple *nkwama* et *xinkwamana*, de même que des qualificatifs tels que *xirhundzu lexikulu*, un grand panier conique. En outre, plus on descend dans l'échelle de grandeur du contenu, plus les récipients, leurs noms et leur usage deviennent spécifiques et permettent des équivalences naturelles, notamment en ce qui concerne les récipients pour l'huile. Enfin, dans le cas des matières liquides, il a fallu distinguer entre les ustensiles qu'on emploie normalement pour l'eau, la bière, le lait, et ceux qu'on utilise uniquement pour l'huile. En voici la série telle qu'elle a été arrêtée et suivie systématiquement par l'équipe *tsonga*.

MATIÈRES SÈCHES

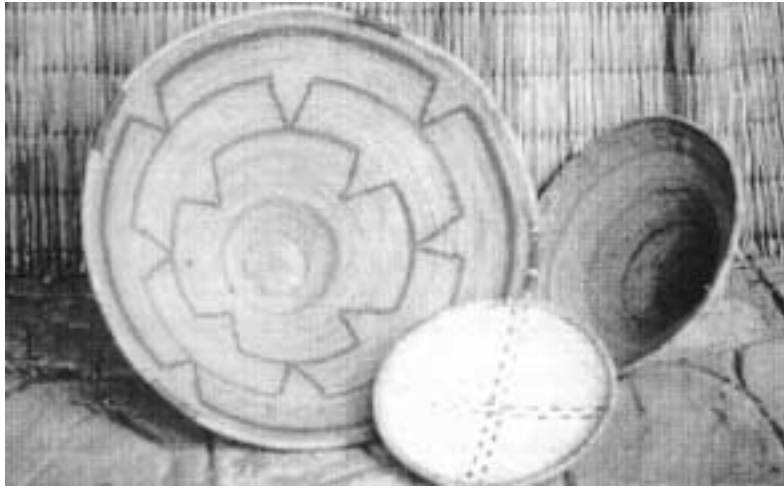
	Capacité moyenne	Eventail de capacité des récipients	Nom <i>tsonga</i> des récipients	Récipients équivalents en français
<i>homèr, kor</i>	335 l	10 unités	<i>masaka ya 10</i>	10 sacs
<i>lètèk</i>	167 l	5 unités	<i>masaka ya 5</i>	5 sacs
<i>éfa</i> (unité)	33 l	20 - 40 l	<i>saka / nkwama / xirhundzu lexikulu</i>	sac / hotte / grand panier conique
<i>sea</i> <i>3/10 d'éfa</i>	10 - 11 l	10 - 20 l	<i>xirhundzu / switshatshana swimbirhi / xisakana / xinkwamana</i>	panier conique normal / deux petits paniers coniques / petit sac
<i>2/10 d'éfa</i>	6 l	5 - 10 l	<i>xitshatshana / swintewana swimbirhi</i>	petit panier conique / deux petits vans
<i>1/10 d'éfa, qab</i>	2 - 3 l	1 - 5 l	<i>xintewana</i>	petit van
<i>qomèç</i>		jusqu'à 1 l	<i>xandla</i>	poignée

MATIÈRES LIQUIDES I

Eau, vin, lait

<i>kor</i>	335 l	10 unités	<i>tinkho ta 10</i>	10 jarres
<i>bat</i> (unité)	33 l	20 - 40 l	<i>yinko</i>	grande jarre
<i>1/3 bat</i>	11 l	10 - 20 l	<i>khuwana</i>	grand pot de terre
<i>hin</i>	6 l	5 - 10 l	<i>swikhuwana swimbirhi</i>	deux pots
<i>omèr</i>	3 l	2 - 5 l	<i>xikhuwana</i>	pot
<i>1/4 de hin</i>	1,3 l	1 - 1,5 l	<i>jomela</i>	gobelet
<i>log</i>	0,45 l	jusqu'à 1 l	<i>xijomelana</i>	petit gobelet

USTENSILES TSONGA

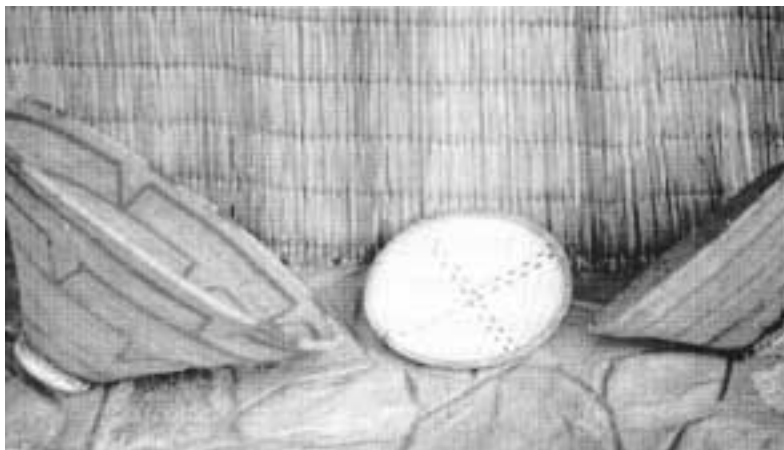


Matières sèches
de gauche à droite :

xirhundzu
grand panier conique

xintewana
van

xitshatshana
petit panier conique



Matières liquides
de gauche à droite

khuwana
grand pot de terre (eau, bière, lait)

xikhudza ou *xikhutsu*
flacon ou fiole (huile seulement)

jomela
gobelet
(eau, bière, lait)

nghotsa
grande Calebasse
(huile seulement)

xikhuwana
pot
(eau, bière, lait)

MATIÈRES LIQUIDES II

	Capacité moyenne	Eventail de capacité des récipients	Nom <i>tsonga</i> des récipients	Récipients équivalents en français
<i>kor</i>	335 l	10 unités	tinghotsa ta 100	100 Calebasses
<i>bat</i>			tinghotsa ta 10	10 Calebasses
<i>1/3 de bat</i>			tinghotsa tinharhu	3 Calebasses
<i>hin</i>			swikhuwana swimbirhi	2 Calebasses
<i>omèr,</i> <i>1/2 hin</i>	3 l 2, 5 l		nghotsa 3-5 / xinghotsana 2-3	grande /petite calebasse
<i>1/4 de hin</i>			xikhudza	flacon
<i>log</i>			xikhudzanyana	fiolle

On pourrait donner ici quelques exemples de l'utilisation de cette taxonomie en contexte dans la BST, avec traduction en français. Il serait également intéressant d'expliquer pourquoi l'équipe BST a choisi d'utiliser des équivalences métriques pour rendre les autres mesures bibliques importantes, à savoir celles de longueurs et de poids, mais de telles explications demanderaient à elles seules un autre exposé. Nous en restons donc là.

Conclusion

« Le contenant, c'est le contenu. » Luther le savait déjà, lui qui vivait bien avant l'instauration universelle du système métrique, et qui parle dans sa version de *Fass* (« baril »), de *Scheffel* (« boisseau »), d'*Eimer* (« seau »), de *Kanne* (« pot »). La BJ, elle, a choisi à dessein et avec raison, pensons-nous, d'utiliser les noms de vieilles mesures françaises comme équivalents des mesures bibliques. Les traducteurs de la BST ont simplement cherché à suivre cette voie de manière cohérente. Les récipients auxquels ils font allusion appartiennent à une culture rurale en train de disparaître, car les ustensiles standard de carton, verre, plastique, aluminium ou fer-blanc prennent graduellement la place des jarres, Calebasses, pots et paniers traditionnels, dans la vie courante. Néanmoins, la génération à laquelle la BST destine sa traduction aura sous les yeux pour bien des années encore les récipients concrets de vannerie et de poterie qui ont été choisis pour rendre les mesures bibliques de capacité, et dont quelques-uns sont reproduits p. 19.

Le concept de «cœur» en Papouasie-Nouvelle-Guinée

Théo Aerts, d'origine flamande, est missionnaire en Papouasie-Nouvelle-Guinée depuis 1969, où il a été pendant près de 25 ans professeur d'Écriture Sainte au séminaire catholique. Dans diverses publications il s'est intéressé à la religion pré-chrétienne, à l'art indigène ainsi qu'à l'histoire des missions. Depuis 1993, il enseigne à l'université de Port Moresby. La traduction française de cet article est due à Elsbeth Diagouraga.

L'emploi figuré du terme «cœur» pour désigner le «siège des émotions» est similaire en grec et en français, mais aussi dans d'autres langues germaniques et romanes¹. Il y a en effet une sorte de culture européenne commune qui couvre même la Hongrie et la Norvège, dont les langues n'ont pourtant guère de rapport.

Ce fait a l'avantage de permettre à ceux qui traduisent dans des langues européennes de conserver la plupart des emplois figurés de la bible grecque. Les limites de cet avantage n'ont cependant pas toujours été perçues, même par des théologiens de renom tels que Karl Rahner, pour qui «cœur» était un terme primordial (*Urbegriff*), comme si ce terme avait le même sens partout².

De plus, les croyants occidentaux sont de nos jours souvent tributaires de conceptions séculières et associent ainsi au « cœur » tout particulièrement un amour sentimental symbolisé, par exemple, par des coeurs gravés sur des troncs d'arbres ou par des pâtisseries confectionnées spécialement pour la Saint-Valentin.

Enfin, même en dehors du milieu de la traduction biblique, les gens n'apprécient pas certaines images picturales du coeur de Jésus, parce que ces représentations ne correspondent pas à leur forme d'adoration et de piété.

1. Les cultures non occidentales

Un certain nombre de cultures non occidentales obtiennent le même effet en faisant référence à d'autres parties du corps humain au lieu d'utiliser «cœur» au sens grec ou français du terme. C'est ainsi qu'une représentation sud-africaine de Jésus le montre avec de grandes mains, disproportionnées, afin d'illustrer de façon frappante son amour généreux qui se donne librement, ce qui est tout à fait conforme aux Écritures.

En Papouasie-Nouvelle-Guinée, la référence aux mains de Jésus est également connue. En *tok-pisin*, langue la plus répandue dans le pays, on dit par exemple que Dieu nous donne quelque chose *long han bilong Jisas*, c'est-à-dire «par les mains de Jésus ». Une prière s'adressant à l'archange Michel le qualifie, en tant que protecteur céleste, comme « la main puissante de Dieu » (voir Dan 12.1 ; Jude 9).

Dans des langues non européennes, le concept de «cœur» peut donc avoir un champ d'application plus restreint ou, au contraire, plus étendu. Voici quelques exemples. Tout en conservant le composant intellectuel du sens grec de «cœur», la notion peut parfois aller au-delà des expressions chrétiennes traditionnelles. Ainsi elle peut désigner par exemple la « conscience » de l'homme, comme c'est le cas dans un dialecte bantou parlé au nord du Cameroun, qui rend Act 23.1 « C'est avec une conscience (*suneidèsis*) tout à fait tranquille que j'ai vécu devant Dieu » comme suit: «J'ai vécu devant Dieu avec un coeur bon»³. Plusieurs langues bantoues utilisent le terme « cœur » dans de nombreuses expressions qui établissent un rapport entre le coeur humain et des éléments d'au moins quatre domaines différents :

La taille et d'autres caractéristiques: grand = être trompeur; long = lent à la colère; court = prompt à la colère; épais = confiance; dur / fâché = courage; frais = paisible; fragile = irritable; faible = avoir mal au coeur; épais = indifférent à la souffrance; léger = incapable de garder un secret / la peur; clair = aimant tout le monde; chaud = extrêmement occupé.

La position: suspendre son coeur = être nerveux et inquiet; le coeur sur le dos = perdre connaissance; le coeur dans l'eau = être oublieux ; un cœur penché = avoir perdu la raison; avoir le coeur dans sa jambe = sans penser à mal.

1. LOEWEN Jacob A., « *Non-literal Meaning* » : *The Bible Translator* 27, 1976, p. 201-209 (voir p. 201).

2. RAHNER Karl, « *Behold this Heart* » ? *Theological Investigations* 3, 1967, p. 321-330.

3. LOEWEN, op. cit., voir p. 204.

Ce qu'on lui fait subir: lever / baisser le coeur = être orgueilleux / humble; lier le coeur = rester confiant; presser le coeur = être surpris; retourner le coeur = se repentir; fortifier / aider le coeur = reconforter / encourager quelqu'un.

Comparé à des animaux: à un chien = gloutonnerie; à un léopard = cruauté; à une souris = frivolité; à une poule / un oiseau = la peur, être facilement contrarié ou troublé.

Tout comme le grec et le français, ces langues bantoues expriment donc bien par «coeur» la pensée, des sensations, des actes de volonté, des qualités morales ainsi que le siège de la force morale, mais n'utilisent pas ce terme pour faire référence au noyau ou au centre d'une chose, que celle-ci soit matérielle ou non.

A ces emplois similaires s'ajoutent cependant des expressions d'autres réactions émotionnelles (étonnement, colère, bien-être, repentance, conversion, unité ou accord d'esprit ou de pensée) ainsi que de quelques qualités mentales (telles la sagesse et l'intelligence). Selon W. D. Reayburn, il y aurait 80 occurrences de *nlem* / coeur dans la traduction du livre des Actes dans une langue bantoue particulière, alors que le texte grec ne comporte que 21 occurrences de *kardia*¹.

Il en va de même en *suki*, langue parlée dans l'ouest de la Papouasie, où l'on rencontre des expressions comme: envoyer de la chaleur au coeur = aimer; le coeur danse = être agité; à la manière d'un coeur chaud = grâce ou miséricorde; à la manière d'un coeur doux = pardon; coeur dur = insensibilité².

2. Quelques données bibliques

Qu'on le veuille ou non, notre culture moderne a été façonnée par des traditions judéo-chrétiennes qui, à leur tour, remontent à la vision sémitique du monde. Certains spécialistes d'Ougarit et d'Homère ont avancé une thèse selon laquelle ces deux civilisations seraient construites sur le fondement d'une seule et même civilisation de la Méditerranée orientale (dont des traces peuvent encore être repérées dans la Bible).

Il faut néanmoins préciser, et cela va à l'encontre de la thèse de l'affinité défendue par exemple par Cyrus H. Gordon³, qu'il y a également de profondes différences entre le grec et l'hébreu, différences peut-être encore plus considérables que celles entre les cultures norvégienne et hongroise.

Nous avons la chance de disposer de beaucoup d'études détaillées sur l'emploi de *leb* / *kardia* / « coeur » dans la Bible. Même si l'on ne tient pas compte du fait que «coeur» peut désigner le centre ou le noyau de quelque chose (même de l'homme, voir 1 Pi 3.4), on peut tomber d'accord avec un important érudit de l'école scandinave, Johannes Pedersen, qui écrit que «l'homme dans sa totalité est une *nèphèsh*, tandis qu'il a une *ruach* et un *leb*... *Ruach* est la puissance motrice de l'âme... *Leb* est l'âme en tant que force opérante »⁴.

Si la prudence commande de ne pas adopter ces définitions sans réflexion critique, il reste néanmoins vrai que selon des parallélismes comme ceux d'Ex 35.21 ou de Ps 78.8, les termes *ruach* et *leb* se distinguent plus nettement de *nèphèsh* que l'un de l'autre. Comme nous l'avons déjà signalé, bon nombre des quelque 600 occurrences de « coeur » en hébreu ont un sens figuré. Que « Dieu donne à Salomon un autre coeur » signifie qu'il a changé son caractère (1 Rois 3.9); et être « sans coeur » signifie être sans intelligence, sans entendement (Jér 5.21).

La version des Septante (LXX), qui traduit souvent mot à mot, reflète cet usage sémitique en utilisant « des mots grecs avec un sens hébreu ». *Leb* (et *lebab*) n'y est pas seulement rendu par *kardia* (« coeur »), mais également quelquefois par *psuchè* (« âme »), *dianoia* (« intelligence ») et, moins souvent, par *nous* (« pensée ») et *phrèn* (« jugement »). C'est ainsi que nous arrivons à un curieux mélange de significations partiellement sémitiques et partiellement grecques, que cela soit par l'intermédiaire de la culture méditerranéenne commune mentionnée plus haut, ou que cela soit par l'intermédiaire de certaines techniques de traduction utilisées tant dans la LXX que dans le Nouveau Testament.

1. REYBURN William D., « *The Role of the Heart in the Translation of Acts in Some Northern Bantu Languages* », in *The Bible Translator* 10, 1959, p. 1-4 (voir p. 4).

2. TWYMAN L. et E., « *Suki Translation* », in *The Bible Translator* 4, 1953, p. 91-95 (voir p. 92).

3. GORDON Cyrus H., *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*, 2e éd., New York: W.W. Norton, 1965.

4. PEDERSEN Johannes, *Israel, its Life and Culture*, 2 volumes, Londres, 1926-1940.

Pour être tout à fait complet, il convient d'ajouter que (dans le domaine de *leb / kardia / coeur* et de la relation de ces termes avec celui d'« amour ») d'autres parties du corps humain jouent également un rôle. Comme beaucoup d'autres langues populaires, l'hébreu ne dispose pas de termes distincts pour désigner les différentes facultés mentales de l'homme telles que l'intelligence, la volonté, ou encore la mémoire, et utilise à cet effet un certain nombre d'images descriptives assez pittoresques faisant référence à diverses parties du corps humain. L'hébreu mentionne ainsi la « chair » et « l'os » (Gen 2.23), les « entrailles » et le « foie » (Lam 2.11), les « os » et la « moelle » (Job 21.24), etc. Mais il faut avant tout attirer l'attention sur trois termes grecs utilisés dans le Nouveau Testament pour évoquer des émotions plus intimes:

- *koilia*: ventre, matrice, est employé au sens physique en Luc 1.15 (comme *gastèr* et *mètra* en Luc 1.31 et 2.23). En Jean 7.38 « des fleuves d'eau vive couleront de son sein (*ek tès koilias autou*) » par contre, le terme a sans aucun doute un sens symbolique.

- *splagchna* (toujours au pluriel): entrailles. Le sens physique est attesté en Act 1.18. Pour les Grecs, ce terme désignait le siège de passions plutôt violentes (moralement bonnes ou mauvaises), alors que son équivalent hébreu *rachamim* renvoyait au siège d'affections tendres. L'emploi dans ce sens est attesté aussi bien dans les évangiles (*splagchnizomai* appliqué, dans Matt 9.36, à Jésus qui guérit) que dans la littérature paulinienne (Phil 2.1 ; Col 3.12; Phm 7, 20; etc.). La plupart des traducteurs mettent simplement «compassion» («revêtez donc des sentiments de compassion» Col 3.12) ou encore «tendresse» (Phil 1.8).

- *nephros* (-oi): rein(s). Apoc 2.23 utilise ce terme en parallèle avec «coeur». « Je suis celui qui connaît les pensées et les désirs des hommes » (*nephrous kai kardias*).

Voici enfin quelques autres termes grecs à considérer: le substantif *pleura* («flanc, côté», Jean 19.34), l'adjectif *eleêmôn* («miséricordieux», Hébr 2.17) et le verbe *sympathein* («compatir», Hébr 4.15), les deux derniers s'appliquant au Christ, notre unique grand-prêtre.

Toutes ces données nous ont sans doute permis de montrer que, dans les Ecritures, le terme «coeur» s'insère dans un concept bien plus large de la nature humaine, et qu'il existe, en particulier dans le Nouveau Testament et en rapport avec le coeur de Jésus, un vocabulaire très riche permettant de rendre compte du mystère de sa personne. Dans le langage biblique, l'intérêt agissant est toujours plus important que de simples sentiments ou émotions.

3. Quelques données du *tok-pisin*

Pour étudier l'emploi de «coeur» en *tok-pisin*, six termes différents doivent être pris en considération (nous négligeons les différences purement orthographiques).

3.1. Domaine physique

- *kilok / klok* (voir l'anglais *clock*): utilisé par exemple dans le cadre d'une auscultation du coeur.

- *pam* (voir l'anglais *pump*): utilisé par exemple dans le cadre d'une opération à coeur ouvert.

La société mélanésienne traditionnelle avait peu de connaissances sur le coeur physique et sur les poumons, bien qu'à certains endroits, comme dans les environs de Mendi, on ait pu ouvrir la poitrine de quelqu'un qui semblait être mort dans des circonstances suspectes.

3.2. Domaine émotionnel

- *bel* (voir l'anglais *belly*): estomac, entrailles, intestins, mais également matrice, utérus, grossesse. Comparer: *Tingting long bel* = prendre une décision, *Jisas i belgut long mipela* = Jésus est bon pour nous; *Mi givim bel bilong mi long yu* = je t'aime¹.

1. Il faut être très prudent dans l'usage des pronoms personnels en rapport avec «aimer». En effet, dans la région luthérienne autour de Madang, l'Eglise traduisait traditionnellement de façon très littérale une expression locale pour l'utiliser en *tok-pisin* sous la forme de *givim bel*. Cette expression devait rendre la notion néotestamentaire de *agapè* (1 Co 13: *Pasin bilong givim bel*; voir aussi 2 Pi 1.7), par opposition à *philia* et *erôs*. Or, dans tout le reste de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, l'expression en question, utilisée dans la première édition du *Nupela Testamen*, était comprise comme signifiant «mettre une femme enceinte en dehors du mariage» (voir aussi *agapè* en Jug 16.4, LXX) ! Afin de remédier à ce malentendu, les réviseurs du Nouveau Testament en *tok-pisin* ont tantôt pris soin de spécifier les pronoms (le sous-titre de 1 Cor 13 est devenu: *Yumi mas givim bel bilong yumi long ol arapela manmeri*), tantôt recherché d'autres expressions comme *laikim tru, sori* (en rapport, respectivement, avec les termes anglais «to like» et «to be sorry») ou encore *marimari* (terme *tolai* pour «compassion»).

Ce terme pourrait aussi avoir un sens figuré, comme dans le lectionnaire catholique: *Ol i bikhet long bel bilong ol* = ceux qui sont arrogants de cœur et d'esprit (Lue 1.50, NEB), ou dans un cantique catholique: *Hat bilong Jisas, Hat bel isi* = cœur de Jésus, plein de miséricorde.

- *lewa / liva* (voir l'anglais *liver*): cœur, foie, rate, entrailles, mais aussi esprit, désir. Ce terme est utilisé dans de nombreuses expressions: *Tingting long lewa* = penser en soi-même; *Yu lewa bilong mi* = tu es mon bien-aimé / ma bien-aimée.

3.3. Domaine ecclésiastique

- *kor / cor* (voir le latin, langue ecclésiastique du catholicisme), ou

- *hart / hat* (voir l'anglais *heart*). Notons que la seconde orthographe de ce terme a l'inconvénient d'en faire l'homonyme de trois autres mots en *tok-pisin*, dépendant respectivement des termes anglais *hat* (chapeau), *hard* (dur) et *hot* (chaud).

Pour être complet, l'aperçu linguistique du *tok-pisin* doit en outre prendre en considération les termes apparentés qui sont utilisés dans la traduction de « amour » et « aimer » par exemple. Le père F. Mordaunt, qui a étudié cinq sociétés autochtones de Papouasie-Nouvelle-Guinée, a démontré que le terme local pour « aimer » évoquait bien moins des éléments sentimentaux ou émotifs que ceux d'assistance, de service et de loyauté¹. Cela rappelle quelques études sur l'exigence d'amour dans des traités d'alliance du Proche-Orient ancien d'une part et les passages bibliques commandant d'aimer Dieu « de tout son cœur, de toute sa pensée et de toute sa force » d'autre part.

Il semblerait que l'emploi de *bel* et *lewa* se rapproche de façon significative, au moins jusqu'à un certain point, du sens hébreu de la même terminologie. Nous ne sommes cependant pas en mesure de décider si la différence qui subsiste peut être réduite à une simple distinction entre anthropologie biblique et anthropologie ordinaire (ou profane), ou si elle devrait plutôt être comprise comme une opposition entre les façons de penser sémitique et hellénistique, orientale et occidentale, ancienne et moderne.

4. Le grand « ET »

Tout comme une traduction mot à mot est réductrice, le principe du *sola scriptura* nous paraît trop limitatif. Le rejet du dilemme « ou bien - ou bien » et l'adoption explicite du grand « ET » décrit sans doute de façon assez adéquate la forme catholique du christianisme (Dieu et l'homme, Jésus et Marie, Parole et sacrement, grâce et œuvres, et en particulier Ecriture et tradition). Mais même les Eglises les plus « évangéliques » fondent leurs propres traditions sur de nombreux arguments post-bibliques et historiques. C'est pourquoi cette composante extra-biblique relevant d'une culture plus tardive ne devrait jamais être négligée.

4.1. Tout d'abord, à l'origine ni la tradition juive ni la tradition chrétienne ne connaissent un usage symbolique du terme « cœur ». On n'y trouve pas « de cœurs gravés sur des arbres », comme le prouvent des travaux poussés portant sur l'archéologie ou sur le symbolisme ancien, par exemple.

Il est en outre frappant qu'à l'exception de Matt 11.28-30, qui appelle les gens fatigués à se laisser instruire par le cœur doux et humble de Jésus, les deux principaux versets bibliques que les pères de l'Eglise citent dans leurs œuvres ascétiques, ne remontent pas aux évangiles anciens ni ne mentionnent le cœur de Jésus. Ils proviennent plutôt de l'évangile selon Jean, et ne parlent pas de *kardia*, mais de l'intérieur, du « sein » de Jésus (Jean 7.38 *koilia*) et de son côté (Jean 19.34 *pleura*).

4.2. Ce fondement étant posé, il y a un enseignement à tirer de l'histoire ultérieure, qui a considérablement influencé la spiritualité chrétienne. Cette dernière n'a en effet émergé qu'après une longue période, à savoir au Moyen-Age, alors que la culture européenne subissait des transformations fondamentales. C'est à cette époque qu'ont été écrits aussi bien les anciens romans français mettant en scène des chevaliers amoureux et des dames languissantes que les œuvres pieuses de bien des mystiques allemands. Et c'est à cette même époque que remontent les nombreuses expressions de la piété populaire, qui contemplait non seulement le cœur ouvert de Jésus, mais aussi les marques dans ses mains et dans ses pieds, la blessure à son côté, sa sainte face et sa tête couverte de sang et de blessures - tous ces signes mettant en valeur l'amour infini du Seigneur à notre égard.

1. MORDAUNT Frederick L., *Some Concepts of Love in the Old Testament and in Five Papua New Guinean Communities Examined and Compared*, (Thèse de doctorat, Port Moresby 1980).

4.3. La tradition chrétienne moderne a en outre été fortement marquée par les révélations particulières accordées à la religieuse Margaret Mary Alacoque (+ 1690) et, plus tard, par une école française de spiritualité qui s'opposait à l'idée d'une divinité trop lointaine¹. Ces deux sources supplémentaires ont remis en valeur l'humanité du Christ dans un monde indifférent à la foi chrétienne, mais réceptif, pour d'autres raisons, au symbolisme du cœur.

4.4. La culture européenne contemporaine fluctue, accordant une place à la fois au « cœur » et à d'autres moyens d'exprimer les sentiments humains.

Le langage symbolique du cœur n'est pas mort (le « cœur » est utilisé dans les graffiti, les chants d'amour ou les cartes de vœux), même s'il semble parfois s'effacer pour faire place à des références explicites à la « compassion », à la « miséricorde » ou à l' « amour » du Seigneur. Ces termes abstraits cherchent à s'imposer, alors que dans le passé ils auraient à coup sûr cédé le pas à une référence concrète au « cœur » de Jésus.

On constate par ailleurs que, même dans le domaine profane, différentes significations continuent à être données aux organes du corps humain. Il suffit de rappeler à cet égard des expressions courantes comme « avoir quelque chose sur le cœur », « avoir les reins solides », « avoir l'estomac noué », « être pris aux tripes », « avoir l'estomac dans les talons ». Ces locutions très communes ne nécessitent aucune référence à d'anciennes nouvelles ou à des mystiques allemands. Des représentations montrant Jésus, non pas comme celui qui nous appelle à lui ou qui nous enseigne avec autorité, mais comme celui qui nous accueille à bras ouverts, pourraient également avoir leur importance dans ce contexte.

5. Conclusion

Au vu de tout ce qui vient d'être dit, on est fondé à utiliser en PapouasieNouvelle-Guinée, dans le cadre de la traduction biblique comme dans d'autres domaines, le terme *bel*, naturel en *tok-pisin*, plutôt que *hat* / « *coeur* ». En effet, nous acceptons déjà les tournures suivantes:

- *God i belgut long ol (manmeri)*: Dieu est « bien disposé » à notre égard (Luc 2.14)
- *Jisas i save pinis long bel bilong em*: Jésus était bien « conscient » (Marc 2.8)
- *Em i givim bel isi bilong em long yumi*: Il nous donne sa « paix » (Jean 14.27)
- *Em (ou Bel bilong em) i sori long ol manmeri*: il était « ému de compassion » (Matt 9.36)
- *Bel bilong em i hevi tumas*: Il fut « triste jusqu'à la mort » (Matt 26.28)

Pourquoi, alors, ne pas accepter également:

- *Jisas i bel nogut* (« triste », où Marc 1.41 a actuellement *sori tru*)
- *Em i belhat* (« en colère », lorsque Jésus chasse les vendeurs du temple)
- *Em i bel tru* (« fidèle », où Apoc 1.5 a actuellement *Em i man bilong autim stret olgeta tok bilong God*).

1. Un auteur a récemment fait valoir que cette évolution n'était pas propre à l'Eglise catholique, ni même à la religion chrétienne.

Fritz Goerling

La contextualisation du message biblique auprès des musulmans: la traduction des termes clés

Fritz Goerling, traducteur (allemand, français, anglais), linguiste et théologien, est titulaire d'un doctorat en études interculturelles du Séminaire théologique Fuller de Pasadena (USA). Il travaille depuis 1984 en Côte d'Ivoire parmi les Dioulas, dont il a étudié la langue (ainsi que l'arabe) à la Sorbonne; il sert de conseiller à deux chrétiens qui traduisent la Bible dans leur propre langue. Il est aussi engagé comme conseiller en traduction pour d'autres projets en Afrique occidentale.

0. Introduction

La contextualisation a été au premier plan de la discussion missiologique depuis plus de vingt ans. Différents modèles de contextualisation ont été mis en pratique. D'un point de vue missiologique, cinq approches de la relation entre l'Évangile et la culture sont adoptées: accommodation (Luzbetak 1970), adaptation (Kraemer 1956), possession (Bavinck 1966), transformation (Kraft 1979), et transculturation (Shaw 1988).

D'après leurs théories sous-jacentes, on peut mentionner les modèles d'approche suivants: le modèle anthropologique (Shaw 1988), le modèle de traduction ou de communication (Kraft 1979; Nida & Reyburn 1981), le modèle d'adaptation (Kraemer 1956), et le modèle critique (Hiebert 1987)¹.

1. Contextualisation dans un contexte musulman

La contextualisation dans une situation musulmane dépend largement de nos critères d'évaluation de l'islam. La double question qui se pose est la suivante: Jusqu'où pouvons-nous, et jusqu'où devons-nous aller dans l'utilisation de la culture islamique, si nous voulons intégrer le message biblique ?

S. P. Schlorff (1984: 126-149) a distingué trois critères que la mission chrétienne auprès des musulmans a utilisés pour analyser l'islam au cours de l'histoire.

Premièrement, le critère *neutre* a été utilisé par les polémistes du XIX^e siècle (par exemple Henry Martyn, Karl Pfander et St. Clair Tisdall). Ils ont jugé l'islam au nom du principe selon lequel le christianisme est la seule et la véritable « religion révélée », et, par conséquent, le seul critère par lequel les autres religions peuvent être évaluées. Ces auteurs avançaient les caractéristiques de ce qui est la « vraie » révélation ou le « vrai » prophète. Ces critères sont évidemment imposés du dehors, tandis qu'un musulman préférerait d'autres critères pour décrire une « vraie » révélation ou un « vrai » prophète. H. Kraemer en particulier a critiqué cette notion de « neutralité » pour juger les religions (1956:1-21).

Deuxièmement, la théologie chrétienne a avancé des critères *théologiques* différents pour évaluer d'autres religions. De loin le critère le plus populaire a été la christologie biblique (Cragg 1985).

Troisièmement, la Bible a aussi été proposée comme critère. D'après le missiologue J.H. Bavinck nous devons consulter la Bible afin d'y trouver des critères pour évaluer l'état spirituel de l'humanité (1966:117-127). Le passage clé est Rom 1-2 d'après lequel Dieu base son évaluation des religions sur le fait que tous les humains ont une connaissance originelle de Dieu lui-même et de sa Loi reçue par la révélation générale. La (les) vision(s) du monde de la Bible est (sont) basée(s) sur cette connaissance originelle. Par conséquent, les religions peuvent être analysées du point de vue de ce critère biblique. Bavinck discute encore deux phénomènes universels, à savoir « l'approche divine » (révélation générale) et le « rejet humain » qui sont la base sur laquelle Dieu juge les religions et cultures des humains. Le « rejet humain » se réfère aux manifestations de répression et de substitution de la vérité dans l'islam et d'autres religions. C'est-à-dire, Dieu juge une religion d'après ce que les humains ont fait avec la connaissance qu'ils ont reçue par la révélation générale.

2. Approches de l'islam

Au cours de l'histoire, l'approche chrétienne de l'islam s'est faite de diverses manières. Les approches protestantes adoptées aux XIX^e et XX^e siècles sont d'un intérêt particulier. Schlorff (1984:119ss.) en a discuté les différents modèles dont voici un aperçu sommaire:

L'approche de confrontation a été adoptée par les polémistes du XIX^e siècle. Ils avaient par principe une vue négative de l'islam, voulant le remplacer ou même le détruire.

1. Leurs points forts et faibles ont été discutés par Gilliland (1989: 313-317) et par Hesselgrave & Rommen (1989: 127-180).

L'approche d'accomplissement est une amélioration du modèle de confrontation, mais l'islam est vu comme imparfait. Ce modèle souligne le besoin de compléter ce qui est incomplet. Il est propagé par le Conseil œcuménique des Eglises qui préconise l'idée que les religions se complètent mutuellement.

L'approche directe permet d'éviter l'affrontement utilisé par le modèle de confrontation, en faveur d'une évangélisation qui accueille tout ce qui dans l'islam peut faciliter l'acceptation de l'Évangile. Cette approche a pour but de présenter le Christ directement en vue de gagner des musulmans à lui et d'instaurer des Eglises. La majorité des évangéliques de ce siècle ont adopté cette approche.

Depuis 1950 deux modèles sont prépondérants dans la rencontre avec l'islam:

L'approche dans le dialogue et *l'approche contextualisée*: Après la seconde Guerre mondiale et l'effondrement du colonialisme occidental, le christianisme s'est tourné vers une appréciation plus positive des religions non chrétiennes. Ce développement vers le dialogue a été préparé depuis la première décennie de ce siècle par l'action de catholiques comme Louis Massignon, Louis Gardet (1986) et Denise Masson (1976). Les textes de Vatican II (par exemple *Nostra Aetate*) qui préconisent le dialogue doivent sans doute beaucoup à l'influence de Massignon. Du côté protestant la même évolution se voit chez des auteurs comme Temple Gairdner, W. Montgomery Watt, et en particulier, l'évêque anglican Kenneth Cragg. Ces derniers ne préconisent pas le dialogue dans un but universaliste et syncrétiste, mais dans un but missionnaire. Le Conseil œcuménique des Eglises a surtout encouragé le dialogue islamo-chrétien visant à ce que les religions se complètent mutuellement en vue d'une synthèse et du développement d'une « communauté des communautés » caractérisée par la paix et la justice. Dans cette perspective la mission auprès des musulmans en vue d'instaurer des Eglises est abandonnée; elle est souvent désignée par le terme péjoratif de « prosélytisme ».

Le modèle de la traduction ou de la contextualisation est le résultat de la convergence de plusieurs disciplines: la traduction de la Bible, la linguistique, l'anthropologie culturelle, et la théorie de la communication. Kraft a appelé ce modèle «Dieu au-dessus mais à travers la culture» (1979:113-115). D'après ce modèle toutes les cultures sont considérées comme des véhicules valables et adaptés à la communication de l'Évangile. Ce modèle est à l'avant-garde de la pensée missiologique concernant l'évangélisation des musulmans (Parshall 1980); elle préconise une transformation au niveau de la vision du monde d'un peuple, groupe ou individu (Kraft 1979:351). En tant que telle, elle est plus fondamentale que d'autres approches de contextualisation comme l'accommodation, l'adaptation ou la possession. La transformation a pour but un changement envers le Christ au cœur d'une personne ou d'un peuple. A l'opposé du modèle œcuménique, l'approche évangélique de traduction et de contextualisation a pour but de gagner des musulmans à Christ, d'en faire des disciples, et de les rassembler dans des Eglises contextualisées dans la société musulmane.

3. L'utilisation du Coran dans l'évangélisation des musulmans

Vu les différentes approches de contextualisation mentionnées ci-dessus, les opinions sur la question de l'opportunité d'utiliser le Coran pour atteindre les musulmans avec le message biblique sont nettement divisées et peuvent être classées en cinq groupes:

Les uns pensent qu'il *ne faut jamais* utiliser le Coran dans la discussion avec les musulmans, parce que cela impliquerait que nous l'acceptons comme inspiré et le mettons sur le même plan que la Bible.

D'autres sont d'avis que le Coran devrait être étudié, mais seulement pour nous aider à *connaître et apprécier ce que les musulmans croient*, et pour nous rendre capables d'apprendre la terminologie musulmane.

D'autres encore suggèrent que le Coran devrait *être utilisé contre lui-même* pour démontrer qu'il se contredit. Une telle utilisation polémique du Coran devrait démontrer ses faiblesses et créer une faim pour quelque chose de mieux.

D'autres recommandent que le Coran *soit utilisé comme un point de départ*; par exemple les passages qui parlent de Jésus et d'autres personnages bibliques peuvent être employés pour montrer ce que la Bible dit des mêmes personnes.

Enfin, il y a ceux qui sont prêts à *utiliser le Coran comme source de vérité*. Ils disent que si nous reconnaissons toutes les *vérités* que le Coran contient, le musulman sera moins défensif et plus ouvert à lire le Nouveau Testament. Comme les musulmans ont été endoctrinés à croire que la Bible a été falsifiée, ce serait un pas énorme en avant de lire la Bible à côté du Coran (*Thailand Report 1980: 15-16*).

Il va sans dire que nous ne pouvons pas nous permettre de négliger le Coran, étant donné qu'il est l'influence la plus importante et la plus formatrice dans la société islamique. Mais nous devons nous en servir avec un esprit critique et avec prudence pour éviter le syncrétisme et la trahison de l'Évangile.

4. La contextualisation de la traduction dans un contexte musulman

Traduire la Bible pour des musulmans présente des défis particuliers.

En général, les musulmans du monde entier emploient les mêmes termes de provenance arabe (du Coran) pour exprimer leurs concepts religieux. Chaque traducteur de la Bible dans un contexte musulman est confronté au problème de savoir jusqu'à quel degré il peut utiliser cette terminologie. Est-ce que ces concepts communiquent la même idée dans les deux religions ? S'il y a des différences considérables, que peut faire un traducteur ?

Les catégories controversées de la terminologie arabe sont les suivantes:

- les noms pour Dieu (*Allah* ou un nom local);
- les noms des personnages bibliques (comme les prophètes ou Jésus);
- les termes pour des pratiques religieuses (comme aumône, jeûne, prière), et pour des personnes ayant une fonction spéciale (comme prêtre ou prophète);
- les termes pour des concepts théologiques qui se trouvent et dans la Bible et dans le Coran (comme foi, loi, miséricorde, repentance, sacrifice).

Les solutions adoptées dépendent du contexte, mais les problèmes suivants doivent être résolus dans la plupart des situations (Thomas 1987):

- communication ou préservation de la différence;
- continuité ou discontinuité;
- termes arabes ou locaux.

4. 1. Communication ou préservation de la différence

Là où des chrétiens et des musulmans vivent ensemble, leur langage devient un signe qui distingue les deux communautés religieuses. Souvent des traditions fortes concernant l'utilisation ou la non-utilisation des termes arabes se sont établies (par exemple les arabes chrétiens vis-à-vis des arabes musulmans). S'ils sont employés dans la traduction de la Bible, les musulmans pourraient protester en disant qu'on a usurpé leur vocabulaire religieux distinctif. Ils comprennent fort bien la bataille spirituelle qui se passe dès que les chrétiens occupent leurs champs sémantiques, utilisent leurs termes et les réinterprètent. Par exemple, l'utilisation de certains termes arabes - comme *Allah* pour Dieu et *Injil* pour l'Évangile - dans la littérature religieuse non musulmane a été interdite officiellement en Malaisie. La stratégie linguistique de réinterprétation a un impact important pour christianiser la langue ou la vision du monde d'un peuple.

Mais cette stratégie favorise aussi l'entente mutuelle parce qu'elle sensibilise les adhérents des deux religions concernant les ressemblances et différences entre les termes communs. Elle sera inévitablement combattue par ceux qui ne veulent pas de rapprochement.

Les chrétiens pourraient s'opposer à l'utilisation de la terminologie arabe parce qu'ils se sentent menacés dans leur identité et qu'ils craignent le syncrétisme. On pourrait mentionner comme exemple la communauté chrétienne bambara en Afrique occidentale qui a une traduction de la Bible en bambara bien établie. Cette communauté pourrait ressentir comme une menace les traductions en dioula (= une variante du bambara) de Côte d'Ivoire et du Burkina-Faso qui parfois s'éloignent radicalement de la terminologie traditionnellement acceptée.

Si la terminologie islamique est utilisée dans la traduction d'une Bible destinée à des chrétiens et des musulmans, elle doit être comprise clairement par les deux communautés et servir de pont entre elles. Mais si une partie considérable de la communauté chrétienne ou musulmane est choquée par la terminologie choisie, des traductions différentes doivent être produites. Par exemple, dans le contexte dioula, tant les chrétiens que les musulmans ont rejeté l'utilisation de *ar-Rahman* dans la Bible pour communiquer l'attribut de la « miséricorde » de Dieu. Les deux groupes considèrent ce terme comme distinctif pour l'islam. De même le terme musulman *nabi* (= « prophète »), de provenance arabe, a été rejeté par les chrétiens en faveur du terme *cira* qui est authentiquement dioula. Par contre, le terme *nèèma* (emprunté à l'arabe) pour traduire la « grâce » ne pose pas de

problème pour les récepteurs (chrétiens ou musulmans) de la traduction en dioula de Côte d'Ivoire. Une analyse sémantique componentielle a été faite de ce mot en arabe et en dioula -, une comparaison avec *charis* dans le Nouveau Testament a montré qu'il y a assez de points communs entre ces mots pour permettre que *nèma* soit utilisé. Pour faciliter la compréhension du titre « Fils de Dieu » par les dioulas, la traduction en Côte d'Ivoire a opté pour une formulation qui peut sembler «risquée» à certains chrétiens formalistes. On a traduit « Fils issu de Dieu » pour surmonter la signification erronée de «fils physique de Dieu» attribuée d'habitude à ce titre par les musulmans. Toutefois, pour ne pas choquer les chrétiens, cette traduction, avant d'être acceptée, a aussi été longuement testée auprès des théologiens, pasteurs, missionnaires et laïcs (voir l'article de l'auteur sur la traduction de «Fils de Dieu», article écrit avant que cette formulation ait été testée) (Goerling 1991).

4.2. Continuité ou discontinuité

On peut considérer l'islam, à ses débuts, comme une contextualisation, pour les arabes, du monothéisme hérité directement des juifs et des chrétiens, ou indirectement des monothéistes arabes (Woodberry 1989: 285).

La Bible et le Coran présentent deux visions du monde différentes. Jusqu'où coïncident-elles ? Jusqu'à quel point diffèrent-elles ? Certains termes ont un sens particulier lié à la vision du monde qu'on trouve dans chacun des deux livres saints. Des doctrines fondamentales (concernant le péché, la foi, le salut) diffèrent considérablement entre les deux croyances. Il y a aussi des continuités considérables (comme les références, dans le Coran, aux personnages de l'Ancien Testament tels que Adam, Noé, Abraham, Joseph, Moïse, David, Salomon). Certains pensent qu'il y a assez de points communs entre les concepts du Coran et ceux de la Bible pour permettre leur utilisation dans la traduction de la Bible. Mais il y a aussi des termes et des pratiques dans l'islam qui ne viennent pas de leurs antécédents juifs ou chrétiens. Si ces termes sont employés, ils pourraient communiquer un sens musulman au lecteur de la Bible. Par exemple, il est exclu de traduire prêtre par *imam*.

Il faut aussi se rendre compte des changements sémantiques qui se sont produits au cours de l'histoire. Il y a des « faux amis » dont il faut se méfier, par exemple, le mot dioula *baraka*, emprunt de l'arabe *BRK* (hébreu *BRK*), ne veut plus dire «bénédiction» comme dans des langues sémitiques, mais il signifie «puissance». Par contre, certains mots théologiques dioulas empruntés à l'arabe peuvent fort bien servir comme point de contact entre le christianisme et l'islam. Par exemple, certains termes dans le champ sémantique de la «miséricorde, compassion» peuvent être traduits dans des langues mandingues par le mot *hina* emprunté de la racine sémitique *HNN*. Ce choix marquerait la continuité historique entre le judaïsme, l'islam, le christianisme et le contexte des récepteurs.

4.3. Termes arabes ou termes locaux

Les solutions à adopter dans le débat « termes arabes ou termes locaux » dépendent fortement du contexte. La situation dans un pays arabe presque exclusivement musulman (comme l'Arabie Saoudite) sera différente d'un pays fortement musulman mais francophone (comme le Sénégal), ou d'un groupe ethnique si varié comme les dioulaphones en Afrique occidentale, qui ont besoin de plusieurs traductions (au Mali, au Burkina-Faso et en Côte d'Ivoire).

Toutefois deux approches ne sont pas acceptables pour résoudre ce problème:

Premièrement, on ne peut pas éviter par principe tous les mots de provenance arabe, parce qu'on craint que des termes islamiques puissent communiquer des sens incompatibles avec la Bible; dans un cas comme le dioula en Côte d'Ivoire, cette solution puriste est impossible et peu réaliste. L'islam dans cette ethnie date du XV^e siècle tandis que le christianisme n'est arrivé qu'au cours du siècle dernier. De ce fait, presque tout le vocabulaire religieux dioula est de provenance arabe. Donc, mieux vaut réinterpréter (là où c'est possible) que de rejeter. Par exemple, les traducteurs du Nouveau Testament en dioula de Côte d'Ivoire ont d'abord voulu rejeter le mot *sariya* (emprunté à l'arabe *sharia*) pour traduire la « loi » (grec *nomos*). Ils pensaient que « cela sonne trop musulman » et qu'on risquerait de communiquer l'idée de la *sharia*. Mais après en avoir testé le sens, on a compris que ce terme a été tellement sécularisé en dioula qu'il désigne n'importe quelle «loi ». Donc ce mot a été retenu pour traduire la « loi », puisqu'il était possible de le réinterpréter. De même *Masiya* (emprunté à l'arabe *al-Masih*) a été choisi pour traduire « Messie », là où le mot hébreu se trouve transcrit dans le texte grec du Nouveau Testament (Jean 1.41 ; 4.25). Ce choix a été fait pour signaler la continuité avec les antécédents bibliques, mais surtout pour la bonne raison que *Masiya (al-Masih)* n'a pas de portée théologique dans le Coran (à part la déclaration négative que le Messie n'est pas le Fils de Dieu). Donc ce titre peut facilement être réinterprété dans le sens chrétien. (Goerling 1990: 16-17).

Deuxièmement, on ne peut pas accepter sans aucune discrimination toute la terminologie islamique.

Le résultat de la première approche serait une traduction qui reste étrangère et mal comprise; celui de la deuxième serait le syncrétisme.

Pour arriver à des solutions adéquates, les traducteurs ont besoin de flexibilité et de créativité (redéfinitions, néologismes, paraphrases). En fin de compte, la contextualisation appropriée doit être une contextualisation créatrice qui puise dans toute la richesse de la langue cible, mais elle doit aussi être une contextualisation qui critique - pour communiquer le message biblique avec fidélité.

Bibliographie

Bavinck J. H., *The Church Between Temple and Mosque*, Grand Rapids, Eerdmans, 1966

Cragg K., *Jesus and the Muslim: an Exploration*, London, George Allen & Unwin, 1985

Gardet L., *Regards chrétiens sur l'islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986

Gilliland D. S. (éd.), *The Word Among Us: Contextualizing Theology for Mission Today*, Dallas, Word Publ, 1989

Goerling F., « *La traduction de " Christ " et " Messie " en dioula* » in Cahiers de traduction biblique 13: 8-17, 1990

Goerling F., « *Traduction de l'expression " Fils de Dieu " en dioula* » in Cahiers de traduction biblique 16: 20-26, 1991

Hesselgrave D. J. & Rommen E., *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*, Grand Rapids, Baker Book House, 1989

Hiebert P. G., « *Critical Contextualization* » in *Notes on Anthropology and Intercultural Community Work* 1: 5-23, 1987

Kraemer H., *The Christian Message in a Non-Christian World*, Grand Rapids, Kregel Publ, 1956

Kraft Ch. H., *Christianity in Culture: a Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Maryknoll: Orbis Books, 1979

Luzbetak L.J., *The Church and Cultures*, Pasadena, William Carey Library, 1970

Masson D., *Monothéisme coranique et monothéisme biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976

Moucarry Ch. G., *Pardon, repentir, conversion: étude de ces concepts en Islam et de leurs équivalents bibliques*, Paris, Ecole pratique des hautes études, 1994

Nida E. A. & Reybun W., *Meaning Across Cultures*, Maryknoll, Orbis Books, 1981.

Parshall Ph., *New Paths in Muslim Evangelism: Evangelical Approaches to Contextualization*, Grand Rapids, Baker Book House, 1980

Schlorff S. P., *The Missionary Use of the Qur'ân: an Historical and Theological Study of the Contextualization of the Gospel*, (M. A. thesis, Westminster Theological Seminary), 1984

Shaw R. D., *Transculturation: the Cultural Factor in Translation and other Translation Tasks*, Pasadena, William Carey Library, 1988

Thailand Report, *Christian Witness to Muslims*, in *Lausanne Occasional Papers*, no 13, p. 15-16, Wheaton, Lausanne Committee for World Evangelization, 1980

Thomas K. J., « *The Challenge of Bible Translation* » in *The Reformed World* 39 (5): 675-682, 1987

Woodberry J. D., «*Contextualization Among Muslims: Reusing Common Pillars* » in *The Word Among Us: Contextualizing Theology for Mission Today* », D. S. Gilliland (éd.), p. 282-312, Dallas, Word Publ, 1989

Jean-Claude Margot

Hommes et femmes devant la Bible

A propos du langage inclusif

Il y a quelques années, les CTB ont publié l'adaptation française d'un important article de Paul Ellingworth consacré aux problèmes posés par l'emploi d'un langage inclusif, c'est-à-dire non sexiste («L'enjeu du langage inclusif», CTB18, 1992, p. 3-12). Dans l'éditorial précédant cet article, Elsbeth Diagouraga déclarait à juste titre que « la pression féministe visant... la pleine reconnaissance sociale de la femme, n'épargne plus guère le domaine de la traduction biblique ». Certes, cette pression n'est pas très sensible dans diverses régions du monde, Afrique ou autres, pour des raisons linguistiques ou sociologiques (voir l'article de P. Ellingworth, p. 5-6). En revanche, elle se manifeste ouvertement dans plusieurs pays d'Europe occidentale. C'est assurément le cas en Allemagne, et P. Ellingworth faisait état des critiques formulées par un comité de ce pays à propos de la version en allemand courant (*Die Gute Nachricht*, 1982, DGN). On reprochait entre autres à cette version de «rendre les femmes invisibles: par exemple, en Ex 20.10, où DGN traduit «enfants» et «esclaves», il fallait rétablir la traduction plus littérale « ton fils ... ta fille» et «ton esclave, homme ou femme»; de même, en Luc 2.33, au lieu de « les parents s'émerveillèrent » de DGN, il convenait d'en revenir à « le père et la mère s'émerveillèrent » (art. cit., p. 10). Notons d'ailleurs que ces suggestions-là se justifient dans la mesure où elles ne portent pas atteinte au sens du texte original.

Cependant, la pression féministe est particulièrement forte (pour ne pas dire agressive) dans les pays anglo-saxons et par-dessus tout aux Etats-Unis. Plusieurs publications récentes de textes bibliques en anglais illustrent ce fait de manière frappante; mais les options qu'elles présentent sont souvent très contestables. Il vaut la peine d'examiner l'une de ces publications, qui est spécialement instructive parce qu'elle nous aide à discerner les limites à ne pas franchir dans ce domaine.

Quand des traducteurs cherchent à «améliorer» le texte biblique...

En 1995 paraissait à New York une édition du Nouveau Testament et des Psaumes, intitulée *The New Testament and Psalms: An Inclusive Version* (New York, Oxford University Press, 1995). Une recension en a paru dans la revue *The Bible Translator* (Vol. 47, n° 1, *January* 1996, p. 149-151). Elle est due à un bon spécialiste de la traduction biblique, Robert Bratcher, et c'est sur elle que je me suis fondé pour rédiger les remarques critiques qui suivent.

Selon l'une des responsables de cette traduction, le texte est destiné « à des gens qui ont choisi de rester chrétiens sans avoir besoin d'abandonner leur intelligence à la porte ». Voilà qui peut expliquer pourquoi un personnage enthousiasmé par cette version est allé jusqu'à dire qu'elle est « meilleure que le texte original » ! En fait, si nous nous penchons sur l'Introduction présentant le point de vue des traducteurs, nous constatons que leur souci fondamental a été d'être « politiquement corrects », pour reprendre une formule très à la mode outre-Atlantique. Il s'agissait de rejeter tout langage sexiste et toute tournure péjorative quant à la race, la couleur de la peau et la religion, ce qui impliquait le recours à des paraphrases et à d'autres moyens de rendre le texte « acceptable ». Je me bornerai à présenter ici quelques exemples relatifs au langage inclusif. Ils sont particulièrement typiques en ce que, à mon avis comme à celui de R. Bratcher, ils reposent sur des principes entraînant souvent ni plus ni moins qu'une déformation du texte original.

Ne dites plus Père, mais Père-Mère...

Les traducteurs de la version en question ont voulu que Dieu ne soit plus appelé seulement « Père », mais « Père-Mère ». Ainsi, au début de la prière dominicale, « Notre Père » devrait être remplacé par « Notre Père-Mère ». Le comité de traduction a préféré « Père-Mère » à « Parent » pour la raison que « Parent » est trop impersonnel. On ne s'est pas préoccupé du fait que personne ne s'adresse jamais à un être humain quelconque en lui disant «Père-Mère». A un lecteur qui objectait que Jésus a prié Dieu en le nommant « Abba » (« Père », Marc 14.36) et non « Père-Mère », il a été répondu que la nouvelle façon de rendre le texte « représente plus

vraisemblablement ce qui était signifié en réalité ». R. Bratcher fait remarquer à ce sujet que les traducteurs ont pris la liberté d'aller au-delà du texte pour « traduire » ce qu'ils supposaient que l'auteur biblique avait voulu dire ou aurait dû vouloir dire.

Par ailleurs, « Fils de l'homme » est rendu par l'expression « l'Être humain », et « Fils de Dieu » par « un Enfant de Dieu », pour la raison que « Fils » est trop exclusivement masculin. Indépendamment du fait que la majuscule « E » de « Être humain » ou « E » de « Enfant de Dieu » n'est pas discernée par l'auditeur d'un texte lu à haute voix, il faut surtout remarquer qu'avec de telles solutions on s'écarte de tout un contexte biblique évocateur concernant ces deux titres. Il est vrai que l'équivalent hébreu de « fils de l'homme » peut signifier simplement « être humain », mais ce n'est de loin pas le seul aspect de ce titre (pensons par exemple à la question posée par Jésus à l'aveugle guéri en Jean 9.35, « Crois-tu au Fils de l'homme ? » : dire « Crois-tu à l'Être humain ? » résonnerait comme une formulation d'ordre humaniste, qui équivaudrait à « As-tu confiance dans les facultés de l'être humain en général ? » !). Une discussion approfondie au sujet du sens de « Fils de l'homme » n'est pas possible dans le cadre de cet article. Mais il convient de rappeler en particulier qu'une importante tradition s'est développée à partir de la vision rapportée en Dan 7.13, dans laquelle le « Fils de l'homme » apparaît comme un être céleste, exceptionnel. Jésus s'est désigné indirectement lui-même par ce titre à maintes reprises, et en particulier quand il a parlé de « sa venue sur les nuées du ciel », en rapport précisément avec Dan 7.1 : ainsi, en Marc 13.26 et parallèles, ou Marc 14.62 et parallèles (cf. le v. 63, où l'on voit que la réaction du grand-prêtre à la déclaration de Jésus prouve bien qu'il n'a pas compris « Fils de l'homme » au sens d'un « Être humain », avec ou sans majuscule).

Quant à l'expression « Enfant de Dieu », elle est également hautement contestable. Notons tout d'abord, d'une part, que le terme « enfant » suggère en français un être humain en bas âge et que, d'autre part, il n'est appliqué à Jésus que dans les récits relatifs à son enfance (Matt 2.8ss. ; Lue 2.17,40 ou, avec un autre mot en grec, Luc 2.48). Partout où il est question du titre « Fils de Dieu », c'est le mot grec correspondant à « fils » qui est employé. Dans le contexte du Nouveau Testament, tout croyant peut devenir « enfant de Dieu » (Jean 1.12 ; Rom 8.16, etc.), tandis que seul le Christ est le « Fils de Dieu » au sens où il est l'envoyé de Dieu par excellence et où il entretient une relation étroite et unique avec lui (voir par exemple Matt 3.17 ; 17.5, et parallèles, « Celui-ci est mon Fils bien-aimé », ou Jean 1. 14, « la gloire que le Fils unique reçoit de son Père »).

A part la question soulevée par ces titres, R. Bratcher mentionne dans sa recension encore quelques cas où la volonté d'utiliser un langage inclusif ne va pas sans certaines inconséquences : ainsi, lorsque des personnages manifestement présentés comme des hommes dans le texte original sont désignés par le vocable « une personne » (Marc 2.1-12, « une personne qui était paralysée » ; Marc 8.1-4, « une personne atteinte de lèpre » ; Matt 8.25-34, « deux personnes possédées par des démons »).

Un exemple à ne pas suivre

R. Bratcher formule un jugement négatif sur cette version. Il y voit une tentative « d'adaptation des anciens textes hébreux et grecs à la mentalité moderne, avec la volonté de rendre la Bible plus acceptable pour beaucoup de gens ». Une telle constatation l'amène à poser cette question : « Est-ce là une erreur ? », à quoi il répond : « Je pense que oui. Les documents originaux doivent être traduits tels qu'ils se présentent, ... en respectant le cadre culturel dans lequel ils sont nés. » Plus loin, il achève sa recension par une conclusion sévère : « Cette version n'est pas une traduction fidèle mais une présentation délibérément faussée des documents originaux, dont elle tord le sens » (art. cit., p. 151).

Avoir conscience du problème

S'il y a des exemples à ne pas suivre dans la recherche d'un langage inclusif, cela ne signifie cependant pas que le traducteur doive se désintéresser totalement du problème, en pensant qu'il n'y aurait rien à modifier par rapport aux versions traditionnelles. La question reste posée et elle mérite d'être sérieusement traitée. P. Ellingworth a écrit que la pression féministe peut être utile « en développant la sensibilité masculine à l'égard d'une dimension importante du texte », par exemple en déterminant « si oui ou non un texte se réfère en fait aux hommes comme aux femmes, ou seulement aux hommes ». Mais il ajoute que les critiques des féministes « doivent aussi être évaluées objectivement, à la lumière des principes généraux de l'exégèse et de l'équivalence fonctionnelle en matière de traduction » (art. cit., p. 11-12).

Une telle évaluation objective doit nous amener à tenir compte de cas où l'adoption du langage inclusif s'impose. Dans un article concernant la révision de la Bible en français courant, j'ai eu l'occasion de faire état de ce souci (conforme à celui exprimé par P. Ellingworth) à propos de l'emploi du mot « hommes » dans des passages

concernant aussi bien les femmes que les hommes: il est souvent opportun de remplacer «hommes» (qui peut être compris exclusivement comme «êtres masculins») par des expressions telles que «les êtres humains», «tout le monde», «les gens», ou encore (au féminin!) «des personnes» (Jean-Claude Margot, «Révision de la Bible en français courant», CTB 12, 1989, p. 22). Contentons-nous de citer ici deux exemples: en Jean 2.25 le texte de la première édition de la version en français courant était «Il n'avait pas besoin qu'on le (=Jésus) renseigne sur les hommes, car il savait lui-même ce qu'il y a dans leur cœur»; dans la révision de cette version le verset a été modifié comme suit: «Il n'avait pas besoin qu'on le renseigne sur qui que ce soit, car il savait lui-même ce qu'il y a dans le cœur humain. » De cette façon, il est clair que Jésus a connaissance de ce qui se passe dans le cœur de tout être humain, homme ou femme. Par ailleurs, dans la déclaration d'Elisabeth en Luc 1.25, le texte de la première édition avait «(Le Seigneur) a bien voulu me délivrer maintenant de ce qui causait ma honte devant les hommes»; dans la nouvelle édition, voici ce qu'il est devenu: « ... ce qui causait ma honte devant tout le monde », car il va de soi que la stérilité n'était pas considérée de façon négative, à l'époque, uniquement par les êtres masculins.

Mais il existe également des passages où le problème se pose différemment et où le traducteur risque de passer inconsciemment à côté d'un malentendu possible. Un exemple typique à cet égard est cité par Roger Omanson dans un article récent de la revue *The Bible Translator* (« Translation as Communication », TBT Vol. 47, no 4, *October*1996, p. 407-413; voir p. 409: il s'agit d'une expression de 1 Rois 1.7a, ainsi traduite dans la Bible en français courant: «Joab, fils de Serouia». Habituellement, « fils de » est suivi du nom du père. Mais, dans ce cas, il s'agit de la mère de Joab, comme le montre 2 Sam 17.25 (« Serouia, mère de Joab »). Or, en français rien n'indique au lecteur non averti que « Serouia » n'est pas le nom du père. De plus, Omanson mentionne le fait qu'en d'autres langues le nom d'une personne doit obligatoirement être précédé de l'article masculin ou féminin, et que des traducteurs y ont utilisé par erreur l'article masculin devant Serouia. Pour prévenir ce malentendu, la *Good News Bible* dit explicitement « Joab (dont la mère était Serouia) ».

Pour conclure

Il doit être évident que le traducteur n'a pas à vouloir « corriger » ou « améliorer » les documents bibliques pour les adapter à des manières de penser actuelles. Sa tâche précise consiste à les rendre aussi fidèlement que possible, en respectant leur cadre culturel et en s'efforçant d'écartier des malentendus éventuels, comme ceux que je viens de signaler. C'est au commentateur ou au prédicateur qu'il appartient ensuite de faire ressortir l'actualité de ces textes, en montrant comment ils peuvent inspirer notre conduite ou notre pensée. En ce qui concerne la réhabilitation de la situation sociale de la femme, celle-ci doit s'appuyer non pas sur une correction des textes (leur faisant dire autre chose que ce qu'ils disaient à l'origine), mais sur une compréhension du sens profond de l'Évangile, de l'Esprit du Christ, qui nous enseigne à respecter la personnalité de tout être humain, qu'il soit homme ou femme, enfant ou adulte.

Ettien N. Koffi

Que faut-il faire des suscriptions des Psaumes ?

Ettien N. Koffi est conseiller en traduction de l'ABU pour le Bénin, le Ghana et le Togo ; il réside au Bénin. Cet article est une version revue et étoffée de sa contribution au séminaire sur les psaumes qui a eu lieu en Côte d'Ivoire en 1994.

En parcourant le livre de psaumes on se rend compte que 116 des 150 psaumes sont précédés d'une sorte de titre, que l'on appelle « suscription ». Certaines de ces suscriptions sont brèves, d'autres longues. Certaines sont facilement compréhensibles, d'autres sont aujourd'hui énigmatiques. On les classe généralement en cinq catégories :

- a) auteur présumé du poème,
- b) genre musical,
- c) instrument de musique pour l'accompagnement,
- d) mélodie,
- e) circonstances historiques et culturelles qui ont amené à la composition du poème

Plusieurs de ces éléments peuvent apparaître ensemble dans la suscription d'un même psaume : tel est le cas du Ps 60, qui présente la plus longue suscription de toute la Bible.

La traduction des suscriptions est parfois un véritable casse-tête pour les traducteurs. Le but de cet article est de proposer une approche nouvelle aux traducteurs africains qui se servent des versions françaises comme langue sources intermédiaire. En effet, devant les difficultés, certains ont baissé les bras et ont renoncé à les traduire. D'autres par contre se sont armés de courage, mais leurs traductions sont souvent tellement littérales qu'elles ne veulent plus rien dire dans la langue cible.

1. L'origine des suscriptions

L'origine des suscriptions est discutée. Certains spécialistes comme Weiser (1962 :20-22) pensent qu'elles ne sont pas originales ; elles auraient été ajoutées pendant l'exil. Ce point de vue n'est pas accepté par tous, bien qu'il soit largement répandu. D'autres pensent que les auteurs ont écrit les suscriptions en même temps que les chants. On en cite comme preuve le fait que quelques chats apparaissant en dehors des livres des psaumes présentent aussi une suscription : 2 Sam 22.1 ; Es 38.9. Des documents en langue hourrite, récemment découverts à Ras Shamra, contiennent aussi des suscriptions. Cette découverte a convaincu un bon nombre de savants que les suscriptions pourraient effectivement avoir une origine très ancienne, et même faire partie de la composition originale de certains chants de la Bible. Le fait également que certaines suscriptions soient incompréhensibles milite en faveur d'une origine lointaine. En effet, si des rédacteurs les avaient ajoutées pendant l'exil, elles seraient formulées dans une terminologie musicale compréhensible. Selon nous (Koffi 1995 : 71), l'incompréhensibilité de la plupart des suscriptions viendrait non seulement de leur origine lointaine mais aussi du fait qu'elles pourraient être des termes techniques non hébreux. Les recherches archéologiques ont démontré que les Israélites ont subi l'influence de leurs voisins, Egyptiens, Mésopotamiens, Phéniciens, pendant de nombreux siècles. Cette influence des cultures étrangères s'est étendue à divers domaines de la vie, dont celui de la musique. Les travaux de Matthews (1992 : 930-34) ont permis de constater l'influence de la musique étrangère sur la science musicale israélite. Cet apport culturel externe a conduit à des emprunts de termes techniques. C'est ce qui, selon nous, expliquerait les difficultés que les savants ont à déterminer le sens exact de ces termes musicaux. Les praticiens de la traduction savent qu'il n'est pas facile de traduire les termes musicaux d'une langue dans une autre. Ce phénomène s'observe encore aujourd'hui entre les cultures. L'influence de la musique italienne se fait sentir en français dans les mots d'emprunt tels que **soprano, alto, crescendo, solo, duo, trio, opéra**, etc. L'incompréhensibilité de certaines suscriptions musicales en tête des psaumes s'explique donc d'une part par leur origine lointaine et d'autre part par le fait qu'elles sont très probablement des emprunts d'origine étrangère.

2.1 Les suscriptions d'auteur et de destinataire

Trente-quatre seulement des 150 psaumes sont anonymes. Tous les autres ont des « auteurs » plus ou moins reconnus. La préposition hébraïque *le* qui est préfixée aux noms des auteurs supposés des psaumes est ambiguë. Elle peut aussi bien indiquer l'auteur du psaume que son destinataire, c'est-à-dire celui à qui le poème est dédié ou celui qui est appelé à le chanter. Cependant la plupart des versions rendent cette préposition comme désignant l'auteur.

La plupart des 116 psaumes ayant des suscriptions proposent un nom d'auteur. Ainsi nous apprenons que David est l'auteur présumé de 73 psaumes, dont 14 parlent de sa vie. A en croire 1 Sam 16.18-23, cela n'a rien d'étonnant puisque la tradition biblique nous informe que David était poète avant de monter sur le trône. Le musicien Assaf a composé 12 psaumes : Ps 50 et 73-83. La confrérie des fils de Coré a elle aussi écrit 11 psaumes: Ps 42, 44-49, 84-85, 87-88. Moïse (Ps 90), Salomon (Ps 72), Héman l'Ezrahite (Ps 88), et Etan l'Ezrahite¹ (Ps 89) ont semble-t-il composé chacun un psaume.

2.2 La traduction des suscriptions d'auteur et de destinataire

Certains experts doutent de l'authenticité des suscriptions d'auteurs, surtout de celles attribuées à David. C'est probablement pour cela que la Bible en français courant a choisi de traduire ces suscriptions par « de David » comme le font d'autres versions. A première vue la traduction de ces suscriptions ne devrait pas poser trop de problèmes. Cependant nous avons rencontré certaines difficultés à traduire les cas de suscription où l'hébreu présente deux ou plusieurs prépositions *le*. C'est ce que nous observons par exemple dans les Ps 11, 58-62, 64 ou 68. La pratique courante est de traduire *le* une fois comme indiquant l'auteur, et les autres fois comme indiquant le ou les destinataires. Cela se voit dans les psaumes où en plus de l'auteur on trouve la mention « au chef de chœur ». Cette suscription apparaît dans 55 psaumes. La difficulté majeure, dans la traduction de ces psaumes, réside dans le fait que là où deux ou plusieurs prépositions *le* se trouvent dans la même suscription, on ne sait pas de manière certaine laquelle indique l'auteur et laquelle indique le destinataire. Pour se convaincre de cette difficulté, examinons comment quatre versions françaises bien connues, la Traduction œcuménique de la Bible (TOB), la Bible en français courant (BFC), la Segond révisée (SR), et la Bible du Semeur (Semeur) ont traduit ce genre de suscription. Comparons les différentes traductions de la suscription du Ps 61 :

Hébreu : **lamnaçcéah al-negînat ledawid**

TOB : **Du** chef de chœur, sur l'instrument à cordes **de** David.

SR : **Au** chef de chœur. Sur instrument à cordes. **De** David.

BFC : **Du** répertoire du chef de chorale. Accompagnement sur instruments à cordes. **Du** recueil de David

Semeur : **Au** chef de chœur. Un psaume **de** David à chanter accompagnement d'instruments à cordes.

Faisons abstraction pour le moment des autres éléments de la suscription et concentrons-nous seulement sur l'auteur et le destinataire. Dans le texte hébreu ce psaume a deux prépositions *le* ; la première apparaît sur « chef de chœur » et la seconde sur « David ». Cette préposition est diversement traduite dans les versions françaises. Selon la SR et le Semeur, le compositeur du poème de David, et le destinataire est le chef du chœur. La suscription de la TOB laisse croire que c'est le chef de chœur qui est le compositeur, et que l'instrument sur lequel la psaume a été composé appartenait à David. La BFC adopte une technique toute différente ; elle traduit l'expression hébraïque *ledawid* par « recueil de David ». Cela veut dire que ce chant fait partie d'un recueil mis sous le nom de David, sans que celui-ci en soit nécessairement le compositeur. Toutes ces nuances que nous venons de relever montrent bien que la traduction des suscriptions d'auteur et de destinataire peut être à la fois simple et complexe. La traduction est simple quand il y a une seule préposition *le*, et complexe lorsqu'il y a plusieurs.

Pour les traducteurs africains se servant des versions françaises comme langue source intermédiaire, l'approche de la Bible du Semeur est probablement la plus facile à adapter. La suscription du Ps 61 pourrait donc être rendue dans certaines langues africaines à peu près de la façon suivante² :

1. Selon 1 Chron 16.7, Assaf est un lévite-musicien. Il chanta pour la première fois lorsque le coffre sacré fut ramené à Jérusalem. Les musiciens Héman et Etan apparaissent en 1 Chron 15.19 jouant des cymbales avec Assaf.
2. Ceci est une rétroversion en français de la suscription en *agni*. *L'agni* est une langue de Côte d'Ivoire. Elle est la langue maternelle de l'auteur de cet article.

Le chant que David a écrit et a donné au chef des chanteurs pour qu'il le chante.

3.1 Les suscriptions relatives au genre des psaumes

On trouve au total huit suscriptions relatives au genre des psaumes. Le premier terme hébreu et le plus fréquent est le *mizmôr*. Il apparaît 57 fois et il est souvent traduit dans les versions françaises par « mélodie » ou « hymne ». Ensuite vient *shîr*, mot hébreu traduit habituellement par « chant »; on le trouve en tête des Ps 66, 67, 68 etc. Le mot *tefillâ*, qu'on rencontre dans les Ps 86, 90, 102, 142, etc., veut dire « prière ». Le mot *tehillâ* se rencontre notamment dans le Ps 145; *tehillâ* veut dire « louange ». C'est d'ailleurs lui qui a donné son nom à la collection des psaumes : en hébreu le livre s'appelle *séfêr tehillim*, c'est-à-dire « livre de louanges ». Le sens de l'expression '*al shôshannim*¹ est incertain; elle figure par exemple dans les Ps 45 et 69, où elle est traduite dans la BFC par « accompagnement sur guitares ». Le mot *maskil* désigne un poème didactique; on peut trouver son origine étymologique dans le verbe *sâkal* qui veut dire « être prudent ». « faire attention ». Le terme *miktâm*, dont le sens est inconnu, apparaît dans les suscriptions des Ps 16 et 56-60. Enfin il y a le mot *shiggâyôn* qui ne se trouve qu'en tête du Ps 7; littéralement ce mot signifie « colère ardente » ou « peur paralysante ». Il proviendrait de l'akkadien *shugu* qui veut dire « se lamenter »-

3.2 La traduction des suscriptions du genre

Quelquefois deux ou plusieurs de ces termes figurent en tête d'un même psaume. Tel est le cas par exemple du Ps 66 où *shîr* et *mizmôr* apparaissent simultanément. La possibilité de traduire ces suscriptions dans les langues africaines dépendra en premier lieu des distinctions que celles-ci font entre leurs propres genres musicaux. Si une langue distingue entre plusieurs type de chants, elle pourra recourir à des termes différents dans la traduction. Mais comme les distinctions entre *shîr*, *mizmôr* et d'autres genres sont pratiquement insaisissables, il est difficile de faire des suggestions précises aux traducteurs. Néanmoins la traduction de termes tels que *tefillâ*, *tehillâ*, ou *maskil* ne devrait pas poser de problème. Avec un peu d'imagination on arrivera à traduire *tefillâ* par « chant de prière », *tehillâ* par « chant de louange », et *maskil* par « chant de sagesse ». En ce qui concerne les mots dont le sens est incertain, comme *shôshannim*, *miktâm*, et *shiggâyôn*, nous proposons qu'ils soient purement et simplement translittérés. Leur sens approximatifs devront être donnés dans le glossaire afin de permettre aux lecteurs de savoir ce que ces termes pourraient signifier.

4.1 Les suscriptions relatives aux instruments de musique

La Bible mentionne plusieurs instruments à cordes. Il y en avait de diverses sortes en Israël. Ce qui semblait distinguer un instrument d'un autre était le nombre de cordes. Le mot hébreu '*âsôr* utilisé en Ps 92.4 et 144.9 est souvent traduit par « instrument à dix cordes ». La *shemînît* (Ps 6 et 12) est rendue par « instrument à huit cordes ». Le « luth » (hébreu *kinnôr*) semble avoir été l'instrument à cordes favori des chantres israélites. On le trouve dans plusieurs poèmes, dont notamment Ps 49.5; 71.22; 92.4 et 137.2. La « harpe », *nébèl*, mentionne huit fois dans les Psaumes (par exemple 33.2; 92.4; 150.3) est parfois appelée « guitare ». Les autres instruments mentionnés sont la *nehîlâ* (Ps 5), et la *gittit*; la traduction de *nehîlâ* par « flûte » est approximative. Le mot *gittit* est évidemment une simple translittération de l'hébreu; il apparaît dans les suscriptions des Ps 8, 81 et 84.

4.2 La traduction des noms d'instruments de musique

Normalement la traduction des noms d'instruments à cordes ne devrait pas présenter de difficulté majeure pour de nombreuses langues africaines parce qu'on pourrait leur trouver des termes correspondants. Si la culture cible utilise des instruments à cordes, on recourra volontiers aux noms de ces instruments. Si au contraire les instruments à cordes sont inconnus de la musique traditionnelle de la langue cible, le traducteur pourrait les rendre collectivement en empruntant au français le mot « guitare ». Il n'aura qu'à spécifier le nombre de cordes que chaque instrument possède. Dans les zones de savane en Afrique occidentale on pourrait même traduire ces instruments par *cora* (sorte de « guitare ») au lieu d'emprunter le mot « guitare » en français. Pour les instruments comme la *gittit* et la *nehîlâ*, encore inconnus ou mal connus des exégètes, le traducteur pourrait recourir à la translittération tout en prenant soin de préciser leur sens probable dans le glossaire. Ou alors, pour la traduction de la *gittit*, le traducteur en langue africaine pourrait s'inspirer de la BFC, où elle a été rendue par « harpe de Gath ».

1. Il n'y pas de consensus parmi les experts sur ce mot. Certains le considèrent comme un genre musical. D'autres y voient un instrument.

5.1 Les suscriptions relatives à la mélodie

Initialement ces suscriptions avaient pour but de donner des informations précises sur la façon de chanter certaines psaumes. Malheureusement plus personne de nos jours ne peut dire avec certitude les fonctions musicales que ces suscriptions étaient censées remplir. Néanmoins, en se basant sur le sens étymologique des mots, les chercheurs sont parvenus à proposer certaines traductions. On pourrait regrouper ces mélodies sous trois grands thèmes : la tristesse, la confiance, et la gaieté.¹

Les mélodies de tristesse sont celles traduites généralement dans les versions françaises par « sur le mode mélancolique ». Il s'agit des Ps 53 et 88. Le mot hébreu est *mâhalat*, qui signifie « maladie », « souffrance ». En tête du Ps 88, *mâhalat* est suivi de l'expression *le'annôt* qui signifie « humilié » ou « affligé ».

Les mélodies devant être chantées avec enthousiasme sont celles où l'hébreu *'al- tashéhét* est rendu par « ne laisse pas détruire » (Ps 57-59 et 75) ; il en va de même pour « meurs pour le fils » (hébreu *'almoût labbén*, Ps 9). Les psaumes ayant ces suscriptions, dit-on, font l'éloge de la confiance.

Les psaumes ayant la suscription « sur les lis » (Ps 45, 69, etc.) pourraient être des chants d'amour. Le fait que le mot traduit par « lis » apparaisse en Cant 2.1 semble donner du poids à cette interprétation. Enfin, il y a des mélodies telles que « l'air de la Colombe sur les grands arbres du lointain », Ps 56, et « l'air de la Biche de l'aurore », Ps 22, dont la signification échappe aux experts.

En plus des indications qu'on rencontre au début de nombreux psaumes, les compositeurs en donnent deux autres qui n'apparaissent qu'à l'intérieur d'un texte. Il s'agit des mots *sèlâ* et *higgayôn*. Certains postulent que le mot *sèlâ*, qui se rencontre 70 fois dans 39 psaumes et 3 fois en Hab 3, indique qu'il faudra une note haute, une sorte de crescendo aux endroits indiqués. C'est en rapprochant le mot *sèlâ* du verbe hébreu *sâlâ* (« soulever », « empiler ») que l'on obtient cette interprétation. Mais bien d'autres savants pensent que *sèlâ* marque l'emplacement d'un interlude musical. Ceux qui sont de cette opinion le rapprochent du verbe *shâlâ* qui veut dire « être calme » ; d'où la traduction par « pause » dans certaines versions françaises. Quant au mot *higgayôn* qui apparaît dans les Ps 9.17 et 92.4, certains suggèrent de le traduire par « musique retentissante », alors que la TOB le rend par « sourdine » (Ps 9).

5.2 La traduction des suscriptions de mélodie

Le sens de la plupart de ces indications de mélodie est incertain; il est loin de faire l'unanimité parmi les chercheurs. Cela nous met en garde : la traduction des suscriptions de mélodie est presque impossible. Quelle que soit la position que l'on adopte, on risque de se tromper. Pour ne pas omettre ces suscriptions, nous suggérons que « sur le mode mélancolique », « ne laisse pas détruire » et « sur les lis » soient traduits respectivement par « on le chante comme quand on est malade/triste », « on le chante comme quand on a confiance en Dieu » et « on le chante quand on aime une fille/un homme ». Quant à *sèlâ*, on pourrait le traduire par « silence ». On pourrait aussi rendre *higgayôn* par « on chante fort ». En ce qui concerne « l'air de la Colombe sur les grands arbres du lointain » et « l'air de la Biche de l'aurore », on pourrait prendre le risque de les traduire littéralement. Quelle que soit la solution que l'on choisit, il est bon de signaler dans le glossaire ou en note les autres interprétations possibles de l'expression.

6.1 Les suscriptions culturelles et historiques

Certaines suscriptions indiquent au lecteur à quelle occasion le psaume doit être chanté. Ainsi nous apprenons que le Ps 92 se chantait lors du sabbat, que les Ps 120-134 sont des chants de pèlerinages, et que le Ps 100 est un hymne d'action de grâce. D'autres suscriptions donnent les circonstances historiques qui ont amené à leur composition. Le Ps 30 a probablement été composé pour la dédicace du temple. Au total 14 psaumes sont des poèmes qui ont directement trait à la vie de David.

6.2 La traduction des suscriptions culturelles et historiques

Ici nous n'envisageons aucune difficulté particulière. Les textes de ces suscriptions ne sont pas difficiles à comprendre. Il n'y a aucun mot technique dont le sens soit obscur.

1. Le sens de presque toutes les suscriptions relatives à la mélodie est incertain. Très souvent les savants obtiennent ces sens en changeant la vocalisation de l'hébreu.

Conclusion

La traduction des suscriptions varie énormément selon les versions et selon les intentions du comité de traduction. Dans la *New English Bible* par exemple, elles ne sont pas du tout traduites. Dans la *Good News Bible* et dans *Dios Habla Hoy* elles sont mises en note. Que faut-il donc faire des suscriptions dans les traductions en langues africaines ? Etant donné qu'elles sont reconnues par l'Eglise chrétienne comme faisant partie intégrante de l'Ecriture Sainte, il n'est pas judicieux de les omettre sous quelque prétexte que ce soit. Nous ne partageons pas non plus l'avis de ceux qui les mettent en notes au lieu de les conserver au début des psaumes, là où les avaient placées ceux qui nous ont laissé le texte hébreu. Il est vrai que la traduction des suscriptions est souvent hasardeuse. Mais nous espérons qu'avec les suggestions faites ici, les traducteurs africains pourront désormais rendre les suscriptions de façon plus idiomatique dans leur langue.

Bibliographie

Koffi, Etienne N. 1995. *Language and Society in Biblical Times*.
San Francisco : International Scholars Publications.

Matthews, Victor H. 1992. "Music and Musical Instruments".
In The Anchor Bible Dictionary, Vol 4, p. 930-934.
New York : Doubleday.

Weiser, Artur. 1962. *The Psalms*. Transl. from the German by H. Hartwell.
Londres : S.C.M. Press.

Le comité de rédaction n'est pas engagé par le contenu des articles publiés, chaque auteur étant responsable des opinions qu'il exprime.

René Péter-Contesse

Dieu est-il jaloux ?

Combien de croyants n'ont-ils pas été surpris, voire choqués, par ce qualificatif que la plupart des traductions françaises de la Bible appliquent à Dieu, à huit reprises au moins dans l'AT (Ex 20.5; 34.14 [2x]; Deut 4.24; 5.9; 6.15; Jos 24.19; Nah 1.2) ? Combien de non-croyants n'ont-ils pas été confortés dans leur refus de croire, à cause de ce même qualificatif ? Combien de commentateurs des textes bibliques et de prédicateurs ne se sont-ils pas trituré les méninges pour essayer d'expliquer (en fait de « justifier »?) ce qualificatif qui les mettait mal à l'aise ?

Et si tout simplement il y avait là un problème de traduction ?

Inventaire

Procédons pour commencer de manière empirique. J'ai consulté une douzaine de versions françaises de la Bible, en usage plus ou moins fréquent dans le courant du XX^e siècle : Ostervald, Segond, Version synodale, Bible du Rabbinate français (BRF), Bible du Centenaire, Bible de Jérusalem (BJ), Bible de Maredsous, Bible de la Pléiade (BPI), Osty, Traduction œcuménique de la Bible (TOB), Segond révisée (SR) et Chouraqui. Avec une quasi-unanimité, elles parlent du « Dieu jaloux »¹. Cependant quelques-unes de ces traductions sont accompagnées de notes ou, en fin de volume, d'un glossaire expliquant un certain nombre de mots ou d'expressions clés. Or, avec presque autant d'unanimité, on nous y explique que « jaloux » ou « jalousie » ne doivent pas être compris au sens habituel de « jaloux » et « jalousie ».

BJ, à Deut 4.24 : « Cette " jalousie " est l'excès même de l'amour » ;

BPI, à Ex 20.5 : « Iahvé est un Dieu jaloux et exclusif » ;

à Ex 34.14 : « Iahvé est " jaloux ", il ne supporte pas de rival » ;

Osty, à Ex 20.5 : « " jaloux ", c'est-à-dire exclusif, ne tolérant le culte d'aucune autre divinité, et exigeant de ses fidèles la soumission entière à ses ordres » ;

1. En Deut 4.24 et 6.15, la BRF parle d'une « divinité jalouse », ce qui revient au même. Seul Chouraqui, selon un principe bien ancré chez lui, traduit de manière étymologique « El (= Dieu) ardent », ce qui n'est guère éclairant.

TOB, à Ex 34.14 : « Dire que Dieu est *jaloux*, c'est affirmer que son amour ne tolère pas de rivaux ; il n'est pas jaloux des hommes, mais jaloux d'autres dieux qu'on voudrait lui associer » ;

SR, article du Glossaire : « Le mot hébreu traduit par *zèle* ou *jalousie* dans l'AT exprime la passion qui fait rougir le visage et s'applique à l'homme qui éprouve un intense sentiment d'amour, de zèle, d'enthousiasme; il ne peut accepter que l'objet de sa passion soit partagé par un autre, d'où le sens de *jalousie*. A l'origine de la *jalousie* de l'Eternel se trouve son amour pour Israël... ».

Il est frappant de constater que, souvent, les mots « jaloux » et « jalousie » sont mis en italique ou placés entre guillemets, ce qui souligne bien que les traducteurs sont eux-mêmes peu satisfaits de cette manière de rendre la racine hébraïque.

On trouve généralement des explications analogues dans les commentaires des livres bibliques. En se limitant volontairement à quelques commentaires en français, on trouve par exemple :

Auzou¹ : « Je suis un Dieu jaloux », dit Yahvé [...]. Expression passionnelle ! passion de Dieu pour l'homme, amour dans toute sa force et son intransigeance. »

Buis-Leclercq² : « Aspect de la sainteté divine [...], la jalousie rappelle que l'Alliance est une relation d'amour, amour qui se veut exclusif. S'il est bafoué, cet amour se change en jalousie et son dynamisme se retourne contre l'aimé infidèle. »

Michaeli³ : « ...profonde passion, ... forte émotion. On pourrait traduire ce mot *zèle*, mais qui est trop faible en français ; ce serait plutôt l'amour passionné, exclusif, la passion ardente pour quelqu'un, et l'impossibilité de partager cette passion avec d'autres. »

Pirot-Clamer⁴ : « Yahweh rappelle qu'il est le Dieu d'Israël, le seul, un Dieu jaloux, c.-à-d. ne tolérant le culte d'aucune autre prétendue divinité [...] le Dieu d'Israël ne souffre aucun rival, ni même aucune image divine, car il est un Dieu jaloux à qui seul sont dus adoration et service de son peuple. » « ...il est " un Dieu jaloux " qui ne tolérera pas que l'honneur dû à lui seul aille à des divinités étrangères. »

Ramseyer⁵ : « ... un Dieu jaloux ! Pour nous, la jalousie est un vilain défaut, signe d'infériorité et de faiblesse, Pour Dieu, elle est l'expression de sa souveraineté absolue. [...] Il est jaloux pour nous, pour ses créatures, par amour pour nous ; car il nous veut rendre participants de sa gloire, il nous veut tout à lui, il ne peut souffrir de nous voir partagés. »

Soggin⁶ : « ... la jalousie de YHWH [...] : de tout temps existe le danger que le peuple, bien qu'il ait accepté YHWH, ne prenne pas au sérieux son exclusivité. »

Seul fait exception le commentaire de Keller sur Nahoum⁷ : l'auteur parle d' « un Dieu qui défend son droit », et évite totalement la terminologie de la « jalousie ».

Mentionnons enfin, pour conclure ce paragraphe, ces lignes tirées d'un commentaire d'édification publié dans une liste de lectures bibliques quotidiennes, à propos de Nah 1.2 : « Les vv. 2-8 ont la forme poétique d'un psaume, qui présente Dieu dans sa jalousie, trait de caractère que nous n'aimons pas beaucoup appliquer au Père de Jésus-Christ. Pourtant il est important de se rappeler que, dans l'Ancien Testament, la jalousie de Dieu est directement liée à la grandeur de son amour ; au choix gratuit de son amour doit répondre un amour exclusif. »

Qu'est-ce que la jalousie ?

Le malaise des traducteurs, des commentateurs et des prédicateurs vient bien sûr de ce que les mots français « jaloux/jalousie » ont une forte connotation négative, de sorte qu'il est difficile de les appliquer à Dieu sans donner l'impression d'un contresens et d'une incompatibilité.

1. G. Auzou, *De la servitude au service*, 2^e éd., Paris, Ed. de l'Orante, 1964 (Connaissance de la Bible) ; p. 294.

2. P. Buis et J. Leclercq, *Le Deutéronome*, Paris, Gabalda, 1963 (Sources bibliques) ; p. 59

3. F. Michaeli, *Le livre de l'Exode*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1974 (Commentaire de l'AT, II) ; p. 178.

4. *La sainte Bible*, publ. sous la dir. de L. Pirot & A. Clamer, Paris, Letouzey & Ané, 1946-1964. T. I/2, p. 177 ; t. II, p. 543.

5. J.-Ph. Ramseyer, « Tu ne te feras point d'image taillée » in *L'Ordre de Dieu, la vie chrétienne selon le décalogue*, 2^e éd., Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1946 (L'Actualité protestante) ; p. 23-24.

6. J.A. Soggin, *Le livre de Josué*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1970 (Commentaire de l'AT, Va) ; p. 174.

7. R. Vuilleumier, *Michée* ; C.A. Keller, *Nahoum, Habacuc, Sophonie*, 2^e éd., Genève, Labor et Fides, 1990 (Commentaire de l'AT, XIb) ; p. 109s.

Voici ce que dit l'article « jalousie » du dictionnaire *Le Petit Robert*¹ :

« 1^o Vx. Attachement vif et ombrageux. 2^o Mod. Sentiment mauvais qu'on éprouve en voyant un autre jouir d'un avantage qu'on ne possède pas ou qu'on désirerait posséder exclusivement [...]. 3^o Sentiment douloureux que font naître, chez celui qui l'éprouve, les exigences d'un amour inquiet, le désir de possession exclusive de la personne aimée, la crainte, le soupçon ou la certitude de son infidélité [...]. »

Dans la pensée populaire, la jalousie est toujours présentée comme un « vilain défaut » (voir ci-dessus la citation de Ramseyer, dans *L'Ordre de Dieu*). Il n'est donc guère étonnant que l'emploi de « jaloux/jalousie » pour qualifier le comportement de Dieu crée régulièrement un sentiment d'insatisfaction, tant chez les auteurs que chez les lecteurs.

La racine hébraïque

Dans une solide étude de 160 pages, intitulée *Je suis un Dieu jaloux*, B. Renaud a analysé ce thème biblique avec minutie⁴. Je lui dois bien des informations qui suivent, même si je ne renvoie pas à chaque fois à telle ou telle page de son ouvrage.

La racine hébraïque *qn'* se rencontre sous trois formes différentes, une forme verbale (*qinné'/hiqni'*), une forme nominale (*qin'a*) et une forme adjectivale (*qanna'/qanno'*). Elle s'emploie pour qualifier des relations interpersonnelles, de trois types : 1^o entre humains et humains ; 2^o entre humains et Dieu ; 3^o entre Dieu et humains.

1^o C'est dans ce domaine que la relation psychologique de « jalousie » définie par le « Petit Robert » s'exprime le plus clairement. On trouve soit le verbe, soit le substantif (mais jamais l'adjectif) pour désigner cette « jalousie/envie » d'une personne à l'égard d'une autre : les Philistins sont jaloux des richesses d'Isaac (Gen 26.14), Rachel est jalouse de sa sœur Léa qui a des enfants (Gen 30.1), Joseph est l'objet de la jalousie de ses frères (à cause de sa tunique ? à cause de la partialité de Jacob ? Gen 37.11), Datan et Abiram sont jaloux de Moïse et Aaron (à cause de leur autorité Ps 106.16) ; les Psaumes (73.3), Job (5.2) et les Proverbes (3.31 ; 23.17 ; 24.1,19) mettent en garde contre la jalousie/envie à l'égard des succès des impies, des violents, des pécheurs et des méchants.

2^o Lorsque la *qin'a* décrit l'attitude d'un humain à l'égard de Dieu, il n'est plus question de jalousie au sens français du terme ; les contextes montrent qu'il s'agit du zèle passionné d'un adorateur fidèle de Dieu, choqué par l'attitude de désobéissance d'autres humains qui ne respectent pas l'autorité de Dieu. Ici encore, on trouve soit le verbe, soit le substantif (mais jamais l'adjectif) : en Nomb 25, le prêtre Pinhas, emporté par son amour sans faille pour le Seigneur, met à mort un Israélite qui s'est laissé entraîner par une Moabite dans le culte des faux dieux (voir spécialement les v. 11-13) ; en 1 Rois 19, c'est le prophète Elie qui, malgré son attachement indéfectible à Dieu, est découragé par l'infidélité constante des Israélites (voir spécialement les v. 10 et 14) ; en 2 Rois 10.16, Jéhu affiche un zèle ardent pour Dieu en exterminant la famille d'Achab, le roi impie ; dans deux Psaumes, c'est de ce même zèle que le croyant est animé (69.10 : « le zèle pour ta maison m'a dévoré » ; 119.39 : « mon zèle m'a consumé »). On peut rapprocher de ce deuxième type de relation le cas de 2 Sam 21.2, où il est question du « zèle (de Saül) pour les fils d'Israël et de Juda » (c'est-à-dire pour le peuple de Dieu).

3^o Le troisième type de relation est celui où Dieu est le sujet de la *qin'a*. Dans ce cas-là, on ne peut imaginer quelque analogie avec la « jalousie » que si la *qin'a* divine a pour objet les faux dieux ; toutefois cette analogie n'est que superficielle, car il s'agit bien plutôt de l'attitude de Dieu qui ne peut pas accepter d'avoir des « rivaux » (Deut 32.16,21 ; verbe). Si la *qin'a* divine a pour objet les humains (verbe ou substantif), c'est dans un sens assez semblable que Dieu exige l'exclusivité de l'adoration de ses fidèles ; sa *qin'a* est ainsi soit son propre amour ardent envers ceux qui lui obéissent, amour qui le conduit à les protéger contre les menaces des ennemis (voir 2 Rois 19.31 = Es 37.32 ; Es 9.6 ; 26.11 ; 42.13 ; Ezék 36.6 ; Joël 2.18 ; Zach 1.14 ; 8.2), soit sa colère ardente à l'égard des Israélites infidèles, qui sont alors livrés à la domination de leurs ennemis (voir 1 Rois 14.22 ; Ezék 5.13 ; 16.38,42 ; 23.25 ; 38.19 ; Soph 1.18 ; 3.8 ; Ps 78.58 ; 79.5).

L'adjectif *qanna'/qanno'*⁵ s'emploie, lui, exclusivement comme qualificatif de Dieu, ce qui le fait entrer dans le troisième type de relation, entre Dieu et les humains. Sa particularité est d'être une affirmation générale, qui n'est jamais accompagnée d'une précision sur le destinataire de la *qin'a* (Israélites fidèles ou infidèles, ou autres peuples).

1. P. Robert, *Le Petit Robert I*, Paris, Le Robert, 1991, p. 1040.
2. Paris, Ed du Cerf, 1963 (Lectio divina, 36).
3. Il s'agit de deux variantes orthographiques.

Cette analyse du vocabulaire hébreu de la *qin'a*, dans les divers contextes où il est employé, permet de constater que le vocabulaire français de la « jalousie » n'est légitime que dans le cas d'une relation d'un humain avec un humain, mais jamais quand Dieu est concerné en tant que sujet ou objet de la *qin'a*. C'est un abus de langage que de parler de la « jalousie » à l'égard de Dieu ou de la part de Dieu.

Le secours de la linguistique

Pourquoi donc de si nombreux traducteurs persistent-ils à rendre la racine *qn'* plus ou moins systématiquement par des mots français de la famille de « jaloux » ? C'est simplement faute de connaissances suffisantes en linguistique, la science qui étudie comment fonctionnent les langues. L'idée est encore bien ancrée dans l'esprit de beaucoup de gens, qu'à *un mot* d'une langue doit correspondre *un mot* dans une autre langue, et également qu'à *une famille de mots* dans une langue doit correspondre *une famille de mots* dans l'autre langue. Or si ce peut être plus ou moins le cas entre deux langues sœurs (français et italien par exemple), cela est nettement moins fréquent entre l'hébreu et le français, qui appartiennent à deux groupes fort différents : langue sémitique - langue indo-européenne.

Voyons à titre d'exemple le cas du mot français « argent », qui désigne soit un métal (symbole chimique Ag; en allemand *Silber*, en anglais *silver*), soit de l'argent monnayé (papier ou métaux autres que l'Ag ; en allemand *Geld*, en anglais *money*). Quand j'emploie le mot « argent » dans une phrase française, il a automatiquement *un seul* des deux sens : « je n'ai pas d'"argent" (monnayé) sur moi, bien que je porte un bracelet en "argent (Ag) ». Celui qui doit traduire cette phrase en allemand ou en anglais devra impérativement utiliser *Geld/money* la première fois, et *Silber/silver* la deuxième fois. Il ne peut pas, sous prétexte que le mot français est unique, le traduire les deux fois par *Silber/silver*, et dire en note que, dans le premier cas, il faut en faire comprendre *Geld/money* !¹

Si l'on examine d'autres mots de la famille « argent », on constate que la plupart des dérivés ne comportent pas les deux sens possibles du mot simple : **argenterie** (= ustensile en Ag), **argentifère** (= qui contient de l'Ag), **argenté** (= recouvert d'une couche d'Ag ou qui a la couleur de l'Ag) ne peuvent concerner l'argent monnayé ; à l'inverse **argentier** (= responsable des finances) et **désargenté** (= limité dans ses moyens financiers) ne peuvent guère concerner l'Ag². Si donc un mot d'une famille peut avoir plusieurs sens ou nuances, il n'en découle pas automatiquement que les autres mots de cette famille comportent également les divers sens ou nuances. Le fait que la *qin'a* hébraïque puisse signifier « jalousie » dans certains cas, sous sa forme verbale ou sous sa forme nominale, n'implique pas forcément que le dérivé adjectival *qanna'/qanno'* doive avoir lui aussi le sens de « jaloux ».

Le sens de *qanna'/qanno'*

Les notes et commentaires cités plus haut (premier paragraphe) nous indiquaient déjà de manière relativement claire le sens de cet adjectif hébreu. B. Renaud, dans son étude détaillée de la racine hébraïque, mentionne à de nombreuses reprises des significations analogues ; mais, entraîné par l'habitude (un mot hébreu = un mot français), il se croit obligé, dans sa conclusion, de choisir et de proposer *une* traduction passe-partout, soit « zèle », soit « jalousie », et il opte pour « jalousie » ; d'où le titre de son ouvrage « Je suis un Dieu jaloux ». Ce faisant, il contredit toute son analyse, où il avait fort bien montré que les composants principaux de la racine *qn'* sont les idées d'exclusivité, d'exigence, de passion.

La Bible en français courant (BFC), sur des bases linguistiques solides, ose contester le principe « un mot hébreu = un mot français »³, et s'efforce donc, pour traduire, de mieux tenir compte des contextes dans lesquels les mots apparaissent. Elle utilise donc des tournures diverses pour rendre les mots de la famille de *qn'* ; les emplois les plus fréquents sont, dans l'ordre décroissant : jaloux/jalousie (15x), aimer/amour (10x), exiger [d'être le seul Dieu] (10x), colère/courroux/indignation (9x), envie/envier/envieux (6x), passion/attachement exclusif/ardeur (6x), [divers] (17x).

1. L'évolution de sens entre « argent » métal et « argent » monnayé s'explique aisément en français, mais il n'y a pas eu d'évolution analogue pour le mot *Silber* en allemand ou le mot *silver* en anglais.
2. Quant à un son « argentin », il n'a évidemment aucune composante financière, et il peut parfaitement être produit par une clochette qui ne comporte aucune parcelle d'Ag !

3. Que d'ailleurs aucun traducteur n'a jamais réellement réussi à appliquer de manière systématique.

Mais en ce qui concerne l'adjectif *qanna'/qanno'*, qui apparaît dans des contextes toujours semblables, et presque toujours dans des formules stéréotypées, il était souhaitable, et possible, de limiter la variété des traductions. Les traducteurs ont opté pour la tournure de base « j'exige d'être ton/votre seul Dieu », qui a passé dans six des sept emplois de *'el qanna'/qanno'*. En Ex 34.14, où *qanna'*, est employé deux fois (littéralement : « Le Seigneur, son nom est *qanna'*, il est un Dieu *qanna'* »), la traduction est « moi, le Seigneur, je m'appelle "l'Exigeant", et j'exige d'être votre seul Dieu » ; en Nah 1.2, la traduction est « Le Seigneur est un Dieu exigeant », car la suite du texte développe ce que signifie concrètement ce qualificatif.

Signalons encore, avant de conclure, l'essai très intéressant de la « Bible du Semeur »¹. L'expression *'el qanna'/qanno'* y a été rendue six fois par « un Dieu qui ne tolère aucun rival » ; en Ex 34.14, la phrase se termine par « car le nom de l'Eternel, c'est le "Jaloux" : un Dieu qui ne tolère aucun rival » ; en Nah 1.2, on trouve « un Dieu qui ne tolère pas le mal ». Même si la formulation n'est pas la même que dans la BFC, l'influence de ce type de traduction à équivalence fonctionnelle est manifeste². Je dois cependant dire que je ne suis pas totalement d'accord avec le résultat. La première réserve que je formule à l'égard de la tournure « un Dieu qui ne tolère aucun rival », c'est que l'affirmation générale et absolue de l'hébreu « je suis un Dieu *qanna'/qanno'* » est rendue par une expression faisant intervenir une tierce personne, à savoir « le rival », qui n'est justement pas mentionné en hébreu ; ma seconde réserve porte sur l'emploi de « Jaloux » dans le texte d'Ex 34.14, et de « jalousie » dans la note d'Ex 20.5³, ce qui constitue un double retour en arrière par rapport à un effort sérieux pour communiquer le sens du texte original.

Conclusion

Il n'est pas possible, au terme de cette étude de vocabulaire, de proposer « la traduction modèle » (ni même «diverses bonnes traductions») de la racine hébraïque *qn'* ; le risque serait trop grand que des traducteurs se bornent à imiter ce qui est proposé, contredisant ainsi à la base de l'équivalence fonctionnelle. Or ce qui est applicable en français ne l'est pas forcément dans une langue africaine ou une autre.

Je ne peux que conseiller aux traducteurs de procéder à une analyse attentive du vocabulaire de leur propre langue, pour voir comment on y exprime les rapports psychologiques de cet ordre, respectivement

- a) entre un humain et un autre humain (ou d'autres humains)
- b) entre un humain et une divinité (ou des divinités)
- c) entre une divinité et une autre divinité (ou d'autres divinités)
- d) entre une divinité et un humain (ou des humains)

Il est possible que des mots d'une même racine conviennent dans ces différents cas (comme en hébreu) ; il sera alors admissible de suivre dans une certaine mesure le modèle d'une traduction à correspondance formelle. Mais il est bien plus probable qu'il faille, comme en français, distinguer les notions de « jalousie » ou d'«envie» de celle de « passion », d'« exclusivité » ou d' « exigence » ; une différenciation du vocabulaire dans la langue réceptrice s'imposera alors, en fonction des usages naturels.⁴

1. *La Bible du Semeur, traduite en français d'après les textes originaux hébreu et grec, avec introductions, notes et lexique*, Méry-sur-Oise, Ed. Sator, 1992. Cette version, comme s'en explique le responsable dans l'introduction, n'est pas à proprement parler une nouvelle traduction française de la Bible, même si ses auteurs se sont constamment référés aux textes originaux ; ils ont plutôt cherché à utiliser ce qui, dans les traductions antérieures, leur paraissait le plus apte à rendre la pensée des auteurs bibliques. On constate que les formulations de la BFC ont fréquemment influencé les tournures retenues dans cette Bible.
2. Voir « *I tolerate no rival* », traduction de la *Good News Bible*, équivalent anglais de la BFC.
3. « La jalousie est une marque de l'amour divin. Dieu demande qu'un culte exclusif lui soit rendu. » Ainsi la traduction qui cherche à rendre correctement le sens de l'original est expliquée par un terme (« jalousie ») qui ne pourra que dérouter le lecteur en le conduisant sur une fausse piste de compréhension.
4. Au moment où le présent texte est sur le point de partir chez l'éditeur des CTB, je reçois le n° 2 de TBT 48/1997, dans lequel figure la première partie de l'article de Car D. Gross « " Jealous " in the Old Testament ». Malgré des approches quelque peu différentes du sujet, (approfondissement de l'aspect psychologique de la « jalousie » par C. D. Gross ; champ d'investigation plus restreint dans mon optique), les résultats de nos analyses respectives coïncident dans une large mesure.

Kees F. de Blois

L'équivalence fonctionnelle a la fin du XXe siècle

Les tendances actuelles dans l'application des principes d'équivalence fonctionnelle en diverses parties du monde

Kees de Blois est conseiller en traduction de l'Alliance biblique universelle, résidant aux Pays-Bas. - Article traduit de l'anglais par J. -Cl. Margot.

Introduction

En 1969, Eugene A. Nida et Charles R. Taber ont publié un ouvrage consacré aux divers aspects de la traduction biblique, *The Theory and Practice of Translation* (version française: Taber et Nida, *La Traduction: théorie et méthode*, 1971). Les auteurs de ce livre se sont inspirés à la fois des données de la linguistique moderne et de leur vaste expérience de conseillers en traduction. Ils ont défini une théorie et une pratique de la traduction qualifiée dès lors de «traduction à équivalence dynamique». Leur méthode, avec le cadre théorique qui la fondait, a exercé une grande influence sur le travail de centaines de comités de traduction dans le monde entier. De plus, elle a suscité des réactions - positives et négatives - et des controverses parmi les spécialistes, qu'ils soient biblistes ou linguistes.

Il va de soi que cet ouvrage n'était pas destiné à être la publication définitive sur le sujet. La recherche s'est poursuivie dans le domaine de la sociolinguistique et de la sémiotique, ce qui a permis par la suite d'adapter et de préciser la théorie. Par ailleurs, la linguistique textuelle a exercé une influence sur les sciences bibliques.

Dans les paragraphes 1 et 2, je relèverai certains éléments nouveaux dans l'étude des divers aspects de la théorie de l'équivalence dynamique. Dans le paragraphe 3, j'évoquerai les réactions à cette méthode à partir de situations et de contextes divers. Enfin, dans le paragraphe 4, je présenterai quelques-uns des principes de base d'une nouvelle traduction interconfessionnelle de la Bible en néerlandais, entreprise à l'initiative de la Société biblique néerlandaise et en accord avec les Eglises.

1. Les principales caractéristiques de l'équivalence dynamique

Pour rendre pleinement justice aux auteurs de *La Traduction: théorie et méthode*, je me propose de caractériser leur conception de la traduction en citant leur ouvrage.

Taber et Nida définissent leur méthode en fonction du système suivant de priorités:

- « 1. La cohérence textuelle a priorité sur la concordance mot pour mot;
2. l'équivalence dynamique a priorité sur la correspondance formelle;
3. l'audition d'un texte a priorité sur la lecture silencieuse ;
4. les formes linguistiques couramment employées et admises par les lecteurs auxquels la traduction est destinée ont la priorité sur les formes traditionnellement plus prestigieuses » (1971 : 13).

Il est frappant de constater que l'équivalence dynamique n'y est présentée que comme l'une des priorités caractérisant une traduction moderne et scientifique, en opposition à l'équivalence formelle! Cependant, avec le temps, l'expression « équivalence dynamique » est devenue la « marque » distinctive des traductions effectuées sur la base des quatre priorités, en opposition à d'autres traductions. Taber et Nida donnent la définition suivante de l'équivalence dynamique:

« Qualité d'une traduction dans laquelle le message du texte original a été transféré dans la langue réceptrice de telle manière que la réaction du récepteur est essentiellement la même que celle des récepteurs du texte original » (1971 : 173). Mais, précisent les auteurs, « la réaction des récepteurs [ne] se ramène [pas] uniquement à la compréhension intellectuelle de l'information véhiculée par le message. En effet, la communication ne porte pas

seulement sur la fonction informative, mais aussi sur les fonctions expressive et impérative, en particulier lorsqu'il s'agit du message biblique » (p. 21).

Un ancien collègue de Taber et Nida dans le domaine de la traduction, William A. Smalley, a développé ultérieurement la notion d'équivalence dynamique dans un livre intitulé *Translation as Mission* (1991):

« Dans une traduction à équivalence dynamique, le sens et l'impact ressentis par le récepteur (lecteur ou auditeur de la traduction) devraient être aussi proches que possible du sens et de l'impact que le message comportait pour les récepteurs originaux. Ce principe, comme tout autre, a ses limites et demande à être adapté. Ainsi, lorsque des paroles de Jésus ou de Paul suscitent la colère de leurs adversaires, la traduction ne doit pas viser à susciter la colère des lecteurs modernes. Ceux-ci doivent bien plutôt comprendre, à la lumière de la traduction, la raison d'une telle colère. Il en irait de même s'il était prouvé que l'une des lettres de Paul a provoqué la colère de l'Eglise de Corinthe » (p. 199).

Smalley montre ensuite que la définition de l'équivalence dynamique soulève deux sortes de problèmes:

« Il n'est pas facile en outre de déterminer qui sont les "récepteurs originaux", alors qu'il y a diverses couches de traditions orales et écrites. Nous ne pouvons que présupposer, à l'aide de l'exégèse, ce que l'impact a pu être sur les lecteurs potentiels à l'époque où le livre a été écrit ou édité, en gros sous sa forme actuelle, ou à l'époque où il est devenu une partie du canon des Saintes Ecritures » (ibid.).

Bien que ces considérations de Smalley soient valables, il n'en reste pas moins difficile de comprendre comment l'impact sur le milieu visé peut être défini et évalué. Bien entendu, nous savons que le message doit avoir été compris, assimilé et mis en pratique, puisqu'il a été à l'origine de l'édification et du développement de l'Eglise chrétienne. Il est également évident que des traductions fondées sur les principes de l'équivalence dynamique ont joué un rôle effectif dans des efforts d'évangélisation partout sur la terre ; de plus, elles ont eu une influence certaine sur de nombreux fidèles de l'Eglise, qui n'avaient connu la Bible qu'au travers des versions traditionnelles, en leur permettant de saisir plus profondément son message.

Comme Smalley l'a aussi montré, équivalence dynamique et correspondance formelle se situent aux deux extrémités d'une ligne continue, sur laquelle beaucoup d'autres types de traductions occupent des positions intermédiaires. Et le risque de distorsion par rapport à l'original existe dans n'importe quelle traduction, que ce soit au niveau de la forme ou de la structure du texte, ou à celui de la signification et de la communication du message.

2. De l'équivalence dynamique à l'équivalence fonctionnelle

L'expression « équivalence dynamique » n'était probablement pas la plus adéquate et la plus utile pour suggérer le caractère spécifique de la théorie de la traduction. Dans leur ouvrage *From One Language To Another*, J. de Waard et E.A. Nida l'ont remarqué que cette expression « a malheureusement souvent été comprise comme se référant à tout ce qui pouvait avoir un impact spécial ou une attraction particulière pour les récepteurs » (1986: vii-viii [Préface]). C'est en pensant à ce malentendu que ces deux auteurs ont préféré utiliser l'expression « équivalence fonctionnelle », cri précisant qu'elle « n'est pas destinée à suggérer une réalité essentiellement différente de ce que l'on entendait précédemment par "équivalence dynamique". » Mais, pour eux, cette expression est plus appropriée, « particulièrement parce que le double fondement d'une traduction efficace y semble mieux évoqué dans une perspective sociosémiotique et sociolinguistique, où l'accent est mis sur la fonction » (p. 36).

Il a paru évident à ces deux auteurs que dans l'application de la théorie - et peut-être déjà dans sa présentation première - les questions de forme et de sens ont été par trop simplifiées ou mal comprises. Voilà pourquoi ils insistent sur le fait qu'il « n'est pas exact de parler du texte grec ou hébreu (ou d'une traduction littérale) comme étant seulement "la forme", et d'une traduction idiomatique, plus libre, comme étant "le sens". Dans n'importe quelle langue, un énoncé se compose d'un ensemble de formes servant à exprimer le sens à divers niveaux : lexical, grammatical et rhétorique. Le traducteur doit s'efforcer d'employer un ensemble équivalent de formes reproduisant, dans la mesure du possible, la signification de la langue source du texte original » (ibid.).

3. L'application des principes d'équivalence fonctionnelle à la fin du XX^e siècle

Dans le passé, la lacune probablement la plus significative dans l'application de l'équivalence fonctionnelle a tenu à une reconnaissance insuffisante du fait que la forme et structure d'un texte sont porteuses d'éléments de sens qui doivent être rendus d'une manière ou d'une autre dans la langue réceptrice. Plusieurs des premières

traductions il équivale fonctionnelle dans les langues occidentales ont été quelque peu déficientes dans leur façon de traiter les caractéristiques formelles, en particulier dans les textes poétiques de l'AT. C'est ainsi que, trop souvent, le parallélisme des membres a été supprimé sous prétexte que des répétitions incessantes avaient un effet négatif pour la communication du message dans un contexte occidental. Or, de récentes études sur la poésie hébraïque ont montré clairement que lorsque deux lignes sont sémantiquement parallèles, la seconde est souvent plus spécifiquement significative ou qu'elle est porteuse d'un nouvel accent d'intensité poétique (R.G. Bratcher et W.D. Reayburn, *Handbook on Psalms*, 1991 : 5-6). Le traducteur ne doit pas ignorer le fait que cet élément formel de la poésie a des implications sémantiques qu'il convient de répercuter dans la traduction au moyen de l'équivalent naturel le plus proche, qui ne sera pas forcément le procédé du parallélisme.

Smalley - lui-même un chaud partisan de la théorie de l'équivalence fonctionnelle - a relevé cette lacune de la théorie d'une façon très équilibrée. Il distingue entre trois types de signification :

a) *idéationnel*: le sens en tant qu'information,

b) *interpersonnel* ou *interactionnel*: le sens envisagé dans la relation entre les gens impliqués dans la communication, le genre de communication dans lequel ils sont impliqués, les sentiments et les attitudes qu'ils manifestent,

c) et *textuel* : la signification dépendant de la structure particulière de la communication ou de la forme elle-même (d'après Halliday, Beekman et Callow, Larson).

En ce qui concerne ces trois types de signification, les traductions à équivalence dynamique ont fortement mis l'accent surtout sur la signification idéationnelle et ont tendu ainsi à être unidimensionnelles. De nombreux traducteurs ne se sont pas rendu compte qu'en sacrifiant la forme textuelle en faveur du sens idéationnel, une part importante de la signification du texte pouvait aussi être perdue (Smalley, 1991 : 124-125).

Plus récemment, des traductions à équivalence fonctionnelle ont cherché à mieux rendre justice aux aspects formels et structurels du texte, bien que parfois aux dépens du naturel et de la clarté de la communication.

Pour plusieurs raisons, certains traducteurs en sont venus à une position intermédiaire soit la ligne dont les deux extrêmes sont l'équivalence fonctionnelle et la correspondance formelle. Les principaux facteurs que l'on peut mentionner à cet égard sont les suivants :

3.1. La traduction à équivalence fonctionnelle est la seule traduction dans une langue donnée

Très souvent, les gens appartenant à des minorités linguistiques ne peuvent pas, pour le moment, se payer le luxe d'avoir deux traductions ou plus dans leur langue. La traduction entreprise dans ce cas est fondée sur les principes d'équivalence fonctionnelle; mais elle doit jouer un rôle important dans le culte de l'Eglise et dans l'étude biblique, en plus de sa fonction dans le domaine de l'évangélisation. On est alors obligé d'admettre que le langage ecclésiastique ne peut pas être entièrement évité et qu'un niveau de langage plus élevé que celui de la langue courante doit être employé.

3.2. Les traductions à équivalence formelle, auxquelles les Eglises sont habituées, ont divers défauts. Beaucoup d'entre elles sont devenues inintelligibles, spécialement pour les jeunes

C'est ce que l'on a pu constater aux Pays-Bas. Dans les milieux protestants, la *Nieuwe Vertaling* (1951) de la Société biblique néerlandaise est encore en usage comme Bible officielle en néerlandais. Cependant, les gens se rendent compte de plus en plus que de telles traductions ne communiquent pas clairement le message. Certains se sont tournés vers la *Groot Nieuws Bijbel*, traduction en langue courante, alors que d'autres considèrent cette version comme inacceptable pour divers motifs.

Dans une tout autre région du monde, l'ex-Union soviétique, les gens ont été élevés dans la tradition de la Bible synodale russe; or il est devenu évident que cette version ne peut répondre aux besoins de tous ses utilisateurs. L'apparition d'autres traductions en russe va renforcer cette opinion, particulièrement dans la jeune génération et dans certaines Eglises évangéliques. Ce changement d'attitude aura aussi un effet sur les nombreuses langues de la Communauté des Etats indépendants, où les traductions copiaient dans une large mesure le texte russe ou se fondaient sur lui.

3.3. Les traductions communiquant le message sont plus facilement acceptées dans la mesure où les formes et la structure du texte original restent reconnaissables

Ce fait explique le succès de la *New International Version* (NIV) dans les milieux évangéliques, en tant que traduction du « juste milieu ». Pour un public moderne, cette version est plus facile à comprendre que l'*Authorized Version*, ou même que la *Revised Standard Version* (RSV), car elle recourt à une forme d'anglais plus actuelle. Cependant, elle reste à un niveau suffisamment formel et élevé, en particulier dans les passages les plus connus, pour que les gens comprennent que c'est une traduction utilisable dans les services religieux et pour l'étude biblique. De leur côté, les traductions à équivalence fonctionnelle en langue courante - particulièrement celles de la première génération - se sont peut-être par trop écartées de la forme du « langage biblique » dont la communauté des fidèles avait l'habitude pour être admises comme « Bibles d'Eglise »¹.

On constate que même dans les Eglises du monde anglophone où la *Good News Bible* était appréciée, celle-ci a récemment perdu du terrain au profit de la NIV. D'autres facteurs jouent un rôle dans ce cas, par exemple l'orientation confessionnelle de la traduction et de son éditeur, ainsi que sa tendance doctrinale. La *New Revised Standard Version* sera davantage appréciée par les lecteurs modernes - appartenant en général à des Eglises favorables à l'œcuménisme - que la RSV qui l'a précédée. Toutefois, elle reste à maints égards une traduction à correspondance formelle, à la différence de la NIV qui, du point de vue des principes de traduction, est souvent plus proche de l'équivalence fonctionnelle.

3.4. Dans certains pays, les Eglises et les Sociétés bibliques s'associent pour entreprendre de nouvelles traductions des Saintes Ecritures

On constate que cela se produit en particulier dans les langues nationales des Eglises officielles d'Europe. La plupart de ces programmes communs sont de nature interconfessionnelle et se situent au niveau national. Certains d'entre eux bénéficient d'un soutien moral ou même financier de la part du gouvernement et/ou d'institutions culturelles.

4. Présentation d'un exemple concret

Voici comment les personnes qui ont lancé un tel programme commun, la *Nieuwe Bijbel Vertaling* (NBV, « Nouvelle traduction de la Bible ») en néerlandais, ont cherché à définir leur travail du point de vue des principes de traduction²:

4.1. Il a été décidé que la nouvelle traduction devait répondre aux **exigences** suivantes:

« La traduction doit

- convenir à la lecture liturgique;
- garder la forme de l'original là où c'est possible - d'où l'importance de déterminer tout d'abord la fonction de la forme dans l'original;
- être compréhensible et respecter un style correct, en tenant compte de l'ensemble des possibilités de la langue et des différences stylistiques existant entre les livres bibliques,
- être concise, pour faciliter la mémorisation
- utiliser les répétitions
- respecter les citations
- maintenir la concordance de certaines expressions ou tournures;
- être modérée dans la façon d'explicitier des informations implicites;
- garder le langage idiomatique et les métaphores, et ne les expliquer qu'en cas de nécessité;
- prendre en considération le langage traditionnel, tout en évitant les archaïsmes. »

1. Notons que les traducteurs de la Bible en français courant (dont une édition révisée vient de paraître) se sont constamment souciés de préparer un texte propre à la lecture publique, dans l'Eglise ; de plus, ils se sont efforcés de rendre justice à la qualité littéraire du texte biblique, en particulier dans les passages poétiques, et de respecter les métaphores. (Ndt.)

2. Ce qui suit est un résumé d'une partie du *Handbook for the New Bible Translation* (« Manuel pour la Nouvelle traduction de la Bible », NBV) de la Société biblique néerlandaise.

4.2. *La nature de la traduction:*

« La traduction doit être axée sur son usage prévu dans la liturgie, l'enseignement de l'Eglise et l'étude personnelle de la Bible. Il est souhaitable que la traduction réussisse à faire reconnaître par la société la valeur culturelle du texte.

- Les caractéristiques, le style, le genre, mais aussi les imperfections stylistiques du texte source, doivent être respectés.
- Traduire implique des choix. Comme les langues sources diffèrent de la langue réceptrice, les caractéristiques du texte source ne peuvent pas toutes être traitées de la même manière dans la langue réceptrice.
- La traduction a pour but d'être écoutée et lue par des gens parlant le néerlandais, et d'être comprise comme un texte ayant son originalité particulière. D'une part, il n'est pas permis d'adapter le texte au cadre référentiel de la culture cible ; d'autre part, l'accessibilité du texte ne doit pas être limitée par des bizarreries inutiles dans l'utilisation de la langue. »

4.3. *La méthode de traduction:*

« Il convient de prendre en considération toutes les caractéristiques du texte, en passant du contexte le plus large au contexte immédiat. Le groupe formé de l'exégète et de l'expert en langue néerlandaise examine comment un passage est relié à l'ensemble du texte; il définit le genre du texte, sa fonction communicative et son style. Les deux spécialistes décident comment la signification des éléments du texte doit être interprétée par rapport au contexte ; ils analysent la structure du texte, les relations internes de ses éléments, par exemple au moyen de répétitions ou de variations, ainsi que les procédés rhétoriques qui ont été employés.

« On détermine pour chaque caractéristique textuelle s'il s'agit d'un trait propre au *texte* ou propre à la *langue*. Un trait ayant une fonction dans le texte doit être reproduit dans la traduction, tandis que les traits propres à la langue source ne sont pas reproduits dans la langue réceptrice. Si des traits textuels ne peuvent pas être reproduits dans la traduction, en raison d'incompatibilités linguistiques entre la langue source et la langue réceptrice - par exemple des traits phonologiques -, ils doivent être compensés dans la traduction par des traits comparables du néerlandais.

« Etant donné que les structures syntaxiques, sémantiques et phonologiques du néerlandais diffèrent de celles des langues sources, on ne peut pas simplement substituer littéralement des mots néerlandais à des mots hébreux ou grecs. Une traduction "littérale" dans un contexte limité aboutit à une traduction "infidèle" du contexte large.

« Certains genres littéraires, comme les textes poétiques ou prophétiques par exemple, permettent de recourir à un langage plus typé que des textes plus "simples". Le style propre à de tels genres est une caractéristique textuelle qui contribue à la fonction communicative du texte. »

5. Conclusion

La méthode esquissée au paragraphe 4 ci-dessus représente à mon avis une conception modérée de la traduction à équivalence fonctionnelle. Elle témoigne aussi du passage de la langue courante à une forme plus élevée, plus solennelle du langage. La forme et la structure des textes sources ressortent plus nettement dans ce genre de démarche. Les traits considérés comme propres au texte doivent être rendus dans la langue réceptrice par des formes et des structures fonctionnellement équivalentes, mais aussi proches que possible de celles du texte original. Les diverses fonctions significatives sont transmises sous des formes que les gens puissent comprendre et apprécier, tout en reflétant un bon style dans la langue réceptrice.

Christiane Dieterlé

Les traductions en langue

courante entre texte et lecteurs: quelques pistes de réflexion

Christiane Dieterlé, bibliste et pasteur de l'Eglise réformée de France, a participé à la traduction de l'Ancien Testament en français courant. Elle collabore actuellement à la traduction de l'Ancien Testament en français fondamental.

1. Les traductions en langue courante dans le concert des traductions

1.1. Le débat

Dès les premières parutions de textes bibliques dans la traduction en français courant, dans les années 1970, un débat a été ouvert entre les spécialistes bibliques des facultés de théologie et les traducteurs. Si traduire, c'est communiquer un message en le faisant passer d'une langue dans une autre, la traduction doit transmettre dans la langue cible ou langue d'arrivée autant que possible le même message que celui qui est énoncé dans la langue source. Mais où est le critère de cette conformité ? Pour les traductions en langue courante, qui utilisent la méthode dite d'équivalence fonctionnelle, le critère est dans ce que comprennent les lecteurs. Le texte source est traité avec l'aide des résultats contemporains de la critique textuelle et de la recherche exégétique. La fidélité de la traduction à ce texte se vérifie dans ce que les lecteurs auxquels elle est destinée en comprennent. Or ces lecteurs sont prioritairement issus d'un public non christianisé, ou déchristianisé, qui n'appartient pas aux couches les plus cultivées de la population et qui représente les générations nouvelles. Il s'agira donc de rendre les textes bibliques lisibles et compréhensibles dans le français le plus couramment parlé à la fin du XX^e siècle, dans le contexte socio-culturel le plus large possible.

Tenir compte du point de vue des lecteurs a permis l'entrée de la linguistique et des sciences du langage dans les méthodes de traduction de la Bible. La recherche de la lisibilité a permis d'affiner les pratiques de la traduction. Etant donné la variété et la complexité des textes bibliques, les résultats de la méthode d'équivalence fonctionnelle ont eu des effets sur la science même de la traduction, dont le monde universitaire a pris acte¹. Mais la méthode et son application ont fait aussi l'objet de critiques relativement dures, même de la part des sympathisants. Cependant depuis les premières élaborations la méthode a évolué en fonction de la pratique et par suite des critiques qu'elle a suscitées. Elle intègre maintenant davantage le style dans les effets de sens, elle corrige ses tendances à la paraphrase et dans certains cas à la simplification.

Du côté des spécialistes de la Bible, exégètes ou théologiens, le débat avec les traducteurs en langue courante est maintenant plus ouvert, mais il reste entaché par une double crispation. Un certain nombre de spécialistes continuent à penser que les traductions en langue courante ne rendent pas justice aux textes parce qu'ils englobent les aspérités les plus vives : ambiguïtés qui appartiennent au texte lui-même, polysémie, symbolique... Ils reprochent aux traducteurs de croire qu'il suffit de traduire avec une méthode appropriée pour rendre les textes directement accessibles. Malgré la maturation de leur méthode, les traducteurs en langue courante adoptent souvent une position défensive. Ils réagissent comme s'ils avaient un accès relativement sûr au sens des textes, et les moyens de le rendre plus clairement que les autres types de traduction. Or il s'agit, plus modestement, de faciliter l'accès au sens ou à la quête du sens pour un public cible qui pourrait en être privé sans cela. Comme les autres, les traducteurs de la Bible en langue courante accomplissent une tâche humble, toujours inachevée. La question « Qu'est-ce que comprendre le texte pour les traducteurs et pour les lecteurs ? » demeure ouverte, et ce fait même assure l'honnêteté du travail de traduction.

1.2 La complémentarité des traductions

Tous ceux qui sont occupés par une recherche ou une réflexion sur la traduction le savent : les langues ne permettent pas un passage mot à mot des unes aux autres, où un nom serait rendu par un nom, un adjectif par un adjectif, un verbe par un verbe... dans des phrases qui auraient une construction et un ordre identiques. Le passage ne peut se faire qu'en termes d'équivalence¹. Le texte traduit n'est pas un autre texte, mais il n'est pas non plus tout à fait le même texte que l'original. Chaque traduction gère à sa manière ce rapport entre le même et l'autre, ce décalage inévitable entre texte original et texte traduit. Par ailleurs, dans le texte traduit, la part de ce qui est étranger au lecteur est double : le texte vient d'une < autre > langue que la sienne et un « autre » que lui-même y parle.

1. Voir à ce sujet Ladmiral 1994 et Ballard 1995.
2. Voir, par exemple, les travaux du Centre d'Etudes et de Recherche en Traduction (CERT), Université de Paris X, et de l'Institut Supérieur d'Interprétation et de Traduction (ISIT), Paris.

Pour comprendre et accueillir « l'autre », il faut rencontrer une certaine proportion de connu. Or les sociétés occidentales ne sont plus fondées culturellement sur l'écrit seul. Une partie de plus en plus grande de leurs populations a même des difficultés à lire. Devant l'ampleur du phénomène, des études sur les mécanismes de la lecture ont été menées. Ces recherches ont montré que les lecteurs ne peuvent assimiler que vingt pour cent de nouveau. Quatre-vingts pour cent de connu est donc nécessaire pour accueillir le non-connu. La lecture de la Bible ne fait pas exception. On comprend bien que ces quatre-vingts pour cent de connu varient beaucoup suivant les milieux religieux et sociaux, l'âge, les centres d'intérêt et les lieux où la Bible est susceptible d'être lue. D'où la nécessité de proposer plusieurs types de traduction de la Bible, adaptés à différents publics cibles et à diverses utilisations envisageables.

La traduction est un « gain », car elle met des personnes en contact avec un texte qu'elles ne pourraient pas connaître sans cela. Chaque type de traduction est un gain pour un type de lecteurs. Mais chaque type de traduction comporte aussi des « pertes ». Les équivalences proposées pour des publics données ne permettent jamais des correspondances parfaites entre texte source et texte traduit. Le jeu entre « gain » et « perte » n'est pas le même pour les traductions en vue de l'étude de la Bible, pour celles qui sont liées à un milieu confessionnel ou encore pour celles qui s'adressent à un public populaire. Il faut donc chaque fois tenir compte du type de traduction et de son public cible pour en juger. Dans ce domaine le débat et le dialogue entre traducteurs de différents types a avancé depuis vingt ans. On peut envisager que les équipes de traduction s'interrogent mutuellement sur les enjeux et les risques de leurs choix.

2. La parole et le langage

2.1. Permettre la quête

Les causes de la « perte » ne tiennent pas uniquement au fait que les langues ne sont pas superposables et que les lecteurs ont des champs limités de connu dans les domaines de la culture et du langage. Il y a un intraduisible dans chaque langue comme il y a un indicible dans tout langage. Pour prendre un exemple dans le domaine des sentiments, quand on veut se faire comprendre de la personne à qui l'on parle, il faut se répéter sous différentes formes pour essayer de s'approcher le plus possible, par le langage, de ce que l'on voudrait exprimer.

La parole, c'est-à-dire le message de celui qui parle en mettant en oeuvre une langue donnée, dépasse ce qui est dit. Elle est toujours à chercher derrière le langage oral ou écrit. Plus on s'éloigne du simple constat d'un fait ou de la description d'une réalité concrète et simple, plus cela est vrai. Cela est donc tout spécialement vrai pour des textes comme ceux de la Bible. La traduction essaie de préserver l'identité de la parole à travers la différence des langues, mais cette parole lui échappe. Elle est l'objet d'une quête. Elle doit être transmise à travers la traduction de façon à permettre cette quête. Une traduction proche de la « lettre » du texte peut favoriser la quête de lecteurs auxquels l'accès au monde biblique est ouvert par l'enseignement, la consultation d'ouvrages spécialisés ; mais elle en exclut d'autres. En effet des obstacles d'ordre linguistique comme une syntaxe étrangère au français, un vocabulaire et des images dont la signification est obscure ou inconnue peuvent perturber ou même empêcher la quête de la parole qui se dit dans le texte. Il y a des exclus du sens, et c'est cette exclusion que les traductions en langue courante veulent réparer. Elles ne prétendent pas pour autant fournir le sens des textes bibliques sur un plateau à leur public cible, avec un message immédiatement clair et totalement intelligible, comme on le leur reproche souvent. Le problème n'existe que lorsqu'il y a identification entre la parole et le texte ; or la traduction porte sur le texte. La tentation de confondre les deux est pourtant réelle, et cela est vrai pour tous les types de traduction.

2.2. Un exemple: la sainteté de Dieu

Lors d'un colloque sur la traduction de la Bible, un sémioticien a mis en cause la recherche d'équivalences qui s'éloignent par trop de la littéralité. Pour lui, les figures du texte (qui se lisent dans les termes employés) y sont effacées au profit d'un contenu de sens qui ne fait pas justice au texte, car il en supprime l'opacité¹.

L'opacité c'est, en d'autres termes, ce dont j'ai parlé plus haut, le lieu de la parole, qui reste toujours un objet de quête.

Ce sémioticien prenait comme exemple la première demande du Notre Père, traditionnellement rendue par « que ton nom soit sanctifié » et traduite dans la TOB par « fais-toi reconnaître comme Dieu » (édition de 1972) et « fais connaître à tous qui tu es » (édition de 1988). Pour préserver l'opacité de Dieu il faudrait, selon lui,

1. F. Martin 1997. Il s'agit d'une contribution au colloque commun du CREDIC et de VAFONI (respectivement « Centre de Recherche sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme » et « Association Francophone (Ecuménique de Missiologie »), de fin août 1996. conserver les figures du « nom » et de la « sainteté ». Dans son édition de 1982, la Bible en français courant dit « que la sainteté de ton nom soit reconnue », pour honorer la consigne de ne pas trop s'éloigner des formules connues dans les textes utilisés par les liturgies des Eglises. La révision parue en 1997 corrige en « que chacun reconnaisse que tu es le Dieu saint ». Par ailleurs la traduction de l'adjectif « saint », ainsi que des mots de la même famille, a été revue pour cette nouvelle édition, à cause des significations du terme admises dans le dictionnaire du français contemporain. Dans l'usage courant, « saint » signifie principalement « pur ou irréprochable » et « qui a trait à la religion ». Pour éviter des contresens, la traduction explicite maintenant la signification en fonction du contexte: « le Dieu saint » est devenu « l'unique vrai Dieu », « la part sainte des sacrifices » est devenue « la part réservée à Dieu », et « le peuple saint » est devenu « le peuple qui appartient à Dieu ». Est-ce à dire que « l'opacité » de Dieu est perdue ? ou, pour le dire autrement, ces équivalences vont-elles inciter le lecteur à abandonner sa quête de Dieu comme d'un Dieu Tout-Autre, que les humains ne peuvent pas définir et qu'ils ne possèdent jamais ? Et si au contraire ces équivalences lui évitaient de s'engager sur de fausses routes, où il croirait peut-être d'ailleurs mieux savoir qui est Dieu ? La vraie question est là.

3. Plaidoyer pour le « péritexte »

3.1. Texte et péritexte

Si la question est bien là, la responsabilité des traducteurs en langue courante est de traiter comme il convient les obstacles qui peuvent gêner cette quête essentielle. Cela veut dire travailler non seulement sur les problèmes de la syntaxe et du vocabulaire, mais aussi sur tout ce qui entoure le texte. Car les textes existent rarement sans péritextes: préfaces, titres, notes, etc. En ce qui concerne la Bible, le péritexte est présent dans le corps même du texte, puisque le découpage en versets, chapitres, péripopes, résulte du travail humain de présentation et de transmission du texte. C'est un des premiers efforts accomplis pour le rendre lisible. La méthode d'équivalence fonctionnelle, qui par ailleurs s'est affinée et a connu une maturation, n'a pas encore suffisamment abordé la question du péritexte.

Car au-delà de la présentation, dont une partie est maintenant inséparable du texte, se pose le problème des «aides à la lecture» qui accompagnent le texte: introductions, notes et glossaire ou vocabulaire. Dans les débuts enthousiastes d'application de la méthode, appelée alors «équivalence dynamique», les théoriciens pensaient que cette méthode pourrait permettre une équivalence entre ce que les premiers lecteurs comprenaient du texte original et ce que les lecteurs actuels peuvent comprendre dans le texte traduit. Ils parlaient même d'une équivalence possible dans les réactions suscitées par les textes respectifs. Cette naïveté est maintenant dépassée. La traduction ne peut pas gommer les distances culturelles et religieuses entre le monde du texte original et le nôtre. Alors comment permettre à la fois de les percevoir et de se situer par rapport à elles ?

3.2. Un exemple: le Décalogue et l'adultère

L'équipe de traduction de l'Ancien Testament en français fondamental s'est trouvée récemment devant un problème complexe de traduction. Le mot « adultère » ne fait pas partie du dictionnaire du français fondamental¹. Dans le Nouveau Testament déjà paru, le traditionnel « Tu ne commettras pas d'adultère » est rendu par « Ne trompe pas ta femme ou ton mari ». Cela semble une injonction claire pour le Français moyen de France. Or, sous « tromper », le dictionnaire du français fondamental pour l'Afrique porte « faire croire à quelqu'un quelque chose qui n'est pas vrai » ; c'est un premier problème. Par ailleurs la conception de l'adultère comme infidélité vis-à-vis de son conjoint est individualiste, occidentale et moderne. Celle des milieux dans lesquels sont nés l'Ancien et le Nouveau Testament ne lui est pas superposable.

En effet, pour l'homme israélite, commettre un adultère, c'était prendre la femme d'autrui. Pour la femme, c'était aller avec quelqu'un d'autre que son mari, c'est-à-dire «l'homme auquel elle appartenait »². Deux réactions de participants à des groupes bibliques que j'ai eu l'occasion d'animer montrent qu'il n'est pas indifférent de tenir compte de cette distance culturelle. La première est celle d'un Européen faisant remarquer que les gens non mariés ne commettent pas d'adultère, quoi qu'ils fassent, puisqu'ils n'ont pas de conjoint à tromper -, ils sont libres. Avantage du célibat ! La seconde est celle d'un Africain s'étonnant qu'on puisse demander de ne pas tromper sa femme dans un contexte aussi polygame que celui de l'Ancien Testament. En effet, quelques pages

1. Le français fondamental est un niveau de langue. La traduction (Parole de Vie) qui emploie ce niveau de langue est prévue en priorité pour l'Afrique francophone, mais s'adresse également à tout lecteur ayant une maîtrise limitée du français ou se sentant étranger à l'univers biblique. Elle utilise la méthode dite « d'équivalence fonctionnelle ».

2. Voir Bonnard 1970, p. 65s, à propos de Matt 5.27-30.

après le Décalogue, le Deutéronome régleme les devoirs de l'homme envers ses différentes femmes. Et, dans les livres de Samuel et des Rois, les femmes et les concubines des grands rois David et Salomon occupent une certaine place !

Alors que faire ? Surtout avec un texte comme le Décalogue qui a acquis valeur universelle. Pourquoi ne pas avoir là une note ou renvoyer à un article de glossaire ?

Une note ou un article aiderait à comprendre comment l'universel naît du particulier. L'injonction de ne pas intervenir dans un autre couple, au risque de le détruire, serait pertinente dans bien des situations contemporaines. De plus la réciprocité des engagements de l'homme et de la femme, déjà amorcée en ce qui concerne le couple et la sexualité dans le Nouveau Testament, pourrait être replacée dans le processus d'interprétation et d'actualisation des textes. Cela dépasse sans doute le « cahier des charges » du traducteur. Car il y a aussi un périphrase oral, celui dont les catéchètes, les prédicateurs, les animateurs bibliques sont responsables. Mais ce dernier doit pouvoir s'appuyer sur la traduction et le périphrase écrit qui l'accompagne. Par ailleurs il ne faut pas oublier les lecteurs individuels de la Bible, souvent isolés et bien démunis.

Que le travail jamais achevé de la traduction de la Bible s'accompagne d'un travail tout aussi minutieux et exigeant sur le périphrase pourrait être un des objectifs des traductions en langue courante dans les années à venir. Cela n'aurait pas d'autre but que de mieux permettre la quête de la parole qui court dans les textes, de façon que la Parole du Tout-Autre s'y fasse entendre!

Fritz Goerling

Les risques de l'« Equivalence dynamique »

Fritz Goerling, conseiller en traduction de la Société internationale de linguistique, travaille parmi les Dioulas de Côte d'Ivoire. Il a déjà contribué à plusieurs reprises à nos « Cahiers » (13, 1990; 16, 1991 ; 27, 1997). La traduction française de cet article est due à René Péter-Contesse.

Dans le monde de la traduction biblique, l'« équivalence dynamique » (ED) a connu en son temps un succès remarquable, mais on a admis par la suite qu'elle présente aussi certains risques de distorsion. Taber & Nida mettaient en garde les traducteurs: « Il faut non seulement éviter d'être "en retard " sur l'auteur mais il faut aussi se garder de le devancer en faisant l'exégèse de son langage » (1971: 7); « Une bonne traduction est donc une traduction *linguistique*, et non une transposition *culturelle* » (1971: 12). Beekman & Callow (1974) ont recouru à l'appellation « traduction idiomatique », afin que l'accent porte moins sur l'évaluation par la réaction. Carson (1987) et Taber (1988) ont exprimé des réserves à l'égard de l'ED, alors même qu'ils n'en rejetaient pas formellement la validité. Toutefois il y a encore bien des emplois abusifs de ce concept.

Des appellations plus appropriées ont été proposées, comme «traduction basée sur le sens » (Larson 1984) ou « équivalence fonctionnelle » (De Waard & Nida 1986)¹. Ces deux appellations conviennent mieux à ce que ces traductions essaient de réaliser, par rapport aux traductions littérales ou à correspondance formelle. Néanmoins, le risque d'emploi abusif n'est pas écarté pour autant.

Nida définissait l'ED comme visant « prioritairement une équivalence de réaction plutôt qu'une équivalence de forme » (1964: 166; c'est moi qui souligne). La perspective de Nida relative à l'« équivalence de réaction » repose sur certaines hypothèses que l'on retrouve dans d'autres théories: 1. à chaque impulsion correspond une réaction (théorie behavioriste ou comportementale) ; 2. la signification peut être déterminée par simplification à partir de la structure profonde (grammaire transformationnelle) ; 3. la simplicité et la concision garantissent la compréhensibilité et la réaction (théorie de la communication). Mais ces hypothèses ne sont pas toujours vérifiées. On notera en particulier que, dans ces théories profanes, il n'y a pas de place pour la dimension spirituelle de la réaction ou de la non-réaction à un message. En présence d'un conflit spirituel, même la traduction la plus claire, la plus naturelle peut conduire à une absence de réaction ou à une réaction imprévisible.

1. De Waard & Nida justifient le choix de « équivalence fonctionnelle », appellation courante aujourd'hui, en évoquant les malentendus qu'avait suscités la notion de « équivalence dynamique » (1986 : 36). L'auteur du présent article, citant bon nombre d'ouvrages antérieurs à cette nouvelle appellation, a conservé la terminologie proposée antérieurement par Nida (note du traducteur).

Beekman & Callow (1974: 58) considèrent aussi que la réaction équivalente est souhaitable. Mais comment peut-on mesurer la réaction ? Comment peut-on connaître l'impact du message originel sur l'interlocuteur d'autrefois ? Newmark considère que l'accent mis sur la réaction équivalente est de l'ordre du mental, car on ne peut pas la tester de manière empirique; c'est pourquoi il juge que la réaction est « le *résultat* souhaitable plutôt que le *but* de la traduction » (1988: 48). Nous ne pouvons pas exclure absolument que la réaction équivalente soit atteignable, mais en aucune manière nous ne pouvons savoir avec certitude ce qu'était l'impact du message sur l'auditeur originel. De plus, à l'intérieur d'un groupe d'auditeurs, l'impact du message n'était pas forcément identique sur chacun des auditeurs considéré pour lui-même.

Je pense que Deibler a raison de considérer que nous ne pouvons pas déterminer exactement quelle information un texte donné transmettait dans la langue source; nous devons par conséquent nous demander: « Quel contenu sémantique le communicateur originel espérait-il et désirait-il transmettre par le moyen de la forme qu'il adoptait pour sa communication? » (1988: 32; c'est moi qui souligne). Hess (1989) exprime une idée analogue: l'accent ne doit pas être mis sur l'*effet* présumé du message originel sur l'auditeur originel, mais en priorité sur la fidélité à la signification du message que l'auteur originel *désirait* transmettre.

Ainsi, même si nous n'avons plus aujourd'hui d'informateurs vivants pour nous dire quel impact avait le message originel, nous *pouvons* néanmoins déterminer ce que le communicateur originel *espérait* ou *désirait* faire comprendre. Une exégèse attentive et une analyse du discours nous aident à saisir la signification voulue par l'auteur.

La traduction par ED se fonde en particulier sur la théorie moderne de la communication, avec son axiome « la signification est dans les gens, non dans les mots ». Selon cette perspective, les mots ne peuvent recevoir leur signification que de la manière dont les gens les interprètent dans leur contexte (Kraft 1991 : 33-35) ; ils ne contiennent pas, ne renferment pas de signification par eux-mêmes. Cette conception diffère de celle de la théorie de la signification référentielle; celle-ci considère que, par consensus, il y a un noyau relativement stable de signification des mots, noyau sans lequel les sociétés ne pourraient pas fonctionner puisque la communication serait impossible.

L'insistance mise dans l'ED sur la nécessité de communiquer le sens plutôt que la forme ne va pas sans poser des problèmes, quand bien même le sens (ce que l'auteur a voulu dire) doit clairement l'emporter sur la forme (comment l'auteur l'a dit): on peut dire que le sens influence la forme. Toutefois cette « philosophie » risque de devenir idéologique ou réductrice: ce qui compte, c'est le sens, la forme n'ayant plus qu'une valeur secondaire. Or il n'y a pas de significations sans formes, ni non plus de formes sans significations, tant qu'il y a des humains pour les interpréter. Les traducteurs ne travaillent pas sur des significations désincarnées; ils ne doivent pas sous-évaluer les relations complexes qui existent entre forme et sens. Luther déjà mettait en garde ses contemporains: si ce type de compréhension guide la lecture de la Bible, il conduira à des méprises et des erreurs.

Ce que l'on gagne en clarté, en naturel et en pertinence (toutes choses considérées comme prioritaires dans les traductions qui privilégient le sens) l'est parfois, me semble-t-il, au détriment de la richesse du contenu. C'est ce que certains ont relevé dans de nombreuses traductions en langues modernes, telles que « Die Gute Nachricht » (DGN), la « Good News Bible » (GNB) ou la « Bible en français courant » (BFC) (voir Rothen 1991). C'est aussi une caractéristique de plusieurs traductions nouvelles publiées dans d'anciens pays coloniaux, parce que les traductions telles que la GNB ou la BFC y ont servi de modèle. Il est arrivé parfois que des traducteurs locaux les ont utilisées comme base pour une traduction littérale dans leur propre langue, ce qui était leur attribuer une autorité qui ne peut pas être la leur. Une telle façon de faire est à bannir absolument. Les traducteurs locaux doivent recevoir une solide formation leur permettant de mettre en pratique les principes théoriques de la traduction, tant dans la compréhension du texte source que dans celle du contexte culturel récepteur.

Dans les traductions basées sur l'ED, l'effort visant à assurer la clarté et la compréhension est en accord avec de bons principes de communication. Il est bien certain que les auteurs bibliques espéraient être compris. Il s'en suit qu'une traduction claire veillera à ne refléter qu'une seule interprétation là où les spécialistes en discernent plusieurs. Le traducteur n'a pas le droit d'esquiver une décision relative à une question d'interprétation en se retranchant derrière une traduction littérale; une telle façon de faire non seulement ne respecterait pas la richesse

de contenu du texte original, mais en plus elle en diminuerait la clarté, la compréhension, le naturel et la pertinence - toutes choses qui sont fondamentales dans l'ED.

Un exemple de ce type de problème figure dans la traduction en dioula de Côte d'Ivoire, à propos de Jean 14.6. Les traducteurs locaux n'étaient pas satisfaits, exégétiquement parlant, de l'interprétation qui met l'accent sur « le chemin », dans une traduction telle que « Je suis le chemin qui conduit à la vérité et à la vie ». Ils préféraient la coordination des trois termes « chemin », « vérité » et « vie », comme c'est le cas en grec. Toutefois, pour des raisons de clarté, ils ont voulu être plus explicites; de plus, il n'aurait pas été naturel d'utiliser le même verbe pour introduire les trois termes susmentionnés. Il en résulta la formulation suivante: « Je suis le chemin, c'est auprès de moi que l'on trouve la vérité, c'est moi qui donne la vie aux gens. »

Dans l'ED, la cohérence contextuelle a la priorité sur la cohérence lexicale. En d'autres termes, la manière dont quelqu'un interprète le contexte détermine la manière dont chaque expression ou chaque mot est rendu dans la langue cible. Cela signifie concrètement que le traducteur ne cherche pas à rendre systématiquement un mot ou une expression de la langue source, dans toutes ses occurrences, par le même mot ou la même expression dans la langue cible. Ce principe est plus facile à appliquer lorsqu'il s'agit de termes généraux que lorsqu'on a affaire à des termes clés de type théologique. Dans ce cas, la cohérence contextuelle doit parfois s'élargir à l'ensemble du corpus biblique (et non plus seulement à la phrase ou au paragraphe), et donc impliquer une traduction concordante. Une telle concordance est nécessaire pour faire ressortir la continuité entre la terminologie de l'AT et celle du NT (voir l'exemple de « rédemption/rachat/délivrance » dans Margot 1979: 267-70).

Voici, tirés de traductions modernes à ED (français; allemand; dioula), quelques autres exemples qui illustrent les principes en question:

Les traducteurs doivent rendre le concept biblique de « grâce » en fonction du contexte. La substantif grec *charis* a plusieurs significations. En français, dans la TOB, il a été rendu de vingt et une manières différentes, dont pas moins de douze substantifs: « agrément, amabilité, bienfait, bienveillance, charme, don, faveur, générosité, grâce, jouissance, pardon, reconnaissance » ; dans la BFC, l'éventail est assez semblable, avec une vingtaine de traductions. Un traducteur aurait beaucoup de chance s'il trouvait dans une langue cible un mot unique couvrant le même éventail de significations. Mais il n'est pas impensable qu'on trouve, dans une langue réceptrice, un mot polysémique analogue, qui puisse être réinterprété dans la traduction (par élargissement ou rétrécissement du champ sémantique). C'est le cas dans le dioula de Côte d'Ivoire: le mot *nèèma*, emprunté à l'arabe *n'm* (comparer l'hébreu *na'am*) constitue un bon équivalent de la composante sémantique principale de la « grâce » biblique, à savoir l'idée de « bienveillance/faveur ». Lorsque cette composante est centrale dans le contexte d'un passage donné, *nèèma* est le terme approprié en dioula, d'autant plus qu'il marque la continuité par rapport à la notion vétérotestamentaire de la *hèsèd*, la « bienveillance aimante » du Dieu sauveur. Dans un tel cas, il est recommandé de choisir une traduction concordante pour bien faire ressortir cette continuité.

A l'inverse, je conteste la manière dont l'expression traditionnelle « Royaume des cieux / Royaume de Dieu » a été rendue, selon les principes de l'ED, dans DGN (2^e édition: « Gute Nachricht Bibel »). Les traducteurs donnent l'impression qu'ils savent ce que « Royaume des cieux / Royaume de Dieu » signifie dans tel contexte particulier et ils imposent leurs interprétations en disant parfois « Quand Dieu établit sa souveraineté... » (« Wenn Gott seine Herrschaft aufrichtet,... »), parfois « le nouveau monde de Dieu... » (« Gottes neue Welt... »). Or non seulement ces interprétations peuvent légitimement être discutées et remises en question, mais en plus la traduction diversifiée ne permet plus au lecteur de reconnaître le caractère de leitmotiv de « Royaume des cieux / Royaume de Dieu » dans l'enseignement de Jésus. Seule une traduction concordante peut préserver cet effet. Un autre problème réside dans le fait que « Royaume » devrait être rendu par « Royauté » ou « Règne », qui exigeraient selon les contextes l'emploi de constructions ou de verbes adéquats (« voir », « entrer dans », « se soumettre à ») ; toutefois, dans la mesure du possible, il ne faudrait pas renoncer au caractère de leitmotiv de l'expression elle-même.

Dans sa présentation de la GNB, Nida (1977) consacre tout un chapitre (« Les grandes vérités rendues plus claires ») à justifier la manière dont cette version rend certains termes clés. Il démontre de façon convaincante qu'on ne peut pas toujours recourir à une traduction concordante. Cependant il a pu arriver que les traducteurs de la GNB fassent un usage abusif de ses principes, comme dans le cas de la traduction, souvent critiquée, du grec *haima* (« blood » = « sang ») par « death » (= « mort ») ou par d'autres termes de la famille de « death », dans dix versets du NT où le mot grec se réfère à la mort sacrificielle du Christ (Act 20.28; Rom 3.25 ; 5.9; Éph 1.7-, 2.13, Col 1.20; Hébr 10.19; 1 Pi 1.19; Apoc 1.5; 5.9). On y voit l'influence de l'analyse par Nida du terme *haima*: « *Sang*, lorsqu'il est employé au sens propre, est un objet. Mais il n'y a pas ici de référence à cet objet, le liquide vital, mais plutôt à l'événement avec lequel le sang est associé: la mort de Christ » (Taber & Nida 1971: 50).

Cela a conduit des traducteurs modernes de la Bible à rendre *haima* par « mort », perdant de la sorte la signification sacrificielle de ce sang, à savoir l'apaisement de la colère de Dieu¹.

1. Dans trois seulement des versets mentionnés, la BFC a rendu *haima* par « mort » du Christ ; dans cinq cas elle parle de « sacrifice », et dans les deux autres de « sang du sacrifice » (note du traducteur).

Les traductions faites selon les principes de l'ED sont fortement orientées vers les destinataires. La question est toujours: Jusqu'où peut-on aller sans falsifier le message biblique ? (voir Goerling 1990) et Jusqu'où doit-on aller pour atteindre les destinataires ? (voir Goerling 1991). Pour atteindre les Dioulas de Côte d'Ivoire, qui sont quasi tous musulmans, nous devons tenir compte très sérieusement de leur statut de destinataires ; mais ce faisant, nous devons recourir à une approche pleine de souplesse (voir Goerling 1997). A première vue, le thème du « jeûne » semblerait pouvoir donner lieu à une traduction concordante. Toutefois les traducteurs dioulas l'ont rendu en fonction du contexte. En Matt 4.2, ils ont traduit que « Jésus s'abstint de nourriture pendant quarante jours et nuits ; il s'agissait d'éviter que les lecteurs prennent Jésus pour un musulman pratiquant le Ramadan. Si les traducteurs avaient utilisé le terme dioula *sun* (dérivé de l'arabe *sawn*), ce mot aurait inmanquablement suggéré l'idée du Ramadan. Par contre, dans un contexte tel que celui d'Es 58.5-8, le mot *sun* est parfaitement en place, puisque tout le passage décrit précisément ce qu'est le jeûne.

Théo Schneider

Le principe d'équivalence à l'épreuve

Itinéraire d'une 'équipe de traduction biblique

Au cours des vingt-deux ans de son activité (1967-1989), le groupe de travail chargé d'élaborer une nouvelle version de la Bible dans la langue tsonga d'Afrique australe¹ n'a cessé de réfléchir à la notion clé d'*équivalence* et de chercher à l'appliquer. A la fin des années 1960, les milieux spécialisés de la traduction biblique préconisaient volontiers une équivalence dite *dynamique, aussi naturelle que possible*. Or l'équipe tsonga a pu vérifier constamment, *à la fois* la pertinence de ce concept d'équivalence en technique de traduction, *et* les lacunes de ses premières définitions, voire les pièges possibles de son utilisation abusive. Pour les traducteurs à la tâche en milieu tsonga, l'effort quotidien a souvent consisté à préciser, modifier ou élargir la nature de la continuité recherchée, en d'autres termes à revoir constamment le principe d'équivalence, dans le transfert du donné biblique de sa source à ses destinataires contemporains. Et cela, évidemment, au travers des *différences* formelles considérables séparant les textes en hébreu, grec ou araméen, d'une langue d'Afrique australe telle que le tsonga. Après une période de « navigation à vue » et passablement de tâtonnements, l'équipe tsonga s'est réjouie de retrouver dans les manuels, les périodiques et les sessions de formation à la traduction en milieux ABU ou SIL (grosso modo dès la fin des années 1970), le traitement des mêmes problèmes et les mêmes redressements de trajectoire que ceux auxquels elle avait dû s'astreindre elle-même en cours de route. Débarrassée de ses qualificatifs trop vagues de « dynamique » ou de « naturelle », l'*équivalence* recherchée a été qualifiée désormais, et de plus en plus, de *fonctionnelle*. On s'est efforcé de mieux discerner la fonction expressive - poétique, gnomique, rhétorique, figurative - du langage utilisé par les textes sources, au-delà de sa fonction purement référentielle ou informative. On s'est attaché au « comment », et pas seulement au « quoi », du message à transmettre; à l'organisation de celui-ci et à ses particularités littéraires «en surface», «sur la page», et pas seulement à ses relations sémantiques en profondeur. Le but n'était bien sûr pas de reproduire tels quels les aspects extérieurs du texte à traduire, de les calquer, mais bien d'en chercher les formes fonctionnellement équivalentes dans la langue réceptrice².

1. Bible publiée en 1989, distribuée depuis à plus de cent mille exemplaires, notamment dans une édition avec les livres deutérocanoniques. Le public cible de cette version et les communautés ecclésiales présentes en son sein représentent une population estimée aujourd'hui à quatre millions de personnes, vivant dans le sud du Mozambique et les territoires adjacents du Zimbabwe et de l'Afrique du

Sud.

2. Toute la question fait l'objet d'exposés normatifs dans de nombreux passages du livre de Margot 1979, notamment p. 72-79, 102-107, 159-163. Cf. aussi l'index général de l'ouvrage sous «équivalence», «équivalence dynamique/formelle». «fonction, fonctionnel». Pour les lecteurs anglophones, et parmi une quantité d'articles et de monographies, il faut citer l'ouvrage de De Waard & Nida 1986, p. 20-42, 78-112. Voir aussi les articles de Smalley 1975, Mounin 1979, Wonderly 1987, Nida 1991, Reyburn 1988, p. 81-112.

Un démarrage efficace

Pour le programme de la nouvelle Bible en tsonga, tout commença en juillet 1967 lors d'une session de formation de trois semaines organisée par les sociétés bibliques à l'Université du Nord (jadis Université de Turfloop), à l'intention de dix-sept équipes de traduction biblique travaillant sur une base œcuménique en Afrique australe, du Malawi au Cap. Pour douze de ces équipes, il s'agissait de traduire la Bible à nouveau pour un public déjà en possession de versions « missionnaires » plus que centenaires; les autres programmes visaient à traduire pour la première fois des choix de textes ou des livres particuliers dans l'une des langues mineures de la région. L'impact de ces semaines sur le projet tsonga, péniblement mis sur pied deux ans auparavant et embourbé dans un effort de simple révision, se révéla crucial. Associés à une centaine d'autres traducteurs et traductrices, pour une bonne moitié des Africains, le groupe de travail tsonga découvrit, sous la direction du linguiste E.A. Nida assisté des biblistes H.K. Moulton et A.S. Herbert, les principes théoriques et les applications pratiques de l'équivalence dynamique en traduction, de même que le lien indispensable entre l'exégèse et la linguistique. Les thèmes traités en séances plénières et repris dans des ateliers concernaient l'examen de courts textes sous l'angle de leurs « phrases noyaux » ; le transfert et la reconstruction syntactique de ces unités minimales dans le processus de traduction; l'analyse componentielle du lexique; le décodage de la structure profonde du discours; la portée des théories de la communication pour la traduction biblique, etc. Autant de sujets qui allaient former deux ans plus tard la matière du manuel classique d'E.A. Nida et Ch.R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: Brill, 1969¹.

Parmi d'autres aspects du séminaire de 1967 qui firent démarrer efficacement le travail de l'équipe tsonga, on peut mentionner la parution à l'époque du Nouveau Testament grec de l'ABU (1^{re} éd. 1966) avec un choix d'environ 1 400 variantes des manuscrits les plus fiables, variantes documentées et graduées à l'intention des traducteurs². En outre, les bases de la coopération œcuménique en matière de traduction biblique étaient sur le point d'être posées, grâce à l'accord de 1968 conclu dans ce domaine entre le Secrétariat pour l'unité des chrétiens (Vatican) et l'Alliance biblique universelle³. Enfin, deux traductions hautement innovatrices du Nouveau Testament en langue anglaise venaient de paraître, la *Today's English Version* (TEV) et la *New English Bible* (NEB); ces versions furent abondamment utilisées comme « modèles» durant le séminaire, en plus de la version plus traditionnelle de la *Revised Standard Version* (RSV)⁴.

Cette session de trois semaines en Afrique australe, semblable à des centaines d'autres rencontres ABU ou SIL pour traducteurs organisées, partout dans le monde à partir des années 1960, s'avéra profondément libératrice pour tous les participants. On brisait le carcan d'un littéralisme d'école ou d'un fondamentalisme théologique. On échappait à l'emprise des méthodes de correspondance formelle ou concordante en traduction. On osait désacraliser des versions vénérables en décidant d'y substituer des textes profondément reformulés et transformés au plan de la syntaxe, du style, de la présentation typographique, de l'orthographe, voire du lexique, en partant d'une base hébraïque ou grecque fortement améliorée par rapport aux éditions de la première moitié de ce siècle. Et ceci sans vouloir nécessairement abandonner ou bouleverser la terminologie biblique usuelle des croyants de la région, les expressions et les mots clés de leur foi, de leurs liturgies et de leurs catéchismes, tout un langage religieux inculturé par un ou deux siècles de traditions ecclésiales africaines.

Vitesse de croisière et premiers obstacles

L'équipe tsonga mit six ans à préparer sa nouvelle version du NT selon les principes et les méthodes apprises en 1967. Elle traduisit les vingt-sept livres néotestamentaires dans une séquence assez traditionnelle: Marc, Matthieu, Luc et les Actes, Jean, les Epîtres de Paul et les Epîtres pastorales, l'Apocalypse, l'Epître aux Hébreux, et finalement les Epîtres catholiques. Le volume parut en 1975 et dix ans plus tard, on en était à une cinquième impression (100^e mille).

1. Version française: Taber & Nida 197 1.

2. Aland 1966.

3. *Directives* 1968.

4. *Good News for Modern Men* (1966). Il s'agit de la «grande sœur» de *Bonnes nouvelles aujourd'hui* (1971) et de *Die Gute Nachricht* (1967). La Bible complète *Good News Bible* (GNB) vient de célébrer ses 21 ans; à ce jour, il s'en est vendu 125 millions d'exemplaires dans le monde! (cf. ENI, No 21, 29 octobre 1997, p. 5). Quant à la *Revised Standard Version* (RSV), elle date de 1946 (NT) et 1952 (AT). Une *New Revised Standard Version* (NRSV) est parue en 1989.

Dans l'exécution de leur programme, et malgré leur enthousiasme et leurs fraîches compétences, les traducteurs s'achoppèrent bientôt à des textes particulièrement difficiles. Par exemple les sautes d'humeur de l'apôtre Paul, les anacoluthes et les césures rédactionnelles du texte composite de 2 Corinthiens la syntaxe compliquée de 1 et 2 Pierre; le rythme et la densité du prologue de Jean des passages soigneusement structurés tels que Philippiens 2.6-11, 1 Timothée 3.16 et Tite 3.4-7 ; les nombreuses citations de l'AT dans Matthieu ou dans l'Épître aux Hébreux; le lyrisme de l'Apocalypse, etc. Dans ce genre-là de matériel source, la forme littéraire et les effets rhétoriques n'étaient plus ceux de la prose narrative ou du style épistolaire courant, ils devenaient fonctionnellement significatifs et demandaient un niveau technique avancé pour la tâche de traduction. La remarquable diversité des genres et des stratégies verbales de la Bible hébraïque s'annonçait déjà clairement.

Quant à la recherche du « dynamisme », du « rendu naturel » et des « expressions idiomatiques » préconisée par les protagonistes de l'équivalence durant les années 1960, elle dépendait de plus en plus concrètement de la sensibilité littéraire et des compétences stylistiques des membres africains de l'équipe, seuls capables de traduire avec sûreté dans leur propre langue et d'en faire jouer les multiples registres expressifs. Le rôle de l'expatrié au sein de l'équipe se situait, lui, toujours davantage dans le domaine de l'exégèse et des langues bibliques d'origine, ainsi que dans la référence aux versions occidentales récentes et aux commentaires appropriés.

L'angle mort

Lorsqu'elle s'attaqua à l'AT à partir de 1976, l'équipe tsonga dut faire face à une série de problèmes nouveaux, à savoir: l'abondance du matériel à traduire (la Bible hébraïque constitue les trois quarts de la Bible chrétienne) ; le très large éventail des genres littéraires représentés dans les 39 livres vétérotestamentaires, y compris une haute proportion de textes poétiques ou sapientiaux ; les terminologies cohérentes et répétitives de certains cantiques ou récits. Dans tous ces domaines, les membres du programme tsonga eurent l'impression de pénétrer dans une *terra incognita*, ou de conduire un lourd véhicule en solitaire, sans voiture d'accompagnement visible dans le rétroviseur. Il s'agissait en fait du phénomène connu d'un « angle mort », comme nous allons le voir, car le département des traductions de l'ABU n'était pas loin!

En abordant les livres à traduire selon une séquence qu'elle imaginait « du plus facile au plus difficile »¹, l'équipe fit preuve d'une certaine naïveté. Non seulement elle rencontra des passages d'une technicité redoutable dans des livres historiques ou prophétiques tels que Exode 25-40 (le tabernacle), le livre du Lévitique en général (lois rituelles, instructions sacerdotales, lois de sainteté), 1 Rois 6-7 (construction du Temple), Ezéchiel 1 (la vision glorieuse) ou 40-48 (Temple nouveau et terre promise), et bien d'autres passages réputés ardues. Or, contrairement aux mises en garde de leurs formateurs contre les correspondances formelles et les rendus concordants, les traducteurs durent également se résoudre à établir des nomenclatures cohérentes en tsonga, par exemple pour le vocabulaire des sacrifices (ustensiles, gestes, matière des offrandes); la terminologie de la faune et de la flore; celle des poids et des mesures; les termes de la géographie, des saisons agricoles et des fêtes de l'ancien Israël; les répétitions lexicales du Psaume 119, etc. En toutes ces matières, l'angle du rétroviseur semblait « mort » et les directives ABU très minces².

En outre, pour la traduction des oracles, des psaumes, des aphorismes ou des poèmes sapientiaux, les membres de l'équipe tsonga durent se familiariser avec tous les aspects de la poésie et de la rhétorique hébraïque et se débrouiller pour en trouver les substituts fonctionnels dans leur langue cible (rythme et structure généralement binaire ou chiasmatique de la ligne poétique, allitérations et rimes internes, dynamique du parallélisme, paires lexicales, tropes et langage figuratif). La traduction biblique cessait de n'être qu'une technique, elle devenait un art, constamment affiné dans l'échange quotidien en équipe³, les choix du rendu, la soumission des textes en gestation à un groupe élargi de consultants.

Le rattrapage providentiel

A partir des années 1980, la colonne de secours ABU finit par remplir le rétroviseur du véhicule tsonga à mi-course de son programme AT, à l'accompagner, voire le dépasser. La liste des ressources soudainement

1. Séquence de travail du programme tsonga pour l'AT (en abrégé) : Jonas, Ruth, 1-2 Samuel, 1-2 Rois, le Pentateuque, Josué, Juges, Esdras-Néhémie, Proverbes, Psaumes, les Grands et les Petits prophètes, Esther, Daniel, 1-2 Chroniques, et finalement Job, Cantique des cantiques et Qohéléth.

2. Celles-ci se sont nuancées depuis, sur ce point particulier: on admet maintenant que lorsqu'un terme du texte original apparaît dans des contextes différents mais manifestement avec un sens cohérent, il est convenu de traduire ce terme effectivement de manière concordante.

3. Echange oral dans la langue cible et écoute mutuelle, ce qui constituait déjà une démarche concertée de traduction.

disponibles s'allongeaient, à savoir: les cinq volumes remarquables sur l'analyse textuelle de l'AT, traitant de 5 000 variantes significatives du texte hébreu à l'intention des traducteurs¹ ; les nouvelles versions occidentales de la Bible (*Good News Bible*, *la Bible en français courant*, *Traduction oecuménique de la Bible*, *Die Bibel in heutigem Deutsch*, *New International Version*); la place grandissante accordée à la fonction expressive du langage, à l'analyse structurelle ou narrative, à la communication pertinente, dans *The Bible Translator* et les *Cahiers de traduction biblique* ; les manuels du traducteur sur des livres de l'AT; les sessions trisannuelles des conseillers en traduction de l'ABU consacrées au style, à la poésie, aux dialogues dans les textes sources ou les langues réceptrices; le repérage périodique des « nouvelles tendances » dans la science de la traduction profane et littéraire. En résumé, l'existence de 150 programmes de traduction de l'AT sous les auspices de l'ABU trouvait enfin un écho théorique et pratique dans les publications spécialisées et la formation des traducteurs bibliques.

C'est ainsi que les responsables de la nouvelle version de la Bible en tsonga se sentirent finalement épaulés et compris dans leurs tâtonnements initiaux, ainsi que dans leur recherche d'une équivalence fonctionnelle autochtone pour les aspects dominants de la poésie hébraïque, à savoir la concision de celle-ci, son parallélisme, ses ambiguïtés voulues, la richesse de sa phonologie, son langage figuratif, et ses stratégies syntagmatiques. Ces éléments de style figurent ci-après dans un échantillon de brefs passages non narratifs tirés de l'AT. Les genres littéraires et les procédés rhétoriques illustrés par ces textes montrent bien la nature des défis que l'équipe tsonga dut relever dans l'exécution de son programme de traduction.

Un chant: Psaume 24.1

*la YHWH hâ'ârèç oûmelô'âh
tévél wevôshevéy vâh*

(A) au-Seigneur la-terre et-son-contenu (et-son-plein)

(B) (le)-monde et-ses-habitants (et-les-habitants en-lui)

On est frappé par la densité de cette exclamation liturgique, son économie verbale extrême. La ligne est nominale (absence de verbe), ses composantes A et B juxtaposées (parataxe, sans conjonction), son rythme régulier (3 x 3), avec un seul article et pas de subordonnée. On pourrait conclure à un parallélisme synthétique du refrain, une simple répétition de son message: toute la création appartient au Seigneur. En fait, les paires lexicales 'èrèç // tévél et melô'âh // yôshevéy expriment un passage du général («tout ce qui remplit», de la racine verbale *ml'*) au particulier («les habitants», participe substantivé du verbe - *yshv*). La séquence A-B correspond donc à une focalisation du regard. Du globe et sa diversité prodigieuse, on passe à la terre ferme ou aux continents (un des sens de *tévél*) et à leur population. On va de la nature à l'histoire, du cosmos à l'humanité, des nations au peuple élu, dans un mouvement de concentration qui se remarque très souvent dans la composition des Psaumes.

Pour l'aire justice à la forme intentionnellement ramassée et au sens dynamique de chants tels que celui-ci, l'équipe de la Bible tsonga s'habitua progressivement à éviter les redondances, les subordonnées inutiles, un décodage trop explicite du message, ou encore une reconstruction du texte qui masquerait la fréquente intensification de la pensée, comme dans l'ordre des hémistiches A + B pour la ligne poétique analysée ci-dessus². Dans un tel cas, plutôt que de suivre la *Good News Bible* (« The world and all that is in it belong to the Lord; the earth and all who live on it are his»), les traducteurs se seront probablement inspirés du rendu beaucoup plus succinct de la *TOB* («Au Seigneur, la terre et ses richesses, le monde et ses habitants ! »). Quant à la restructuration simplificatrice de *Die Bibel in heutigem Deutsch* (« Dem Herrn gehört die ganze Erde mit allem, was darauf lebt »), elle leur aura paru trahir la progression sémantique du parallélisme (une vérification dans les archives du programme à Johannesburg permettrait certainement de corroborer le souvenir de tels choix).

Un aphorisme: Proverbes 12.12

'ôhév, môûsâr 'ôhév dà "at

wesôné' tōkaḥat bâ "ar

- (A) ami-(de-la) semonce, ami-(du) savoir
(B) mais-ennemi-(du) reproche: (un)-abruti

1. CRPP 1973-1980. Pour la publication définitive en cours sous une forme considérablement développée, voir Barthélemy 1982-1992.
2. Dans un même ordre d'idées, il faut plume de Rivière 1994. L'énumération de quelques problèmes de niveau de langage, de terminologie et de structure que la traduction des Psaumes a présentés -à l'équipe responsable (le la version eu français fondamental).
Voici à nouveau un énoncé binaire d'une grande concision: deux hémistiches parallèles composés semblablement d'expressions juxtaposées (asyndète), sans verbe, article ou préposition ; trois participes substantivés suivis d'un objet; répétition des sons /é/, /ô/ et /à/ formant des rimes internes; une paire de quasi-synonymes, *moûsâr // tōkaḥat*. Ces similarités grammaticales, syntactiques et phoniques structurent l'aphorisme et devraient logiquement servir à exprimer la répétition d'un message identique cri A et B. Or au contraire, les correspondances formelles décrites ci-dessus se combinent avec une signification globale très contrastée. L'hémistich B se termine cri coup de poing, par l'adjectif *ba"ar* (stupide, bête, idiot) de sens hautement négatif, avec une rupture de rythme (2 + 2 // 2 + 1). De plus, la demi-ligne (A) illustre une caractéristique courante du style sapiencial, à savoir l'ambiguïté voulue.

Sur quoi cette ambiguïté porte-t-elle? Non pas sur le sens général de l'aphorisme ; celui-ci semble en effet relativement clair, car il exprime une sagesse didactique universelle: *Qui bene amat bene castigat. Spare the rod and spoil the child*. La vraie ambivalence réside ailleurs; il s'agit de savoir si c'est « l'amour » de la discipline qui conduit à la connaissance, ou l'amour de la connaissance qui aide à supporter la discipline. Les versions contemporaines sont divisées dans leur lecture de l'hémistich. Certaines d'entre elles, comme *Good News Bible* ou *Die Bibel in heutigem Deutsch*, rendent le sens suivant, malheureusement dans un style beaucoup trop prosaïque et verbeux: « Quiconque aime le savoir désire qu'on lui dise quand il a tort. Il est stupide de ne pas supporter d'être corrigé » (équivalent français du texte de la GNB). D'autres versions telles que la *Segond révisée*, la *Bible de Jérusalem*, ou la *Traduction œcuménique de la Bible*, respectent l'arrangement syntagmatique de la demi-ligne A malgré soit ambiguïté, mais elles en décodent un sens possible grâce à B, à savoir que l'élève ouvert aux admonestations de ses maîtres élargira ses connaissances, tandis que l'individu rebelle aux remontrances s'enfoncera dans sa bêtise. Le message à transmettre devient alors :

En acceptant la critique, on s'instruit,
en refusant le reproche, on s'abrutit.

Ou plus succinctement:

Souci des avis, savoir assuré,
refus des remarques, ridicule!

Au reste, certaines ambiguïtés voulues - notamment par l'usage du langage figuratif - doivent parfois être respectées, par exemple dans la traduction des proverbes, car de telles « obscurités » maintiennent la porte ouverte à une pluralité de lectures et d'applications valables, ce qui est le propre du style gnomique. Ceci nous amène à l'exemple suivant d'un genre littéraire basé précisément sur l'ouverture à une multiplicité d'interprétations, et donc de sens possibles.

Une devinette: Proverbes 11.22

*Nèzèm zâhav be'af hazîr
'ishâh yâfâh wesârat tâ"am*

- (A) anneau d'or à-groin-de porc
(B) femme adorable mais-manquant-de goût (de discernement)

Toujours dans un style condensé (parataxe de deux hémistiches), l'expression débute par l'ambiguïté recherchée d'une énigme, ou devinette: il s'agit d'un art verbal bien connu des cultures africaines. Un meneur de jeu lance une «colle», traditionnelle ou créée pour la circonstance, à un auditoire vespéral. Le ton et l'intention sont interrogatifs (« une bague dorée dans le nez d'un cochon, c'est quoi? »), mais la fonction est essentiellement ludique, didactique et humoristique. La question, par définition métaphorique, s'avère cri plus cocasse et incongrue, quoique objectivement possible (on met bien des anneaux aux naseaux des taureaux !). Les membres de l'auditoire fourniront alors à grands rires la solution de l'énigme, ils décodent la devinette en l'appliquant à un personnage connu ou à une situation précise.

1. Pour une analyse grammaticale et rhétorique détaillée de Proverbes 12.1, ainsi que de l'exemple qui suit (Pro\ 1 voir Schneider 1992, p. 153-158, 168-169.

Pour un tel jeu verbal, la séquence A-B de la ligne poétique, sa forme "sur la page" doit évidemment demeurer inchangée, car l'énoncé d'une devinette précède nécessairement sa réponse. On retrouve cet ordre syntagmatique dans le texte hébreu ci-dessus¹, avec la fixation d'un des sens possibles de l'énigme, celui que les scribes de l'ancien Israël ont retenu pour l'enseignement de leurs élèves, et que les traducteurs contemporains devront bien sûr rendre tel quel. Mais on pourrait imaginer une infinité d'autres « réponses » que celle codifiée par le texte massorétique.

Au lieu de

(...)« femme belle mais sans cervelle! »,

somme toute assez macho, pourquoi pas par exemple:

(...) « homme riche/honoré/puissant mais noceur /bête/corrompu ! » ?

Sur l'arrière-fond de leurs traditions littéraires orales, les membres africains de l'équipe de traduction biblique en tsonga se sont instinctivement démarqués de leurs modèles occidentaux, lorsque ceux-ci reconstruisaient Proverbes 11.22, ou des passages semblables, sous la forme d'une simple comparaison, comme GNB par exemple. Cette version traduit platement ainsi: « Beauty in a woman without good judgement is like a gold ring in a pig's snout ». GNB inverse donc la séquence A-B. Celle-ci est pourtant essentielle, car elle énonce l'énigme du « porc à l'anneau d'or », puis en donne la clé.

Un oracle: Jérémie 31.16b-17²

kî yésh sâkâr life "oullâték
ne'oum-YHWH
weshâvoû mè'érecç 'ôyéç
weyésh-tiqewâh le'aharîték
ne'oum-YHWH
weshâvoû vânim ligevoûlâm

- (A) Car il-y-a (une)-récompense pour-tes-actes,
- (B) oracle-du Seigneur,
- (C) et-ils-reviendront du-pays-de l'ennemi ;
- (A') et-il-y-a (un)-espoir pour-ton-avenir,
- (B') oracle du-Seigneur,
- (C') et-ils-reviendront les-enfants dans-leur-territoire.

Ce texte poétique magnifiquement structuré forme un ensemble équilibré, par sa structure, son vocabulaire, et son sens: répétition de la particule *yésh*, du verbe *shoûv*, et de la formule *ne'oum-YHWH* ; parallélisme des paires lexicales « une récompense // un espoir », « tes actes // ton avenir » ; « pays (de l'ennemi) // (leur) territoire ». La forme A-B-C // A'-B'-C' du double oracle est manifestement voulue. Sa séquence devrait être respectée en traduction, car elle est sémantiquement importante, elle porte la signification globale des versets 16b-17: le groupe A-B-C tient compte du passé de l'exil d'où l'on revient (pays de l'ennemi), le groupe A'-B'-C' regarde à l'avenir du retour dans la terre ancestrale, et l'ensemble affirme solennellement la fidélité du Seigneur d'âge en âge. Pas question donc de restructurer la forme d'un passage comme celui-ci, en occultant la progression sémantique de son double parallélisme. La fonction expressive du langage source doit en effet trouver son écho dans un texte cible contemporain tout aussi riche poétiquement et théologiquement.

Conclusion

Dans la longue marche de l'équipe de traduction de la Bible en langue tsonga, le principe de l'équivalence fonctionnelle et son passage à la pratique ont subi une mise à l'épreuve pertinente, prolongée, passionnante, et apparemment réussie.

1. Même séquence dans d'autres devinettes vétérotestamentaires, par exemple dans Jug 14.14 (Samson et les Philistins), et bien sûr dans le livre des Proverbes, en 16.26 ; 17.12 ; 20.10, 14 ; 21.9 , 26.14,17,20,23. etc.

2. Voir une analyse de ce double oracle et de poèmes semblables dans Berlin 1985, p. 83-88.

**Trois questions de Jean-Claude Margot à René Péter-Contesse
à propos du nouveau Manuel du traducteur
« Le Livre de Jonas »**

1. Rappelez-moi quel est le but de cette série des Manuels du traducteur et le public visé.

- L'objectif premier de cette collection d'ouvrages, comme l'indique le titre de la série, est de seconder les traducteurs de la Bible dans leur vaste et passionnante entreprise. Des équipes sont au travail partout dans le monde, et celles qui œuvrent dans les pays où le français est la langue de communication ont besoin d'un matériel solide, rédigé en français, pour les aider à mener à bien leur tâche. Ces traducteurs n'ont pas toujours pu étudier de manière approfondie les langues anciennes de la Bible, hébreu ou grec, et ont donc besoin qu'on leur fournisse des informations linguistiques qui ne sont que rarement présentées dans les commentaires traditionnels de la Bible.

Parallèlement, ces ouvrages sont de véritables commentaires bibliques, abordant également les problèmes exégétiques, historiques, culturels et spirituels. Ils sont donc à même d'éclairer le lecteur laïc ou le théologien et d'enrichir leur méditation personnelle ou la préparation d'un travail communautaire. D'où le sous-titre « un commentaire exégétique et linguistique ».

2. Il s'agit de l'adaptation d'un Manuel anglais. Quelles ont été les modifications nécessaires ?

- L'adaptateur n'a pas pu se borner à traduire un texte d'anglais en français. En effet, le texte anglais commente le récit de Jonas sur la base de deux traductions anglaises, la *Revised Standard Version* et la *Good News Bible*. L'adaptation française présente le récit de Jonas dans le texte de la *Nouvelle version Segond révisée 1978 (Colombe)* et du *Français courant*. Il fallait donc reformuler le commentaire en fonction des options exégétiques des traductions de base, pas forcément identiques à celles des traductions anglaises.

De plus le Manuel anglais a été publié en 1978. Depuis lors le travail théologique portant sur le livre de Jonas s'est évidemment poursuivi. Il a donc été possible d'intégrer dans le commentaire français certains des acquis récents de la recherche exégétique et linguistique relative à ce récit.

3. Quels sont les prochains commentaires à paraître dans la série des « Manuels du traducteurs », soit pour l'AT soit pour le NT?

- L'Evangile de Jean, aussi adapté de l'anglais, est dans un état proche de sa forme finale; il pourrait paraître dans le courant de cette année. L'Épître aux Hébreux, commentaire rédigé directement en français, est actuellement en phase de relecture et de contrôle. Nahoum - Habacuc - Sophonie, adapté de l'anglais, est en voie de réalisation.

Par ailleurs diverses personnes travaillent actuellement sur les livres suivants: Genèse, Psaumes, Philippiens.

Bibliographie générale

Aland, K. (et al.; ed.). 1966. *The Greek New Testament*. Stuttgart: American Bible Society (2^e1993).

Ballard, M. 1995. *De Cicéron à Benjamin: traducteurs, traductions, réflexions*. Lille: Presses universitaires.

Barthélemy, D. 1982-1992. *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Fribourg: Editions universitaires (3 vol. parus).

- Beekman, J. & Callow, J. 1974. *Translating the Word of God*. Grand Rapids: Zondervan.
- Berlin, A. 1985. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bonnard, P. 1970. *L'Evangile selon Matthieu*. Genève: Labor et Fides (2^e éd.; ²1992).
- Bonnes nouvelles aujourd'hui*. 1971. (Le Nouveau Testament traduit en français courant). Londres: Sociétés bibliques (nombreux tirages ultérieurs).
- Bratcher, R.G. & Reyburn, W.D. 1991. *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*. New York: United Bible Societies.
- Carson, D.A. 1987. « *The Limits of Dynamic Equivalence in Bible Translation* », in *Notes on Translation* 121: 1-5.
- CRPP 1973-1980. *Compte rendu préliminaire et provisoire sur le travail d'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu*. London, Stuttgart, New York: Alliance biblique universelle (5 vol.).
- De Waard, J. & Nida, E.A. 1986. *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*. Nashville: Th. Nelson.
- Deibler, E. 1988. « Adding Contextual Information », in *Notes on Translation* 2(3): 24-34.
- Die Gute Nachricht*. 1967. (Das Neue Testament in heutigem Deutsch). Stuttgart: Bibelanstalt (nombreux tirages ultérieurs).
- Directives* 1968. *Directives concernant la coopération confessionnelle dans la traduction de la Bible / Secrétariat pour l'Unité des chrétiens (Vatican) & Alliance biblique universelle*. (³1987).
- Goerling, F. 1990. « La traduction de " Christ " et " Messie " en dioula », in *Cahiers de traduction biblique* 13: 8-17.
- Goerling, F. 1991. « Traduction de l'expression " Fils de Dieu " en dioula », in *Cahiers de traduction biblique* 16: 20-26.
- Goerling, F. 1997. « La contextualisation du message biblique auprès des musulmans: la traduction des termes clés », in *Cahiers de traduction biblique* 27: 10-17.
- Good News, for Modern Man*. 1966. (The New Testament in Today's English Version). New York: American Bible Society (nombreux tirages ultérieurs).
- Hess, H. 1989. « Fidelity Équivalence », in *Notes on Translation* 3(3): 1-30.
- Kraft, Ch.H. 1991. *Communication Theory for Christian Witness*. Rev. ed. Nashville: Abingdon Press.
- Ladmiral, J.R. 1994. *Traduire: théorèmes pour la traduction*. Paris: Gallimard.
- Larson, M.L. 1984. *Meaning-based Translation: a Guide to Cross-Language Equivalence*. New York: University Press of America.
- Margot, J.C. 1979. *Traduire sans trahir*. Lausanne: L'Age d'homme (²1990).
- Martin, F. 1997. « L'importance du texte original dans une lecture sémiotique de la Bible », in *Les enjeux de la traduction: l'expérience des missions chrétiennes*. Lyon: CREDIC ; Bellevue/Genève: AFOM (p. 63-77).
- Mounin, G. 1979. « Hebraic Rhetoric and Faithful Translation » in *The Bible Translator* 30(3): 336-340.
- New Revised Standard Version*. 1989. Nashville: Th. Nelson.
- Newmark, P. 1988. *A Textbook of Translation*. New York: Prentice Hall.

- Nida, E.A. 1964. *Toward a Science of Translating*. Leiden: Brill.
- Nida, E.A. 1977. *How to Use the Good News Bible*. Waco: Word Books.
- Nida, E.A. 1991. « The Paradoxes of Translation » in *The Bible Translator* 42(2A): 5-27.
- Revised Standard Version*. 1952. New York: Th. Nelson (nombreux tirages ultérieurs).
- Reybum, W.D. 1988. « Poetic Parallelism: its Structure, Meaning, and Implication for Translators » in Ph.C. Stine (ed.) *Issues in Bible Translation*. London: United Bible Societies (p. 81-112).
- Rivière, L.H.K. 1994. « De quelques difficultés rencontrées dans la traduction des Psaumes en français fondamental », in *Cahiers de traduction biblique* 22: 12-22.
- Rothen, B. 1991. « Der Hang zur frommen Lüge: die Gute Nachricht als Beispiel einer kritiklosen natürlichen Theologie », in *Kerygma und Dogma* 37/4: 280-305.
- Schneider, T.R. 1992. *The Sharpening of Wisdom: Old Testament Proverbs in Translation*. Pretoria: Old Testament Society of South Africa.
- Smalley, W.A. 1975. « Translating the Poetry of the Old Testament » in *The Bible Translator* 26(2): 201-211.
- Smalley, W.A. 1991. *Translation as Mission: Bible Translation in the Modern Missionary Movement*. Macon GA: Mercer University Press.
- Taber, Ch.A. 1988. « Dynamic Equivalence Revisited », in *Notes on Translation* 2(3): 52-54.
- Taber, Ch.R. & Nida, E.A. 1971. *La traduction: théorie et méthode*. Londres: Alliance biblique universelle.
- Wonderly, W.L. 1987. « Poetry in the Bible: Challenge to Translators » in *The Bible Translator* 38(2): 206-213.

Ettien Nda Koffi

La traduction de la conjonction « mais » : des défis inattendus

Ettien Nda Koffi a été conseiller en traduction de l'ABU pour le Bénin, le Ghana et le Togo. Le texte anglais (un peu plus long) de cet article a paru dans The Bible Translator 47/2 (1996). La traduction française est due à René Péter-Contesse.

1. Introduction

Les traducteurs considèrent généralement que les conjonctions ne posent pas de problèmes délicats dans la traduction de la Bible; cela explique que les recherches relatives à ce sujet sont rares. Cependant la lecture de traductions bibliques dans diverses langues africaines m'a fait découvrir qu'une mauvaise compréhension de la manière dont les conjonctions fonctionnent peut conduire à des formulations très peu naturelles. Dans le présent article, je veux attirer l'attention sur quelques-uns des problèmes posés par la traduction de « mais » dans certaines langues. Ces problèmes varient, car ils concernent soit le sens du mot, soit la structure de la phrase, soit encore la subdivision du texte en chapitres, en paragraphes et en versets.

2. La conjonction de type «mais»

Les linguistes qui travaillent dans le domaine des universaux du langage¹ font remarquer qu'un mot de liaison comme « mais » existe dans toutes les langues; on l'appelle souvent **conjonction adversative**. Une distinction a été faite entre les langues qui, comme le français ou l'anglais, n'ont qu'une seule conjonction adversative, et celles qui, comme le russe ou le grec du Nouveau Testament, en ont deux ou plusieurs. Cependant, d'après Payne², il est plus fréquent pour une langue de n'avoir qu'une seule conjonction adversative qui peut fonctionner de diverses manières.

Traduire la conjonction adversative présente un certain type de défi dans les langues qui n'ont qu'une seule et unique forme. Les traducteurs sont tentés de croire qu'il existe une correspondance exacte entre la conjonction utilisée dans la langue source et la conjonction unique de la langue réceptrice. Mais, et j'espère le montrer dans les lignes qui suivent, cette correspondance peut être trompeuse et conduire les traducteurs à produire des traductions fort peu naturelles.

Dans les langues qui disposent de deux ou plusieurs conjonctions adversatives, le défi est différent. Les problèmes de traduction sont de deux ordres: premièrement les traducteurs doivent comprendre quelles nuances chacune des conjonctions peut exprimer, et comment elles fonctionnent; deuxièmement ils doivent choisir laquelle convient le mieux pour rendre la conjonction adversative dans chaque contexte particulier du texte source. L'expérience a montré que même des traducteurs expérimentés pouvaient manquer des compétences linguistiques nécessaires pour rendre correctement les conjonctions. J'ai passé de nombreuses heures avec divers groupes de traducteurs africains pour leur expliquer comment le sens et la structure d'un texte déterminent l'usage des mots correspondant à « mais » dans leurs langues respectives. Nous commençons par examiner les principaux emplois des conjonctions adversatives présentes dans les évangiles, en relevant les éléments importants de signification et de structure dans chaque contexte. Sur cette base, les traducteurs étaient mieux à même de voir lesquelles des nuances des conjonctions pouvaient ou ne pouvaient pas être rendues dans leurs langues. Et en cours de travail, nous apprenions aussi quelles étaient les caractéristiques de l'emploi des diverses conjonctions adversatives dans chaque langue cible particulière.

Payne⁴ relève que, dans les langues qui disposent de deux ou plusieurs conjonctions adversatives, il y a généralement des règles relatives à l'emploi de l'une ou l'autre conjonction. Les règles dépendent

1. Les « universaux du langage » sont des concepts, formes et relations supposés exister dans toutes les langues du monde.

2. Payne, J.R. 1985. "Complex Phrases and Complex Sentences", in *Language Typology and Syntactic Description : Complex Constructions, Vol. II.* - New York : Cambridge University Press (p. 8-9)
3. Op. cit., p. 9-10.

habituellement de nuances de signification, nuances parfois subtiles, parfois plus importantes. Payne cite l'exemple du russe, qui dispose de deux conjonctions adversatives, respectivement *a* et *no*. Elles fonctionnent dans des contextes différents: l'adversatif *a* s'emploie lorsqu'il y a « contraste ou opposition sémantique », alors que *no* semble n'apparaître que lorsqu'il y a « négation d'une attente ».¹

En ditammari, langue parlée dans le nord du Bénin, la distinction entre les trois conjonctions adversatives *nè*, *mèn* et *ba* dépend à la fois du sens et de la structure du discours. *Nè* est principalement utilisé pour marquer le contraste ou l'opposition sémantique, *mèn* pour la négation d'une attente, et *ba* lorsque l'un des deux éléments contrastants comporte un verbe à sens négatif ou accompagné d'une négation. Payne signale des phénomènes analogues dans d'autres langues. Dans certains cas, particulièrement lorsque la phrase comporte une négation, Si c'est le premier élément qui est négatif, on emploie un des adversatifs, et un autre Si c'est le second élément qui est négatif.

3. Deux types d'adversatifs

En général on classe les adversatifs selon leur fonction dans la phrase. L'analyse fonctionnelle a permis de distinguer deux groupes principaux d'adversatifs. On parle d'opposition sémantique dans certains cas, et de négation de l'attente dans d'autres. Je vais maintenant discuter des problèmes que posent ces deux types d'adversatifs dans la traduction en quelques langues africaines.

3.1. Comment traduire les « oppositions sémantiques »

Beekman & Callow² soulignent que «mais» établit une relation de contraste entre deux éléments, s'il y a au moins deux différences entre eux et Si l'une des différences est une opposition «positif - négatif». Payne remarque aussi que dans un contraste, il y a toujours une limite qui restreint le nombre de termes ou d'éléments à deux. Dans l'opposition sémantique, il y a généralement une similitude de sujet ou de structure entre les deux éléments contrastants. La Bible contient de nombreux exemples de « mais » employés en opposition sémantique. Pour illustrer ce propos, je me borne à citer le cas de Rom 9.13 (Français courant [BFC]):

« J'ai aimé Jacob, mais j'ai repoussé Esau ».

Dans cette phrase, le mot « mais » est employé en opposition sémantique pour souligner le vigoureux contraste entre les verbes « aimer » et « repousser » (ce dernier étant rendu littéralement par « haïr » dans la majorité des versions françaises). Dans bien des langues, l'expression d'une opposition sémantique n'exige pas l'emploi d'une conjonction de type « mais »; la présence des termes « positif - négatif » suffit à marquer clairement le contraste. Dans une phrase de ce genre, la communication orale introduit une brève pause entre les deux éléments contrastants. Mithun³ appelle cette pause une « intonation de virgule », qu'elle définit comme une pause et une modulation spéciale de la voix en pleine énonciation, qui sépare deux éléments contrastants dans la communication orale. Dans un texte écrit, l'« intonation de virgule » est indiquée par une virgule.

Mithun dresse une longue liste de langues qui préfèrent l'« intonation de virgule » à l'usage de mots de liaison adversatifs. Dans ces langues-là, déclare-t-elle, il n'est plus nécessaire de recourir à une conjonction adversative de type « mais » pour lier deux éléments. Payne donne un exemple tiré du vietnamien: il note que le mot de liaison *song* s'emploie en cas de « négation de l'attente », alors que dans le cas d'une « opposition sémantique », **on n'utilise aucune conjonction**; Si quelqu'un utilise, dans une opposition sémantique, une conjonction de type « mais », cela sera jugé peu correct par ceux dont le vietnamien est la langue maternelle.

On constate un phénomène analogue pour les langues baoulé et anyi (Côte d'Ivoire). Dans ces deux langues, on n'utilise normalement pas de mot de liaison entre deux éléments d'une opposition sémantique. Si un traducteur en emploie quand même un, le résultat sera du «traductionnais» qui sonne comme quelque chose d'artificiel. La critique la plus fréquente adressée au Nouveau Testament en baoulé par les locuteurs de cette langue est que l'emploi de *sannguè* (= « mais ») n'est pas du tout naturel. On a cité à plusieurs reprises le texte de Jean 3.16 comme une formulation anormale en baoulé. Même si les langues européennes qui servent de base à la traduction comportent un «mais » ou un « but » anglais en Jean 3.16, il n'est absolument pas nécessaire de le traduire littéralement en baoulé (et dans bien d'autres langues), qui préfère l'« intonation de virgule » à une conjonction, puisque les deux éléments « mourir » et « avoir la vie » figurent en opposition sémantique.

1. Ces deux catégories seront définies plus bas.

2. Beekman, J. & Callow, J. 1974. *Translating the Word of God*. - Grand Rapids: Zondervan (p. 295).

3. Mithun, M. 1988. "Grammaticization of Coordination", in *Clause Combining in Grammar and Discourse*. - Amsterdam: J. Benjamins (p. 331-359)

L'emploi d'un mot de liaison produirait un résultat peu satisfaisant. La manière la plus naturelle de traduire Jean 3.16 en baoulé ou en anyi, et en d'autres langues vraisemblablement, serait de placer simplement une virgule entre « mourir » et « avoir la vie »:

«...toute personne qui croit en lui ne mourra pas, elle aura la vie qui ne finit pas.»

Quand les traducteurs prennent conscience qu'il n'est pas indispensable de mettre un «mais» dans une opposition sémantique, leur traduction devient plus naturelle.

L'« intonation de virgule » est fréquemment employée par les traducteurs turkana (nord du Kenya): au lieu de recourir à *nakanéni* (= « mais ») dans les oppositions sémantiques, ils utilisent une simple virgule. Le jour où je leur ai demandé pourquoi ils ne recouraient pas à un mot de liaison, ils m'ont répondu que *nakanéni* n'était pas indispensable quand les deux éléments constituent une opposition sémantique.

La possibilité de ne pas employer un « mais » comme mot de liaison dans une opposition sémantique se révèle particulièrement bienvenue dans la traduction de passages poétiques. On le constate en particulier dans les chapitres 10-17 des Proverbes, où l'opposition sémantique est très fréquente. Au lieu de commencer chaque deuxième ligne par une conjonction adversative inappropriée, le traducteur peut se borner à placer une virgule à la fin de chaque première ligne; les deux éléments séparés par la virgule ou l'« intonation de virgule », et la signification respective de chaque élément suffisent pour indiquer au lecteur ou à l'auditeur des langues en cause qu'il y a contraste entre eux.

3.2. Comment traduire les « négations de l'attente »

Halliday & Hasan¹ font remarquer que, d'un point de vue relationnel, la conjonction « mais » fonctionne comme un adversatif, c'est-à-dire qu'elle indique « une relation contraire à ce qui était attendu ». Cet emploi de « mais » a donc été appelé une **négation de l'attente**. Payne² la définit comme suit:

« La négation de l'attente implique un contraste fondé de manière pragmatique. Une coordination du genre "A mais B" signifie: étant donné A, on s'attendrait à ce que B ne se réalise pas, mais B se réalise quand même.»

On trouve dans la Bible de nombreux exemples de « négation de l'attente »; on peut l'illustrer par le cas de Jon 1.2-3 (Traduction œcuménique de la Bible [TOB]):

« 2" Lève-toi! va à Ninive la grande ville et profère contre elle un oracle parce que la méchanceté de ses habitants est montée jusqu'à moi." ³Jonas se leva, **mais** pour fuir à Tarsis hors de la présence du Seigneur. »³

A la fin de Jon 1.2 (qui contient l'ordre de Dieu), le lecteur s'attend à ce que Jonas se rende là où Dieu veut l'envoyer; **mais** contrairement à toute attente, Jonas part dans la direction opposée.

Cet exemple montre clairement qu'il existe une différence entre l'emploi de « mais » dans une **opposition sémantique** et son emploi dans une **négation de l'attente**. Comme l'emploi d'un mot de liaison de type adversatif en cas de négation de l'attente est un phénomène fréquent dans beaucoup de langues, les traducteurs ne rencontrent pas de gros problèmes pour le rendre. Habituellement l'adversatif de la langue réceptrice convient bien pour exprimer la négation de l'attente. Une traduction littérale de « mais » dans ce sens est satisfaisante dans beaucoup de langues.

Par contre des problèmes se posent lorsque le « mais » apparaît au début d'un chapitre après un sous-titre, ou au début d'un paragraphe. Cela tient au fait que le « mais » d'une négation de l'attente peut figurer au début d'une phrase, alors que le « mais » d'opposition sémantique ne peut se situer qu'au milieu de la phrase. Ces problèmes seront abordés avec plus de détails au paragraphe 5 ci-dessous.

1. Halliday, M.A.K. & Hasan, R. 1985. *Cohesion in English*. - New York: Longman (p. 250).

2. Op. cit., p. 7.

3. Beaucoup de traductions françaises ne recourent à aucune conjonction au début du v. 3; quelques-unes introduisent le verset par « Alors ». La TOB place le « mais » au début de la deuxième proposition, puisque la première ne contraste pas avec l'ordre reçu « Lève-toi » (note du traducteur).

3.3. L'emploi de « mais » dans les constructions elliptiques

Dans quelques langues, le problème de structure le plus important, problème qui risque de rendre difficile le travail du traducteur, est celui de l'« ellipse », c'est-à-dire, en termes de linguistique, d'une information qui n'est pas exprimée par des mots, mais que le lecteur ou l'auditeur peut déduire du contexte. Le texte de Jean 10.33 (TOB) illustre ce phénomène:

«Les Juifs lui répondirent: "Ce n'est pas pour une belle œuvre que nous voulons te lapider, mais pour un blasphème, parce que toi qui es un homme, tu te fais Dieu."»

Certains linguistes soutiennent que dans la structure profonde de cette phrase les mots « nous voulons te lapider » figurent une deuxième fois immédiatement après le « mais ». Cependant ils ne sont pas répétés dans la phrase telle qu'elle se présente à nous, en raison du procédé de l'ellipse qui a été appliqué. En dépit de cette absence, tout utilisateur normal de la langue française comprend que la phrase veut dire « mais nous voulons te lapider pour un blasphème... ».

On rencontre fréquemment dans la Bible des phrases qui présentent une ellipse analogue. Ce phénomène n'est pas nécessairement associé à l'emploi d'un adversatif; néanmoins dans bien des cas le « mais » fait partie de la construction elliptique.

Les règles régissant l'usage de l'ellipse ne sont pas identiques dans toutes les langues. Lorsqu'un « mais » fait partie d'une construction elliptique, si on traduit la phrase littéralement dans une langue cible, on risque d'aboutir à une traduction peu naturelle. Il faut insister fermement sur les dangers de la traduction littérale dans de tels cas, du fait que chaque langue a ses propres règles de fonctionnement. C'est pourquoi il convient d'être attentif à l'avis de Larson¹, allant dans ce sens: « Chaque langue dispose de moyens grammaticaux particuliers pour laisser des informations implicites. Le traducteur se doit de respecter les règles naturelles de l'ellipse dans la langue réceptrice, et non de copier la forme de l'ellipse dans la langue source. »

4. Divers autres emplois de « mais »

Halliday & Hasan² remarquent qu'il y a de nombreuses manières possibles d'interpréter les conjonctions de relation. En français et en anglais, on rencontre plusieurs emplois de « mais »/« but » qui ne rentrent pas dans les catégories examinées jusqu'ici. De fait, on se demande pourquoi un « mais » est employé dans Jean 14.25-26 (Segond révisée [SR]):

«25 Je vous ai parlé de cela pendant que je demeure auprès de vous. ²⁶**Mais** le Consolateur, le Saint-Esprit que le Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous enseignera toutes choses...»

De nombreuses versions françaises (Bible de Jérusalem [BJ], Bible de Maredsous, Bible du Semeur, Osty) et anglaises placent un « mais »/« but » au début du v. 26; or un « mais » est-il nécessaire à cet endroit? Il est vrai que même des versions en langue courante l'utilisent (*Contemporary English Version*, *Dios Habla Hoy*, *Parola del Signore*, *Living Bible* = Le Livre). Pourtant les deux éléments que le « mais » fait contraster ne présentent pas en eux-mêmes un contraste évident. La conjonction grecque *de* n'a ici qu'une valeur très faible, qui n'aurait pas dû être traduite littéralement. En tout cas, la BFC, la *Good News Bible* (GNB) et *Die Gute Nachricht* l'ont laissée implicite. En règle générale, dans les langues africaines, le « mais » ne doit pas être rendu explicitement si la nuance adversative n'est pas essentielle. Un « mais » au début du v. 26 en français, ou un « but » en anglais, ne sont pas forcément gênants; en baoulé par contre, il sonne comme quelque chose d'artificiel dans la traduction. De manière empirique, on peut conseiller aux traducteurs de « peser » la valeur adversative d'un « mais »; Si cette dernière n'est pas évidente, il faut éviter de la rendre dans la langue cible. A l'inverse cependant, il y a des cas où le texte original ne présente pas de conjonction adversative, mais où il peut être nécessaire d'en introduire une dans la traduction.

5. Les occurrences de « mais » dans la Bible

La division de la Bible en chapitres et paragraphes, avec ou sans sous-titres, est parfois totalement arbitraire, ne suivant aucun principe établi d'analyse du discours. C'est ainsi que l'on trouve des conjonctions adversatives de type « mais » en début de chapitre (Gen 8.1, Semeur; Jos 7.1, BJ; Job 30.1, Semeur; Jon 4.1, *Revised Standard*

1. Larson, M.L. 1984. *Meaning-based Translation: a Guide to Cross-Language Equivalence*. -New York: University Press of America (p. 317).

2. Op. cit., p. 321.

Version [RSV]; Act 5.1, Maredsous; Act 9.1, SR; 1 Thess 5.1, RSV; Tite 2.1, Semeur; 2 Pi 2.1, Osty) ou en début de paragraphe (Matt 22.29, RSV; Marc 13.14, RSV; Marc 13.24, SR; Luc 9.43, RSV; Gal 1.15, BJ)¹. La traduction de « mais » dans ces contextes pose quelques problèmes délicats. La division du texte original en chapitres et paragraphes s'est plus ou moins standardisée (de même que l'insertion de sous-titres), et certains vérificateurs des manuscrits de traduction souhaiteraient que toutes les traductions adoptent le même découpage standard des textes. C'est ainsi que les traducteurs en langues africaines sont fortement incités à suivre ce découpage; mais conserver un adversatif dans de tels contextes peut s'avérer incompatible avec les exigences linguistiques de la langue cible. Si les traducteurs veulent faciliter le travail des vérificateurs tout en produisant une traduction linguistiquement acceptable, ils peuvent suivre l'une des deux propositions suivantes:

a) Ils peuvent supprimer totalement la conjonction, Si elle n'a pas un sens adversatif trop prononcé. Les versions, tant françaises qu'anglaises, ne sont de loin pas toutes d'accord sur l'emploi de « mais »/« but ». Les traducteurs ne doivent donc pas se sentir liés par la présence d'une telle conjonction au début d'un chapitre ou d'un paragraphe dans leur texte source. Si par contre la nuance adversative est forte, comme en Jon 4.1, la conjonction doit être maintenue². Cependant, dans certaines langues, il n'est pas du tout acceptable de commencer un chapitre ou un paragraphe par un adversatif, de sorte qu'une autre stratégie devra être adoptée. Dans un texte comme Job 30.1, la conjonction ne peut pas être omise sans porter atteinte au sens de la phrase:

«Mais hélas, aujourd'hui / me voilà la risée / de gamins dont...» (Semeur).

Dans un cas de ce genre, les traducteurs peuvent suivre la seconde proposition, à savoir:

b) Ils peuvent introduire la phrase par une information reprise de ce qui précède. Dans bien des langues africaines, ce procédé de la « reprise » est commun, et il sera sans doute le moyen le plus naturel et le plus idiomatique de rendre l'idée de « négation de l'attente » au début d'un chapitre ou d'un paragraphe et après un sous-titre. Il suffit de reprendre une partie de l'information figurant à la fin de la section précédente et de la faire figurer au début de la nouvelle section, avant la conjonction adversative de type « mais ». Dans le cas de Job 30.1, on aboutirait à :

«J'ai ainsi agi avec bienveillance / envers mes concitoyens, mais hélas, aujourd'hui / me voilà la risée / de gamins dont...»

En ce qui concerne la présence d'un « mais » au début d'un paragraphe, il est parfois possible de supprimer tout simplement le retour à la ligne, de telle manière que l'adversatif ne figure plus au début, mais à l'intérieur du paragraphe. Avec cette façon de procéder, il n'y a généralement aucune perte d'information. Il n'y a pas de raison linguistique impérieuse pour que, par exemple, le texte de Gal 1.15 constitue le début d'un paragraphe (BFC, BJ) plutôt que d'être intégré dans un paragraphe, comme c'est le cas dans la majorité des versions françaises. Certains traducteurs africains imaginent que le choix de la BFC (et de la GNB également), tant en ce qui concerne le découpage du texte en paragraphes qu'en ce qui concerne la présence de l'adversatif, doit être respecté et imité, même s'ils ont le sentiment qu'une telle formulation n'est pas correcte en début de paragraphe dans leur langue; ils se sentent donc malheureusement obligés de rendre le « mais » de Gal 1.15, simplement parce qu'il figure dans le texte source.

6. Conclusion

La discussion qui précède a montré que la traduction d'une conjonction aussi banale que « mais » n'est pas si simple qu'il n'y paraît au premier abord. Les problèmes évoqués sont multiples et variés. Il faut éviter de traduire de manière littérale les conjonctions de ce type car le résultat risque d'être fort peu naturel dans la langue cible. Les traducteurs doivent se sentir libres de laisser le « mais » non traduit lorsqu'il ne joue pas dans la phrase un rôle évident; à l'inverse, ils doivent être prêts à introduire un adversatif là où la structure de la langue cible le demande, même s'il n'y en a pas dans la langue source. Ils éviteront autant que possible de faire figurer un

adversatif en début de verset d'un texte poétique ou au début d'un chapitre ou d'un nouveau paragraphe; en cas de nécessité de ce genre, il leur est vivement recommandé de recourir au procédé de la « reprise ».

1. Dans plusieurs des références citées par l'auteur, nous n'avons trouvé aucune version française récente où le verset mentionné commence par un « mais » ou quelque chose d'analogue; parfois le verset n'est même pas au début d'un paragraphe. C'est pourquoi nous mentionnons dans plusieurs cas la RSV (à laquelle l'auteur se réfère probablement), dont il semble qu'elle utilise plus souvent que d'autres la conjonction « but » (note du traducteur).
2. Cet exemple peut prêter à discussion. On constate en tout cas qu'aucune traduction française récente n'emploie ici un adversatif; les versions en anglais, allemand, espagnol et italien courants ne le font pas non plus (note du traducteur).

Jean-Claude Margot

Les « visites » de Dieu

Le problème

Dans le cantique de Zacharie (Luc 1.68-79), on rencontre deux fois un verbe grec (*episkeptomai*) traditionnellement traduit par « visiter »: « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, de ce qu'il a visité et racheté son peuple » (v. 68) et « ... le soleil levant nous a visités d'en haut » (v. 78, Segond). Ce même verbe « visiter » se retrouve dans des versions françaises plus récentes comme la Traduction œcuménique de la Bible (TOB), la Bible de Jérusalem (BJ), Osty, ou Colombe. En revanche, il est traduit différemment dans d'autres versions, comme le montrent les exemples suivants de traduction d'une partie du v. 68:

- « il (Dieu) a porté son attention sur son peuple » (Français courant [BFC], 1982);
- « il est intervenu en faveur de son peuple » (BFC révisée, 1997);
- « il a pris soin de son peuple » (Semeur);
- « [Béni soit le Seigneur...] d'être intervenu en faveur de son peuple » (nouvelle révision de la Bible Segond, en cours de préparation);
- « il vient au secours de son peuple » (Français fondamental);
- « il a tourné sa face vers son peuple » (Phillips, 1964);
- « il est venu [et a racheté] son peuple » (*New International Version*, 1984);
- « il s'est tourné vers son peuple » (*Revised English Bible*, 1989);
- « il est venu secourir son peuple » (*Good News Bible*, édition révisée, 1995).

En fait, la traduction par « visiter » appartient au langage ecclésiastique; elle a son origine dans la Vulgate latine de saint Jérôme (vers 400 ap. J.-C.). Dans cette version, officialisée par l'Eglise catholique au XVII^e siècle, lors du Concile de Trente, voici ce qu'on lit en Luc 1.68: *quia visitavit... plebi suae* (« parce qu'il a visité son peuple »). Jusqu'à une époque récente, les versions protestantes ont repris ce verbe « visiter » (comme d'ailleurs nombre d'autres termes techniques de la Vulgate). Luther lui-même a employé l'équivalent allemand de « visiter » (*besuchen*).

Si l'on consulte les dictionnaires à propos de ce terme, voici ce que l'on est amené à découvrir: d'après le Dictionnaire latin-français de F. Gaffiot, *visitare* peut signifier: 1. voir souvent; 2. visiter, venir voir quelqu'un; 3. inspecter. De plus, il y est précisé qu'en langage ecclésiastique le sens est « éprouver, affliger », avec référence à Jér 14.10, Vulgate (verset que la TOB traduit de l'hébreu par « il punit leurs fautes », et la BFC par « [le Seigneur] punira leurs fautes »). Quant à l'article « visiter » du Petit Robert, il relève comme troisième sens du verbe: « relig. (de Dieu): agir sur, se manifester auprès (de l'homme) », définition qui indique nettement que cette acception est propre à la terminologie ecclésiastique et s'écarte donc de l'usage courant.

En raison des constatations relevées ci-dessus, il est légitime de se demander si la traduction par « visiter » rend bien le sens du verbe grec *episkeptomai*. C'est la question à laquelle je me propose de répondre dans les paragraphes qui suivent.

Le contexte de l'Ancien Testament

i. Les précisions apportées par les spécialistes

Dans la version grecque de l'Ancien Testament (la LXX), le verbe *episkeptomai* traduit très souvent (quoique pas exclusivement) le verbe hébreu *paqad*, dont il reprend les divers sens (Beyer, 1935: 596). Il vaut donc la peine de voir quels peuvent être les divers sens de ce verbe. Selon le *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen*

bibliques de Ph. Reymond (1991), *paqad au qal* signifie: 1. s'occuper de; 2. intervenir; 3. passer en revue; 4. désigner; 5. s'enquérir de; 6. placer, déposer. — Par rapport au sujet qui nous occupe (la « visite » ou « l'intervention » de Dieu), c'est le sens 2 qui nous intéresse, en tenant compte des précisions que lui apporte Ph. Reymond: tout d'abord, après «intervenir», il met entre parenthèses « (trad. [= traditionnellement] "visiter") »; il se réfère donc à cette traduction traditionnelle, mais sans la cautionner. Ensuite, il indique que cette intervention s'exerce soit en faveur de quelqu'un (Ex 3.16), soit contre quelqu'un (Jér 5.9; 9.8; 27.8; Amos 3.2). Plus loin, l'article consacré au substantif de même racine (*peqouddah*) donne comme première définition: « intervention: a) *bienveillance* Job 10.12; b) *châtiment* Os 9.7. »

Un autre spécialiste va dans le même sens en relevant que, dans de nombreux textes (en particulier chez Jérémie), le verbe *paqad* évoque l'action de Dieu en tant que juge, visant soit au châtiment, soit à la délivrance. Il mentionne aussi le fait que, dans des complaints, le verbe figure dans la prière que le croyant adresse à Dieu pour qu'il vienne le secourir, par exemple en Jér 15.15 («Seigneur... *interviens* pour moi », BFC) (G. André, 1989: col. 716,718).

L'emploi théologique de *paqad* est également mis en évidence, dans un ouvrage un peu plus ancien, en ces termes: « Dans l'AT, *paqad* se trouve employé théologiquement pour exprimer l'intervention salutaire du Seigneur concernant une personne particulière ou le peuple d'Israël, au sens de "porter attentivement ses regards sur, prêter attention à, se soucier de quelqu'un" » (Schottroff, 1976: col. 476).

2. Examen d'une note de la TOB pour Lue 1.68

Ainsi, selon le contexte, l'intervention de Dieu doit être considérée comme *positive* (en faveur de) ou comme *négative* (contre). C'est précisément ce double aspect qui est relevé dans une note de la TOB à propos de l'emploi du verbe « a visité » en Luc 1.68: « L'A.T. parle souvent de la visite de Dieu pour dire ses interventions de grâce (Gn 21.1; 50.24-25; Ex 3.16; Jr 29.10; Ps 65.10; 80.15; 106.4) ou de châtiment (Ex 32.34; Es 10.12; Ez 23.21; 34.11-12; Ps 59.6; 89.33). Luc est le seul évangéliste à utiliser cette image (1.78; 7.16; 19.44; cf. Ac 15.14). » Cependant, il convient de formuler plusieurs remarques et objections à propos de cette note:

1. Dans la LXX, les textes cités comportent tous le verbe *episkeptomai*;

2. à une exception près (Ezék 34.11-12), ce verbe y traduit la racine verbale hébraïque *paqad*;

3. il est donc opportun d'examiner la façon dont les traducteurs de la TOB ont rendu le verbe hébreu dans les divers passages auxquels se réfère la note mentionnée ci-dessus:

- a) interventions de grâce: le verbe est traduit par « intervenir » en Gn 21.1; 50.24-25; Ex 3.16; Ps 80.15. Ailleurs, il est traduit par « s'occuper de » en Jér 29.10 (cf. 27.22); Ps 106.4, et par « visiter », Ps 65.10.

- b) interventions pour juger, punir: en Es 10.12, la TOB a « j'interviendrai... contre »; au Ps 59.6, on lit « pour punir » et au Ps 89.33 « je punirai ». Quant aux deux textes d'Ezékéiel, ils ne sont pas à leur place ici: d'une part, en 23.21, il s'agit d'une accusation portée contre Jérusalem (« Tu es revenue à l'impudicité de ta jeunesse »). D'autre part, en 34.11-12, Si le grec a bien le verbe *episkeptomai* au v. 11, il rend l'hébreu *baqar* (« prendre soin de ») qui, dans ce contexte, exprime une promesse et non un châtiment: Dieu va « prendre soin » de son troupeau (v. 11); au v. 12, le même verbe hébreu est utilisé deux fois: il est rendu la première fois par le verbe grec *zêteô* (« chercher, se préoccuper de ») et la seconde fois par *ekzêteô* (avec le même sens), toujours dans la perspective d'une promesse (« De même qu'un berger prend soin de ses bêtes... ainsi je prendrai soin de mon troupeau »);

4. en ce qui concerne les textes cités par Ph. Reymond, la traduction de la TOB est la suivante: « J'ai décidé d'intervenir en votre faveur » (Ex 3.16); « Ne dois-je pas sévir contre eux? » (Jér 5.9 et 9.8); « je sévirai contre cette nation-là » (Jér 27.8); « je vous ferai rendre compte » (Amos 3.2);

5. d'après la Concordance de la TOB, il n'y a que deux cas sur 270 où *paqad* est rendu par « visiter »: en Zach 10.3 (« le Seigneur visitera son troupeau ») et au Ps 65.10 (« Tu as visité la terre »). Le cas de Zach 10.3 est frappant, car le verbe « y est employé deux fois dans la même phrase, avec ses deux significations relatives à l'activité (du Seigneur) visant à punir ou à faire grâce » (Beyer 1935: 598). Dans la TOB, il est traduit de deux façons différentes: « C'est... contre les boucs que je vais *intervenir* » (annonce du châtiment), et « le Seigneur... *visitera* son troupeau » (annonce de l'intervention salutaire de Dieu);

6. en résumé, si la note relative à Luc 1.68 parle d'une « image » à propos de la « visite de Dieu », les traducteurs de la TOB n'ont pas traité le verbe hébreu comme tel dans l'Ancien Testament (AT). Selon le contexte, ils ont considéré qu'il exprime clairement une « intervention divine », intervention qui peut s'exercer soit en faveur d'une personne particulière (par exemple Gen 21.1) ou du peuple d'Israël dans son ensemble (Ex 4.31), soit dans le but de punir (Es 26.14). Parler d'image semble donc être une « illusion d'optique » due à une traduction insatisfaisante, bien que traditionnelle, du verbe en cause.

L'idée qu'il s'agit là d'une « image » est toutefois bien répandue, même en ce qui concerne l'AT, comme le prouve un article sur les figures de rhétorique, paru dans *The Bible Translator*. L'auteur cite la traduction que la *Revised Standard Version* donne de Gen 21.1 (litt. « Le Seigneur visita Sara »), et déclare que « cette expression est utilisée idiomatiquement », c'est-à-dire qu'il faudrait lui attribuer un sens propre à l'anglais. Puis il ajoute que « visita » n'a pas le sens d'une visite d'ordre social, mais celui de « venir en aide », de sorte qu'une « traduction littérale de "visita" prêterait à confusion en présentant un sens erroné » (Mikre-Selassie, 1995: 223). On remarquera le caractère apparemment contradictoire de ces propos: en effet, après avoir dit que l'expression « visita » est « utilisée idiomatiquement », l'auteur laisse entendre que cette traduction est inexacte, puisqu'elle ne rend pas le sens réel du verbe original hébraïque, à savoir « venir en aide ». Il serait donc plus juste d'affirmer qu'en anglais comme en français, la traduction par « visita » dans ce verset particulier n'a rien d'idiomatique ou d'imagé: elle est tout simplement inappropriée.

La traduction « visiter » se justifie-t-elle dans le Nouveau Testament?

Comme vu ci-dessus, les traducteurs de la TOB ont généralement bien rendu le sens de *paqad*, dans l'AT, selon le contexte. Par contre, on peut se demander si les traducteurs du Nouveau Testament (NT) en ont fait autant pour *episkeptomai*. C'est ce que nous allons examiner maintenant.

Le verbe *episkeptomai* apparaît onze fois dans le NT. Dans la TOB, il est traduit sept fois par « visiter »: en Matt 25.36,43; Luc 1.68,78; 7.16; Act 15.36; Jacq 1.27. Ailleurs, il est rendu par « chercher » (Act 6.3), « se rendre » (Act 7.23), « prendre soin » (Act 15.14), « porter les regards sur » (Hébr 2.6; mais voir « pour que tu t'en soucies », Ps 8.5). Ainsi, dans plus de la moitié des occurrences, la TOB ne s'écarte pas de la traduction traditionnelle « visiter ». Certes, cela semble à première vue se justifier dans quelques cas. Ainsi, en Matt 25.36 (« malade et vous m'avez visité ») et 43 (« malade et en prison, et vous ne m'avez pas visité »), ou bien en Jacq 1.27 (« visiter les veuves et les orphelins dans leur détresse »). Cependant, Beyer fait remarquer qu'il ne s'agit pas là de « visiter » au sens habituel du terme, mais de « se soucier de, agir en faveur d'autrui avec la conscience d'une responsabilité personnelle à son égard » (1935: 599). Une telle remarque justifie la traduction de Matt 25.36 par « j'étais malade et vous avez pris soin de moi » (BFC; comp. « et vous n'avez pas pris soin de moi », 25.43), ou « J'étais malade, et vous m'avez soigné » (Semeur). De même, en Jacq 1.27, il est légitime de dire « prendre soin des orphelins et des veuves » (BFC), ou « aider les orphelins et les veuves » (Semeur), car le contexte de l'épître prouve bien que Jacques ne se contente pas de recommander une simple visite ou de bonnes paroles dans ce cas (comp. 2.15-16). En revanche, la traduction de *episkeptomai* par « visiter » en Act 15.36 est appropriée, d'une part parce qu'il s'agit justement pour Paul et Barnabas d'aller revoir « les frères » dans diverses villes, et d'autre part parce que l'idée de « visiter » est précisée à la fin du verset par « Nous verrons où ils en sont » (TOB) ou « pour voir comment ils vont » (BFC; comp. « " aller les voir", en relation avec *pôs echousin*, "comment ils vont" », Raenchen, 1959:414).

Revenons maintenant à l'emploi particulier de *episkeptomai* dans l'évangile de Luc, en 1.68,78 et 7.16. Selon Carrez et Morel, la signification du verbe dans ces textes est la suivante: « (3) terme technique (cf hébr. *paqad*): visiter, en parlant de Dieu, (pour secourir ou châtier)... » (1988:101). Quant à 19.44, cité dans la note TOB mentionnée plus haut, on y rencontre le substantif *episkopê*, également compris comme « visite (de Dieu) » (ibid.). De plus, en Act 15.14, autre écrit de Luc, on retrouve la même idée, celle d'une intervention salutaire de Dieu, dont il fait bénéficier également les « nations païennes » (ou « non juives »).

Dans son important commentaire de Luc, F. Bovon utilise le verbe traditionnel « visiter », mais il formule des remarques qui vont dans le même sens que la note TOB à propos de 1.68: « Le Dieu d'Israël a rendu sa visite. *Episkeptomai*, "examiner", "visiter": Dieu n'a pas seulement l'œil sur son peuple, mais il vient vraiment pour châtier son peuple (Ps 88[89].33; Sir 2.14), pour le délivrer (Gen 50.24-25; Ex 3.16; 4.31; 13.19; 30.12; Es 23.17; Ps 79[80].15; 105[106].4; Ruth 1.6). » Bovon ajoute ensuite que « dans le judaïsme de l'époque, le terme (sous forme nominale ou verbale) peut être employé comme ici au sens absolu et il désigne alors la venue eschatologique... Ce sens n'est pas inconnu de Luc (Lc ~78; 7.16; 19.44; Ac 15.14) » (1991:104; voir aussi, à propos de 1.78, « La lumière eschatologique du Messie illuminera soudain les ténèbres du monde des mortels », ibid.: 109). En ce qui concerne 7.16 (« Dieu a visité son peuple »), le même commentateur précise, entre autres, que « par le surgissement du prophète, c'est Dieu qui visite (*epeskepsato*) son peuple, non pour le jugement, mais pour le salut nécessaire » et, plus loin, « avec Dieu pour sujet du verbe "visiter", Luc marque la relation entre l'œuvre de Jésus et l'œuvre de Dieu. Ce que Jésus accomplit n'est rien d'autre que la volonté du Père, c'est l'œuvre même de Dieu » (ibid.: 356).

Des diverses considérations qui viennent d'être rapportées, nous pouvons déduire trois conséquences:

1. Si l'emploi de *episkeptomai* par Luc est en relation avec les cas où *paqad* a Dieu pour sujet dans l'AT, il conviendrait de tenir compte dans la traduction de ce contexte vétérotestamentaire et de la façon dont le verbe y est rendu dans la TOB elle-même.

2. En relation avec le contexte de l'AT, il est évident que *episkeptomai* n'évoque pas une simple visite, mais une intervention active de la part de Dieu. La force de ce verbe est bien mise en évidence par Beyer, qui écrit: « Dans les deux cas de Luc 1.68 et 78, *episkeptomai* évoque le fait que Dieu s'approche de son peuple pour lui manifester sa grâce et qu'il a agi ou qu'il va agir en sa faveur... ». Mais, dit-il encore (et comme nous l'avons vu plus haut), « alors que jusque-là cette intervention de Dieu s'exerçait dans la vie du peuple élu, le NT montre comment elle est destinée aussi aux païens... Act 15.14 » (1935: 601).

3. Par conséquent, une traduction autre que « visiter » est bien fondée dans la plupart des contextes. En ce qui concerne Luc 1.68, les exemples donnés par plusieurs des versions citées au début de cet article sont à même d'éclairer le lecteur ou l'auditeur sur le sens réel de l'expression grecque. Ils indiquent également la voie à suivre dans d'autres passages reflétant la même réalité de l'intervention active de Dieu.

Conclusion

Dans les versions françaises ou anglaises que j'ai consultées, trois conceptions sont représentées:

1. Dans les unes, lorsque *episkeptomai* est traduit par « visiter », une note précise que ce verbe doit s'entendre dans un sens très particulier, inhabituel en français et en d'autres langues. Autrement dit, si « visiter » figure dans le texte (parce qu'on s'en tient à l'idée que c'est là en quelque sorte la signification fondamentale, sinon exclusive, du verbe), la note met en garde le lecteur ou l'auditeur contre la tentation de comprendre ce verbe dans le sens qui lui vient immédiatement à l'esprit!

2. Dans d'autres versions, le verbe est correctement traduit, mais avec une note indiquant la façon traditionnelle de le rendre. Ainsi, dans la nouvelle révision de la Bible Segond (en cours de préparation), le texte de Luc 1.68 est rendu par « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, d'être intervenu en faveur de son peuple... », tandis qu'on lit en note: « *d'être intervenu en faveur de* ou *d'avoir visité son peuple* ». Mais ce genre de référence à la traduction traditionnelle est parfois surprenant, comme en Gen 39.4 de la Colombe: « (le maître de Joseph) l'avait établi comme intendant sur sa maison », avec en note: « Litt. il *le fit visiter*. » La traduction est bonne, puisque *paqad* au hifil peut signifier « établir quelqu'un, lui donner une fonction » (Reymond 1991: 306); par contre, « faire visiter » n'a aucun rapport avec le contexte du verset, car le maître de Joseph ne se contente pas de lui faire visiter sa maison... C'est une erreur que de vouloir privilégier « littéralement » ce qui n'est qu'un des sens possibles d'un mot ou d'une expression. Si l'on désire savoir comment un terme est employé dans divers contextes, il convient de consulter un dictionnaire ou une concordance, et non de faire figurer en note un sens qui n'a rien à voir avec le verset en cause.

3. Enfin, la meilleure solution est présentée par les versions qui traduisent le verbe selon l'acception qui lui est propre dans un contexte particulier (par exemple « intervenir »). Le sens étant clairement exprimé dans la traduction, il n'est donc plus nécessaire de mettre en note ce que le texte veut dire en réalité.

Bibliographie

André, G. 1989. «*paqad*», in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Vol. VI, col. 708-719. Stuttgart: Kohlhammer.

Beyer, R. W. 1935. «*episkeptomai*», in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. II, p. 595-602. Stuttgart: Kohlhammer.

Bovon, F. 1991. *L'Évangile selon saint Luc*, 1.1-9.50. Genève: Labor et Fides.

Concordance de la Traduction œcuménique de la Bible. 1993. Paris: Les éditions du Cerf / Société biblique française.

Carrez, M., et Morel, F. 1988. *Dictionnaire grec français du Nouveau Testament*. Genève/Paris: Labor et Fides / Société biblique française.

Raenchen, E. 1959. *Die Apostelgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Milote-Selassie, G.A. 1995. «Figures of Speech in Genesis », in: *The Bible Translator*, Vol. 46, No. 2, April 1995, p. 219-225.

Reymond, Ph. 1991. *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*. Paris: Le Cerf / Société biblique française.

Schottroff, W. 1976. «paqad», in: Jenni/Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Vol. 11, col. 466-486. München/Zürich: Chr. Kaiser Verlag / Theologischer Verlag.

Christoph G. Müller

Deux notes de traduction

Christoph G. Müller est membre de l'Association Wycliffe pour la Traduction de la Bible (Suisse) depuis 1991. Traducteur, il est détaché par la Société internationale de linguistique (SIL) auprès de l'Alliance biblique universelle (ABU). Il collabore à la traduction de l'AT en langue sango (République Centrafricaine) en tant que théologien et conseiller en linguistique, et il coordonne ce projet. Il vit avec sa famille à Bangui.

Une cuve de 5 mètres de diamètre ne peut jamais contenir 80000 litres d'eau!

Ayant récemment révisé les formules géométriques avec mon fils, je me suis amusé à faire quelques calculs, quand j'ai lu dans la Bible en français courant (BFC) la péripécie de 1 Rois 7.23-26, qui décrit la grande cuve de bronze placée devant le Temple de Salomon, à Jérusalem. Voici ce qu'on y lit:

« Elle mesurait cinq mètres de diamètre, deux mètres et demi de haut et quinze mètres de tour. [...] La paroi de la cuve avait huit centimètres d'épaisseur; [...] La cuve contenait environ quatre-vingt mille litres. »

Si je comprends bien, la cuve était ronde, mais le texte n'indique pas s'il s'agit d'un cylindre ou d'une demi-sphère. D'après mes calculs, une demi-sphère de cinq mètres de diamètre contient environ 32,7 m³ (soit 32 700 litres); une cuve cylindrique de cinq mètres de diamètre et de deux mètres cinquante de haut contient 49,1 m³ (Soit 49 100 litres). Et tout à coup la cuve du temple devrait contenir 80 000 litres?

D'où vient ce miracle? La cuve biblique pourrait contenir, selon la BFC, environ le double, voire le triple, de ce que je pourrais mettre dans une cuve de mêmes dimensions entreposée dans mon garage. La BFC connaîtrait-elle - en plus de la multiplication des pains - une multiplication de l'eau?

Mais non! Car la cuve n'avait ni cinq mètres de diamètre, et encore moins quatre-vingt mille litres de contenu. A l'époque, on mesurait en « coudées » (ou aunes) et avec une unité de mesure pour le volume qu'on appelait *bath*. Selon le texte hébreu, la cuve avait dix coudées de diamètre et contenait deux mille *bath*. Or il est difficile de dire aujourd'hui quelle était la longueur exacte de la coudée et le contenu précis du *bath*¹.

Si, pour la coudée, nous avons toujours le corps humain pour référence, pour le *bath*, il est un peu plus difficile de savoir quel genre de récipient, seau ou tonnelet, était la mesure à l'époque où le texte a été rédigé.

J'imagine que les serviteurs chargés de remplir cette immense cuve tous les jours à la sueur de leur front devaient savoir de manière assez précise combien de fois il fallait verser les seaux pour remplir la cuve. J'imagine facilement aussi que ce chiffre ait été arrondi, mais il doit avoir été relativement exact.

Les coudées variaient, selon la région et l'époque, entre 45 et 55 cm. En Israël, on connaissait la coudée normale et la coudée royale, un peu plus longue. Donc le diamètre d'environ 5 mètres ne doit pas être trop inexact dans la BFC.

Par contre, ce qui est épineux, c'est la manière de rendre le contenu. Aucun lecteur ordinaire ne pourrait

imaginer quelque chose de concret sous la désignation «deux mille *bath* ». Il faut donc lui offrir une traduction qui lui donne une idée suffisamment claire et en même temps suffisamment exacte. « Deux mille seaux » ou « deux mille petits tonneaux » donnent une idée; pas précise certes, mais quand même une idée.

Evidemment le lecteur ne sait pas de quels seaux ou tonneaux il s'agit; alors il se dit: le contenu de la cuve, je peux le calculer, donc le seau doit contenir quelque chose comme la 2 000^e partie de ce contenu. Comme les volumes calculés de 32 m³ ou 49 m³ environ, divisés par deux mille, donnent des mesures de 16 ou 25 litres par unité (*bath*), il peut facilement imaginer une espèce de seau ou tout autre récipient (même un jerrycan tout à fait anachronique) qui contiendrait cette quantité.

1. La quantité de quatre-vingt mille litres dans la BFC doit provenir d'une conversion fixe de « i bath = 40 litres ». A cet endroit, cette conversion donne un résultat pour le moins problématique.

Si je lis: « cinq mètres de diamètre et deux mille seaux de contenu », je ne vois pas de problème. Mais si je lis: « cinq mètres et quatre-vingt mille litres », je me vois confronté à une impossibilité et à une faute logique, là où dans l'original il n'y en avait pas¹.

Lunettes d'ombre - lunettes de soleil

Dans mon enfance, tout le monde les appelait « lunettes de soleil », sauf mon grand-père qui disait « lunettes d'ombre ». Cela nous amusait et lui donnait une touche d'originalité. Récemment, dans l'élaboration de la traduction du Psaume 19 en sango, langue nationale de la République Centrafricaine, je m'en suis souvenu.

Ce psaume décrit comment la création tout entière annonce la grandeur et la gloire de Dieu. Dans un langage poétique, il utilise des images très fortes. Au v. 5, on trouve l'affirmation suivante:

«Il (= Dieu) a placé une tente pour le soleil. »

En *sango*, il n'y a pas un mot unique pour « tente », mais on dirait facilement « une maison en tissu ». Toutefois, ici, le sens n'est pas littéral - imaginez la pauvre tente, Si le soleil y entre - et on dira donc « une place » ou « une place pour rester ».

La première ébauche de traduction proposait ceci:

Lo leke mbeni ndo ti duti ndali ti lâ.

Il préparer quelque place pour rester destinée à soleil

« Il a préparé une demeure pour le soleil. »

A première vue, cette formulation convenait. Mais tout à coup nous nous sommes aperçus que si l'on disait la même phrase à propos d'un homme, le sens serait « Il a préparé une petite cabane *contre la chaleur* du soleil ». Dans ce cas-là, on ne parle plus de la demeure céleste du soleil, mais d'une simple construction où les ouvriers peuvent se mettre à l'ombre. L'expression *ndali ti* peut en effet signifier « pour » / « destiné à », mais également « en raison de ».

L'équipe a donc aménagé le texte, et maintenant on lit ceci:

Lo leke mbeni ndo titene lâ aduti daa.

Il préparer quelque place pour que soleil rester là

« Il a préparé une place pour que le soleil y habite. »

« Pour » / « en vue de » / « destiné à », ainsi que leur correspondant en *sango* « *ndali ti* », sont des concepts ambivalents, car cela peut être « pour » un ami ou un ennemi. Si une chose est destinée « pour » un ennemi ou « pour » un principe indésirable, le « pour » signifie souvent « contre ».

Les lunettes de soleil ne sont pas pour le soleil, mais contre le soleil. Alors, pourquoi ne pas les appeler «

lunettes d'ombre »?

1. Note de la rédaction: Nous remercions M. Chr. Müller de nous avoir fourni cette note de traduction, qui va tout à fait dans le sens de l'article de M. Théo Schneider, que nous avons publié dans le n° 26 des CTB (« Contenu et contenant: un essai d'équivalence fonctionnelle »).

En ce qui concerne la BFC, les traducteurs avaient examiné l'éventualité de recourir à un tel système d'équivalence en français, mais y avaient renoncé pour diverses raisons qu'il serait trop long d'expliquer ici. Ils ont adopté pour le *bath* l'équivalence moyenne généralement retenue par les archéologues et les spécialistes de la métrologie, à savoir une quarantaine de litres, même s'ils étaient conscients du problème mathématique que cela pouvait poser dans quelques cas particuliers.

Quant à l'affirmation finale de M. Müller (« une impossibilité et une faute logique, *là où dans l'original il n'y en avait pas*»), nous nous garderions bien d'être aussi catégorique que lui; si l'on peut encore admettre que l'« impossibilité » mathématique de 1 Rois 7.23 (« dix coudées de diamètre et trente coudées de circonférence ») est due à une approximation, il n'en va plus de même avec le texte parallèle de 2 Chron 4.2-5, où est décrite la même cuve, avec exactement les mêmes dimensions, mais à laquelle on attribue une contenance de trois mille *bath*. Faudrait-il, pour arranger les choses dans ce texte-là et satisfaire notre logique mathématique, supposer l'existence d'une troisième *bath*, d'une contenance cette fois de 11 ou 16 litres?

Les joyusetés de la traduction

1 Samuel 25.23

« Abigaïl ... descendit vite de l'âne, tomba et se prosterna en présence de David. »

Ah!, ces gens toujours pressés. Si Abigaïl était descendue gentiment de son âne, elle ne serait probablement pas tombée...

A vrai dire, le verbe hébreu indique un mouvement de haut en bas, mais pas forcément involontaire, comme c'est le cas pour « tomber » en français. Ici il correspond à l'idée de « se jeter (volontairement) à terre », dans un geste de profond respect.

Elsbeth Diagouraga

«De grâce, faites-nous réfléchir» les Cahiers de traduction biblique vus par leurs lecteurs

Depuis quinze ans, les Cahiers de traduction biblique (CTB) s'efforcent de répondre aux attentes, très diverses, des traducteurs francophones de la Bible confrontés à la richesse déconcertante de l'expression humaine à travers le monde, des responsables ou enseignants chrétiens soucieux à la fois de rigueur exégétique et de communication efficace de la Bible et, enfin, des nombreuses personnes prêtes à nourrir leur intercession et leur réflexion en s'informant d'aspects souvent ignorés de l'œuvre biblique aux quatre coins du monde.

Dans quelle mesure notre revue parvient-elle à atteindre son objectif ambitieux? Et comment le serrer d'encre plus près? - Seuls nos lecteurs pouvaient nous le dire. Voici donc, comme promis, un bilan synthétique des résultats qui se dégagent du questionnaire figurant au centre du n° 28.

Quelque 300 lecteurs ont - qu'ils en soient chaleureusement remerciés - profité de l'occasion qui leur était offerte de nous faire part de leur appréciation des CTB. Cela représente 6% des destinataires, tous pays confondus. Les réponses nous sont parvenues principalement de France et de Suisse, mais aussi de Belgique, du Luxembourg, de treize pays africains, du Liban, de l'Inde et de Nouvelle Calédonie.

Parmi les lecteurs européens, les pasteurs, prêtres (en activité ou retraités), catéchistes et animateurs bibliques sont très largement majoritaires, tandis qu'outre-mer, ce sont les traducteurs. Si la revue intéresse autant les retraités que la tranche d'âge entre 30 et 60 ans, les moins de 30 ans (0,6%!) restent à conquérir. Cette constata-

tion ne fait que confirmer le cruel manque de sensibilisation aux questions de traduction biblique observé dans d'autres circonstances parmi les étudiants et les jeunes appelés à prendre la relève.

Seuls 9% des personnes ayant répondu ne regretteraient pas la disparition des CTB, mais bien plus nombreux (23%) sont ceux qui manquent de disponibilité pour en tirer profit; plus nombreux encore sont les lecteurs qui disent accorder du prix à la revue, sans pour autant aller jusqu'à consentir à payer un abonnement (40 FF/10 Frs par an)... Il y aura là sûrement une solution à rechercher, car, nous vous le signalions dans l'éditorial du n° 28, l'Alliance biblique française, la Société biblique suisse et l'Association Wycliffe suisse pour la traduction de la Bible engagent des frais non négligeables pour vous servir.

Le volume et la présentation typographique des Cahiers donnent satisfaction à l'écrasante majorité de nos lecteurs, même si une voix tout à fait perceptible plaide en faveur d'une présentation plus aérée et plus « moderne ». Qu'elle se sache entendue!

Les lecteurs européens semblent faire un usage plutôt éclectique des CTB, ne lisant que ce qui les intéresse sur le moment, pour y revenir éventuellement plus tard, tandis que les lecteurs d'outre-mer sont proportionnellement plus nombreux à découvrir le Cahier dans son intégralité. Nous n'avons pas été surpris d'apprendre que les uns et les autres sont le plus enrichis pas les articles de fond. L'importance de la rubrique « revue des livres », quant à elle, nous a été vigoureusement rappelée, notamment par tous les Francophones sur le terrain qui, pour des raisons linguistiques et géographiques, n'ont que difficilement accès aux publications variées touchant au vaste domaine de la traduction.

Dans l'ensemble, les lecteurs ayant répondu au questionnaire gardent sinon la revue entière au moins certains articles, que certains vont jusqu'à analyser et classer selon leurs besoins personnels. Il est, par contre, impossible de ne pas s'interroger sur le sort réservé - et le prix accordé - aux CTB par les 94% de destinataires silencieux... En même temps l'on peut se réjouir que bon nombre de lecteurs inconnus puissent découvrir la revue sur un présentoir à l'Eglise, dans une bibliothèque, chez un ami, etc.

Quant à la teneur et à l'orientation du contenu des CTB, nos lecteurs expriment des désirs et des conseils d'équilibre les concernant: autant il convient de développer la solidité et la vigueur de la charpente, autant il faut lui donner chair et vie. En d'autres termes, vous n'aimeriez pas être privés de technicité, d'abstraction, de besoin de réfléchir, de dépaysement, mais vous apprécieriez que les CTB vous rejoignent aussi dans vos préoccupations de prédication, de théologie pratique, d'étude de textes, qu'ils vous fassent participer à l'actualité de la traduction, à la réalité concrète des traducteurs de la Bible dans le monde. « De grâce, faites-nous réfléchir », s'exclamait un lecteur, « et faites-nous découvrir à quoi cela sert concrètement », aurait pu ajouter un autre!

Pour l'instant, c'est vous qui nous faites réfléchir. Comment pourrions-nous encore mieux répondre aux attentes des traducteurs de la Bible, de l'alliance biblique universelle et de la Société internationale de linguistique (SIL) notamment et, en même temps, apporter une contribution substantielle à d'autres ministères chrétiens? Comment participer plus efficacement à la tâche de porter la Bonne Nouvelle jusqu'aux extrémités du monde en répondant aux exigences spécifiques des traducteurs de la Bible tout en éveillant et nourrissant l'intérêt de ceux qui ont déjà le privilège de bénéficier du fruit du labeur de nombreux traducteurs? - Que, dès les prochains Cahiers, il nous soit donné de traduire dans les faits le prix que nous accordons à votre satisfaction.

Le comité de rédaction n'est pas engagé par le contenu des articles publiés,
chaque auteur étant responsable des opinions qu'il exprime.

Dominique Barrios-Auscher

Une nouvelle édition révisée de la Bible de Jérusalem

Dominique Barrios-Auscher, ancienne élève de l'Ecole biblique de Jérusalem et coordinatrice de la révision de la Bible de Jérusalem, est directrice littéraire aux Editions du Cerf.

Renouveau biblique sur fond de crise

La « Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem » - titre un peu long bientôt résumé sous le nom de Bible de Jérusalem a été mise en chantier à l'initiative du P. Chiffлот, dominicain, alors directeur littéraire des Editions du Cerf, au lendemain de la seconde Guerre mondiale. Il faut, pour mesurer l'importance de cette entreprise, se rappeler que le catholicisme français souffrait alors d'un multiple traumatisme: la crise moderniste avait laissé de profondes cicatrices; la guerre et la déchirure entre les milieux catholiques traditionnels, souvent proches de Vichy, et ceux qui s'étaient plutôt tournés vers la Résistance, en avaient laissé d'autres. A cela s'ajoutait la méfiance traditionnelle des autorités catholiques à l'égard de la lecture de la Bible par les fidèles: bref, rien ne laissait prévoir la vitalité avec laquelle un mouvement de renouveau biblique allait se faire jour. La Bible de Jérusalem (BJ) n'y est pas étrangère.

Publiée entre 1948 et 1954 en fascicules séparés, elle allait être proposée en un seul volume dès 1955: ses qualités majeures étaient une traduction élégante, qui facilitait l'accès au texte biblique, et des notes érudites qui transmettaient de façon sereine les résultats d'une critique jusque-là tenue soigneusement hors de la portée des laïcs. Très vite, grâce à cela, cette Bible s'est imposée dans le monde francophone, franchissant les frontières de l'Eglise catholique. Mais la BJ avait aussi des défauts: le principal s'expliquait par sa naissance sous forme de fascicules indépendants; d'où une trop grande disparité de style et de vocabulaire, d'un livre à l'autre. Elle souffrait aussi des défauts liés à l'époque de sa publication: dans les années 50, on était encore assez peu sensible au lien indéfectible qui unit le sens et la forme sous laquelle s'est d'abord exprimé ce sens. S'agissant de traduction biblique, et puisqu'il y va de la « Parole de Dieu » et donc du salut des hommes, on a longtemps été convaincu que seul importait le « sens » qu'il fallait transmettre, quitte à s'éloigner du style des textes originaux. La BJ, sur ce point, n'est pas plus critiquable que d'autres traductions. Mais elle ne l'est pas moins. Toutefois, les traducteurs de la BJ ont eu immédiatement la volonté d'améliorer leur travail, et une première révision a été effectivement mise en route peu d'années après la parution de la Bible en un volume.

Première révision: la rigueur au service de la saveur

Cette révision a abouti en 1973: reparaisait alors une traduction qui portait officiellement le titre de Bible de Jérusalem et présentait un texte au vocabulaire plus cohérent, plus rigoureusement harmonisé. Les traducteurs et réviseurs s'étaient efforcés de mieux restituer la saveur de l'original, tout en prenant bien garde de ne pas tomber dans les pièges de la traduction littérale. Attention au style des auteurs bibliques, attention à la précision du vocabulaire, plus grande fidélité au texte massorétique (nous en reparlerons): telles étaient les lignes de force de la révision pour l'édition 1973. Elle touchait d'ailleurs beaucoup plus profondément l'Ancien Testament - y compris en ce qui concerne l'annotation. La nouvelle révision, pour l'édition de 1998, a donc insisté sur le Nouveau Testament. Le travail d'harmonisation du vocabulaire quant à lui n'était pas à refaire. Toutefois, il fallait renchéir sur un des principes de la précédente révision: le retour systématique, dans l'AT, au texte hébreu traditionnel, dit « texte massorétique » (TM).

Nouvelle révision: résister aux tentations

Le texte de l'Ancien Testament

En effet, chose banale à l'époque de la première BJ, les traducteurs avaient tendance à « améliorer » le TM (pas toujours parfaitement fiable, il est vrai), en utilisant les versions anciennes, principalement l'ancienne version grecque dite « des Septante » (LXX), voire parfois par conjecture. Les études plus poussées aujourd'hui sur la LXX montrant que le substrat hébraïque de cette traduction grecque n'est pas toujours identique au TM, il

apparaissait de mauvaise méthode de «panacher» les textes. On a donc choisi de s'en tenir plus rigoureusement à la traduction du TM (quitte à proposer en note l'interprétation de la LXX, du syriaque, de la Vulgate, etc.). Ce principe de rigueur devait garder une certaine souplesse dans l'application: les principes appliqués de manière absolument rigide risquent de mener à la caricature, et l'on trouvera donc encore ici et là des notes critiques pour signaler telle ou telle correction du TM. Mais on trouvera aussi des notes comme celle d'Isaïe 38.7: « il serait tentant d'insérer les vv. 21-22 entre les vv. 6 et 7... ». Et en effet, la logique du récit serait plus satisfaisante pour nous. Mais en l'occurrence, le traducteur-réviseur résiste à cette tentation, alors que le déplacement des versets était fait dans les précédentes éditions.

Il faut préciser que ce choix du TM n'implique pas un jugement de valeur, encore moins une sorte de sacralisation. C'est un choix méthodologique, qui n'entraîne aucune « canonisation » du TM. Celui-ci n'est pas indemne d'erreurs, de « corrections » (qu'on pense par exemple au fils de Jonathan, Meribbaal, affublé du nom de Mephiboshet, pour remplacer le nom de la divinité abhorrée, Baal, par le mot boshet signifiant « honte »), d'interprétations tendancieuses (ce qu'on appelle souvent les « relectures »). Mais il faut suivre un texte; les Massorètes ont pour eux l'avantage de s'insérer dans une longue tradition de lecture de la Bible - y compris de lecture liturgique. Leur travail n'est finalement que la formalisation de cette tradition, son aboutissement et sa fixation. Il est donc en réalité trompeur d'insister sur sa date tardive. Certes, la LXX représente une tradition plus ancienne encore, mais repensée et reformulée dans une autre langue. Laissant à d'autres le soin de proposer une traduction entièrement nouvelle de la LXX, la BJ s'est donc attachée à éviter désormais de faire du « patchwork » entre différentes traditions textuelles, et plus encore à éviter des « conjectures » sans appui dans les textes anciens.

Le Nouveau Testament

Le texte. se débarrasser du poids de la tradition

Quant à la révision du Nouveau Testament, elle a suivi deux axes principaux: le premier consiste en un effort pour relire les textes en se débarrassant du poids des interprétations traditionnelles qui peut parfois en gauchir le sens.

Un bon exemple en est la traduction de *exousia* en 1 Cor 11.10. Le mot est bien attesté dans tout le Nouveau Testament, y compris dans la littérature paulinienne (Romains, I et 2 Corinthiens, Ephésiens, Colossiens, etc.), et signifie « autorité ». La BJ, comme la plupart des traductions, traduisait « signe de sujétion »; la Second révisée traduit « marque de l'autorité dont elle [la femme] dépend ». Mais ce terme de *exousia* est toujours utilisé par Paul pour marquer l'autorité exercée, non l'autorité subie (comme dans la phrase fameuse de Rom 13.1 « toute autorité vient de Dieu »). Fallait-il, parce que le mot est appliqué à une femme, y lire un sens différent? Déjà la Traduction œcuménique de la Bible s'y était refusée et traduisait, de façon encore un peu ambiguë, « la femme doit porter sur la tête une marque d'autorité ». La BJ va plus loin, car le texte grec permet une tout autre interprétation: littéralement, on peut lire « la femme doit avoir autorité sur la tête », d'où « exercer son autorité sur sa propre tête » (d'où, maintenant, « discipliner sa chevelure », pour se présenter de façon digne et convenable), plutôt que porter sur la tête un « signe d'autorité » extérieur. Il ne s'agit pas d'imposer une lecture féministe à ce texte de Paul mais, en se débarrassant de préjugés contraires, de retrouver, si possible, le sens le plus « originaire »: le contexte y aide car, dans tout ce passage, il est clair que Paul donne aux Corinthiens et aux Corinthiennes des conseils très pragmatiques de bonne tenue, sans oublier de préciser que « dans le Seigneur, l'homme n'est pas autre que la femme »

Les notes: respecter à la fois les aspérités du texte et les sensibilités du lecteur moderne

Cette révision de la Bible de Jérusalem a suivi un deuxième axe, qui a commandé surtout la révision des notes: veiller à respecter le statut de l'« Ancien » Testament comme Première révélation de Dieu à son peuple, et à ne pas l'annexer à la seule lecture chrétienne, en en faisant une simple préparation à l'Évangile. L'attention a porté en premier lieu sur les notes du NT, qui cédaient souvent, dans les éditions antérieures, à ce qu'on a appelé la théologie de la substitution: la Nouvelle Alliance se serait substituée à l'Ancienne, devenue caduque; l'accomplissement des promesses en Jésus faisant oublier que ces promesses divines sont assumées, autrement, par le peuple juif aujourd'hui. Les chrétiens ne doivent pas confisquer la Bible et faire comme si elle n'appartenait qu'à eux. Mais ceci ne peut affecter la traduction: il n'est pas question d'édulcorer les textes, de gommer leurs aspérités pour les rendre « théologiquement corrects ». Quand les textes semblent gênants (comme parfois certaines polémiques contre « les juifs », chez Jean), on a cherché à les expliquer, mais sans tricher avec les difficultés. Certes, un traducteur doit tenir compte de la façon dont vont être reçus les mots qu'il

emploi. Sur ce sujet précis, il est clair que l'expression « les juifs » ne résonne pas de la même manière en 1998, qu'en l'an 90; il est clair que des Européens, qui ont pu voir quelles épouvantables conséquences peut avoir l'antisémitisme, seront plus « chatouilleux » que, par exemple, des Latino-Américains, qu'ils soient lusophones ou hispanophones. Les problèmes ne se posent pas partout de la même manière. Les réviseurs de la BJ 1998 se sont efforcés de tenir compte des sensibilités d'aujourd'hui (dans le monde juif comme dans le monde chrétien), sans céder à la « mode ».

Fidélité

C'est d'ailleurs là une des occasions fournies à des traducteurs de réfléchir sur ce qu'implique la traduction biblique: une fidélité absolue aux textes, certes mais il y a bien des façons de mettre ce principe en œuvre. Et la fidélité n réside ni dans la simple traduction littérale, ni dans celle qui ne cherche qu'adapter les textes anciens, hébreux ou grecs, aux règles de la langue française et aux mentalités d'aujourd'hui, sans se soucier de marquer les distances culturelles.

Il y aurait là le sujet d'un intéressant débat entre ceux qui insistent sur la nécessité de rechercher des équivalences fonctionnelles et ceux qui, au contraire ne craignent pas un certain littéralisme pour mieux faire percevoir les caractéristiques de l'original. La Bible de Jérusalem a tenté de se situer à mi-chemin. Dans le passé on lui avait reproché aussi bien d'être une « traduction idéologique » (entendez: trop soucieuse de transmettre un sens religieux) que d'être un traduction « érudite » (entendez: plus « littéraire » que « spirituelle »). Elle cherche seulement à faire mentir le fameux dicton *traduttore traditore*.

Manuel Jinbachian

Quand la Bible était traduite en grec et en latin L'exemple présenté par d'anciennes traductions de la Bible

Le texte qui suit est extrait, avec autorisation de l'auteur, d'un important article intitulé « Traduction et histoire ». Il a été adapté pour sa publication dans les CTB. - Manuel Jinbachian est actuellement coordinateur de l'ABU pour les programmes de traduction biblique d'Europe et du Proche-Orient. Il réside à Strasbourg.

Introduction

Il est certainement utile de se pencher sur d'anciennes versions de la Bible pour voir comment y ont été résolus les problèmes que pose la traduction. On constatera, sans être trop surpris, que certaines « techniques de traduction », décrites récemment par des linguistes sous le titre de « théorie et pratique de la traduction moderne », étaient déjà utilisées par des traducteurs de l'Antiquité. Ils n'ont sans doute pas formulé systématiquement et rigoureusement la théorie et la pratique qui étaient à la base de leurs efforts, mais l'étude de leurs techniques nous permet de constater qu'ils avaient une connaissance étendue des principes de traduction que nous considérons comme faisant autorité aujourd'hui.

Ces traducteurs étaient conscients des problèmes d'analyse et de transfert à résoudre pour faire passer un texte de la langue source ou de la culture source vers la langue ou la culture cible. Il leur est arrivé de rendre explicite ce qui était implicite, et de laisser implicite ce qui était redondant. Ils ont souvent été guidés dans leur traduction par la compréhension du sens qu'exigeait le contexte plutôt que par le littéralisme; grâce à l'analyse des composantes sémantiques d'un terme, ils ont su utiliser la nuance particulière de sens correspondant le mieux au contexte donné. Ils ont fréquemment rendu les constructions grammaticales du texte original au moyen de formes équivalentes, propres à exprimer la même idée dans la langue cible.

A titre d'exemples, nous allons brièvement aborder deux traductions anciennes de la Bible, à savoir la version grecque de l'Ancien Testament appelée la Septante (LXX), et la Vulgate, nom désignant la traduction latine due à saint Jérôme.

A) La Septante: l'Ancien Testament grec

L'une des premières traductions des Ecritures à avoir été entreprises est celle qui a été faite de la Bible hébraïque en grec d'Alexandrie au III^e siècle avant notre ère, à l'époque de Ptolémée Philadelphe (285-247 av. J.-C.). Le texte de la Septante ne résulte pas d'une traduction unique et uniforme; il s'agit bien plutôt d'une série de traductions réalisées à différentes époques par des personnes différentes. On y découvre les traces de trois formes de traduction, que l'on peut qualifier de « littérale », « paraphrastique » et « fonctionnelle ». Si, dans cette version grecque, le Pentateuque est une traduction en général fiable de l'original hébreu, elle est néanmoins quelquefois d'une liberté surprenante, moderne, fondée sur le sens et l'équivalence fonctionnelle, alors qu'elle est ailleurs désespérément littérale et obscure.

Le petit-fils de Jésus Ben Sirach

L'un des premiers critiques de la Septante est le petit-fils de Jésus Ben Sirach qui, d'après les spécialistes, traduisit en grec l'œuvre de son grand-père (le Sîracide, un des livres deutérocanoniques) vers 130 av. J.-C., à Alexandrie. Dans le Prologue qu'il a composé pour cet ouvrage, il évoque les défauts probables de sa traduction et les insuffisances de la version de la Septante dans son ensemble. Voici ce qu'il déclare en particulier:

«Vous êtes... invités à faire la lecture (du texte qui suit) avec bienveillance et attention, et à montrer de l'indulgence s'il vous semble que nous avons échoué, malgré tous nos efforts, à rendre certaines expressions. Car les choses dites en hébreu dans ce livre n'ont pas la même valeur lorsqu'elles sont traduites en une autre langue. D'ailleurs non seulement cet ouvrage, mais aussi la Loi, les Prophètes et les autres livres présentent des divergences considérables quant à leur contenu.»¹

L'œuvre d'Origène (l'un des «Pères grecs» de l'Eglise, 184-254 ap. J.-C.)

En étudiant les textes de la Septante, Origène s'aperçut qu'il y avait un grand nombre de variantes textuelles dans les manuscrits qui étaient à sa disposition. Avec l'intention de doter l'Eglise d'un texte sûr, il entreprit la réalisation d'une œuvre gigantesque: il disposa les textes bibliques sur six colonnes (d'où le nom d'*Hexaples* donné à cet ouvrage), comprenant l'hébreu, la transcription de l'hébreu en caractères grecs, ainsi que les versions grecques de la Septante, de Symmaque, d'Aquila et de Théodotion. Longtemps avant Jérôme (voir plus loin à propos de la Vulgate), Origène voulait déjà rétablir l'*Hebraica veritas* (la «vérité hébraïque», c'est-à-dire un texte fondé sur la meilleure tradition hébraïque). Il comprit que certains désaccords entre la Septante et l'hébreu pouvaient avoir pour origine le travail des traducteurs qui cherchaient à rendre d'une manière plus correcte tel ou tel passage en cause. Dans son *Commentaire du Livre des Psaumes*, Origène déclare au sujet du Ps 3.8:

« En consultant l'hébreu, il nous fut impossible d'expliquer *mataiôs* [LXX, "inutilement, vainement "]. En effet, qu'ont donc en commun le mot "en vain" [d'après le grec] et "la joue" [d'après l'hébreu]? Les autres traducteurs [grecs] ont mis la même chose que l'hébreu. Il est probable que les manuscrits anciens avaient une leçon différente, comme le disent certains Hébreux, ou alors [les traducteurs de] la Septante refusèrent-ils de retenir une démonstration sans valeur (à leurs yeux) en osant remplacer "joue" par "en vain".»²

D'après Origène, une partie de ces désaccords pourraient avoir une cause mystérieuse connue de Dieu seul. Il pense en effet que certains de ces cas sont le résultat d'un « plan divin ». Voici ce qu'il explique - toujours dans le même *Commentaire des Psaumes* - à propos du Ps 2.12:

« Mais parce que *dikaias* [LXX, litt. "du chemin de justice "] manque en hébreu [qui n'a que " chemin "] et dans le reste des traductions, nous supposons soit que cela a été ajouté par un plan divin, soit qu'il s'agit d'une erreur des manuscrits.»²

Quelques techniques de traduction de la Septante

Pour donner une idée du genre de problèmes de traduction qu'ont rencontrés les traducteurs de la Septante, et des solutions adéquates qu'ils ont essayé de leur donner, nous examinerons quelques exemples de techniques de traduction qu'ils ont appliquées dans le livre de Ruth:

1. Information explicite,
2. information implicite, et

3. traduction de tournures imagées.

1. Traduction oecuménique de la Bible (TOB).
2. Les mots entre crochets sont dus à la rédaction.

1. Information explicite

a) Explicitation d'un participant, c'est-à-dire là où le nom d'un personnage est exprimé en grec alors qu'il est sous-entendu en hébreu:

- 1.15 « Noémi dit à Ruth » (hébreu: « [Alors] elle dit »);
- 1.18 « Noémi voyant... » (hébreu: «voyant»);
- 2.18 « Ruth sortit (ce qu'elle...) » (hébreu : « elle sortit... »)
- 3.14 « et Booz dit » (hébreu: « et il dit »);
- 2.21 « (Ruth dit) à sa belle-mère » (l'hébreu n'a pas « à sa belle-mère »).

b) Explicitation du lieu

- 2.7 « (elle ne se reposa pas) dans le champ » (hébreu: « la maison », mais le texte y est peu clair).

c) Autre information explicitée

- 1.14 « et elle (Orpa) retourna vers son peuple » (l'hébreu n'a pas l'équivalent de ces mots);
- 2.7 « jusqu'au soir » (hébreu: « jusqu'à présent »);
- 4.8 « et la (la sandale) lui donna » (l'hébreu n'a pas l'équivalent de ces mots).

2. Information implicite

- 2.21 «Ruth dit» (hébreu: «Ruth la Moabite», le qualificatif «la Moabite» est laissé implicite en grec).

3. Synecdoque (ou figure consistant à prendre, entre autres, le plus pour le moins ou la partie pour le tout)

- 3.11 L'hébreu a litt. « toute porte (de mon peuple) », où « porte » désigne en fait toute la cité. Le grec remplace « porte » par un mot signifiant « tribu, nation » (litt. « toute la population de mon peuple »). On s'est demandé s'il n'y avait pas une faute de copiste ici, le terme grec *phulé* (« tribu ») étant très proche du terme *pulé* signifiant « porte »; mais cette hypothèse est contredite par le fait qu'aucun manuscrit grec ne comporte de correction à cet endroit¹.

La Septante utilise une autre technique de traduction consistant à rendre le même terme hébreu par divers équivalents grecs. Il est intéressant de relever qu'elle emploie ce procédé parfois dans un même contexte, probablement pour éviter la monotonie due à la répétition. Ainsi, par exemple, dans le Psaume 36 (hébreu 37) le mot hébreu *racha'* (« méchant ») est rendu par le grec *hamartólos* (« pécheur ») dans les v. 10,12,14,16,17,20,21,32,34,40, et par *asebês* (« impie ») dans les v. 28,35,38.

On peut citer deux autres exemples: selon le contexte, l'hébreu *dabar* (au sens premier « parole ») est traduit par des termes aussi différents que *apokrisis* (« réponse »), *eperôtêsis* (« interrogation, question »), *krima* (« jugement »), *pragma* (« fait, affaire »), *topos* (« sujet ») et *phônê* (« son, voix »). De son côté, l'hébreu *leb* (« cœur ») a été rendu, toujours selon le contexte, par *kardia* (« cœur »), *psuchê* (« âme »), *phrên* (« esprit, raison »), nous (« esprit, intelligence »), *dionoia* (« pensée »), *stoma* (« bouche »), *phronêsis* (« pensée, compréhension »), *stêthos* (« poitrine ») et même *sarx* (« chair »).

Le cas le plus intéressant est la manière dont a été rendu l'hébreu *natan* (« donner »): il a été traduit en grec au moyen d'une trentaine de verbes différents selon la composante de signification qui convenait le mieux dans un contexte donné. Exemples: en Jos 14.12, «donne-moi» est rendu par *aitoumai* se (« je t'ai demandé »); en Deut 21.8, l'expression hébraïque traduite litt. par « ne donne pas du sang innocent » (« ne laisse pas le sang innocent... », TOB) est rendue en grec par « afin que du sang innocent ne vienne pas... »; en Ex 2.21, on lit que Réouël « donna sa fille Séfora à Moïse », ce que la Septante rend par « il donna sa fille Séfora comme femme à Moïse », avec un verbe (*ekdidômi*) qui est employé parfois pour « donner en mariage ». Le même verbe hébreu *natan* est traduit par *agein* (« mener ») en Ex 3.1, *apotinein* (« payer ») en Ex 21.19, *aphienai* (« permettre ») en Gen 20.6 ou (« élever [la voix] ») en Gen 45.2, (« [ne pas] autoriser ») en Ex 12.23, (« [ne pas] laisser [entrer] ») en Jos 10.19, (« laisser ») en Jug 1.34 et (« laisser [passer] ») en Jug 15.1. Voir aussi *paradidômi* (« livrer [entre vos mains] »), Jug 3.28; *dôreisthai* (« offrir, donner en présent »), Prov 4.2 et Est 8.1; *ean* (« [ne pas] laisser »), Job 9.18; *ektithenai* (« publier »), Est 3.14; 4.8 et 9.141.

1. Pour ces exemples et d'autres encore, voir De Waard. J. 1973. «Translation Techniques used by the Greek Translators of Ruth » in *Biblica* 54: 490-515.

2. La liste de ces équivalences est longue, et l'on pourrait continuer à donner pour chaque cas le sens adopté par rapport au contexte. Mais nous nous contenterons de citer simplement d'autres verbes encore: *-ektinein, ekcheein, elean, emballein, egkataleipein, epairein, epiballein, epithenai, epicheein, ephistanai, histanai, kataballein, kathistanai, katatassein, kremazein, paratithenai, peritithenai, poiein, proekpherein, proseinai, prostithenai, stêrizein, sunagein et pherein*.

B) La Vulgate latine

Eusebius Hieronymus Sophronius, plus connu sous le simple nom de Jérôme, était un savant fort intelligent et doué, une personnalité bénéficiant d'une érudition considérable et un spécialiste des langues. Il a sans doute été l'un des traducteurs les plus méticuleux et les plus consciencieux du monde antique. Il est né aux environs de l'an 342 de notre ère. Il a été secrétaire du pape Damase, de 382 jusqu'à la mort de ce pape, deux ans plus tard. Encouragé par Damase, Jérôme entreprit une nouvelle traduction de la Bible en latin.

Il est permis de supposer que son œuvre de traduction est en relation directe et pratique avec la publication des *Hexaples* d'Origène. Comme nous l'avons vu plus haut, le travail d'Origène sur le texte avait montré que la tradition textuelle de la Septante n'était pas toujours fiable. Or, tout comme Origène, Jérôme attribuait les variantes des manuscrits aux erreurs des copistes. Dans son Prologue au livre des Chroniques, Jérôme affirme qu'il aurait été superflu de faire une nouvelle traduction en latin si l'on avait possédé le texte exact de la Septante, c'est-à-dire tel qu'il avait été établi à l'origine¹. Mais il constate que, malheureusement, ce texte avait été corrompu de diverses manières au cours des étapes successives de sa transmission.

Ainsi donc, Jérôme était d'avis que les désaccords entre la Septante et la Bible hébraïque provenaient d'accidents dans la transmission du texte. Alors qu'il étudiait la version Septante de Jérémie et du livre des Rois, il se rendit compte que la traduction grecque de ces deux livres s'écartait du texte hébreu, et il fut surpris de voir qu'Ezéchiel, en revanche, en était tout à fait proche. Ces différences dans la fiabilité du texte grec le laissèrent perplexe, mais il n'alla pas jusqu'à imaginer qu'il aurait pu y avoir un autre texte de base hébreu, différent du texte massorétique, à l'origine de la traduction de la Septante de Jérémie et des Rois.

Jérôme s'installa en Terre Sainte, près de Bethléem, et se consacra à la tâche de la traduction. Le but qu'il se fixait était de faire une traduction plus fidèle à l'*Hebraica veritas* (« vérité hébraïque »); il tenta de mettre fin aux divergences textuelles de la *Trifaria varietas* (« triple variété », entre hébreu, grec et latin) et à la « corruption » de la tradition reflétée dans la Septante. Il avait tout à fait conscience de l'état déplorable du texte biblique dont témoignait la diversité des vieilles versions latines. Entre 390 et 405, il traduisit l'Ancien Testament de l'hébreu en latin. A vrai dire, il ne se fonda pas exclusivement sur le texte hébreu, mais il compara souvent l'hébreu avec les leçons des versions grecques de la Septante, de Symmaque, d'Aquila et de Théodotion. Il utilisa des principes de traduction auxquels il avait longuement réfléchi et qu'il avait clairement formulés. Il connaissait bien la traduction d'Aquila et se moquait des singularités de cette version. Il affirmait que lui-même voulait rendre « le sens pour le sens et non pas le mot pour le mot ». Pour illustrer et éclairer ce que Jérôme entendait par là, on peut citer les propos qu'il émit lorsque le pape Damase lui confia la mission de traduire la Bible, en l'an 384 ap. J.-C.:

«Qui est donc celui qui, instruit ou illettré, prenant le Livre dans ses mains et découvrant que ce qu'il y trouve n'est pas en accord avec ce qu'il a l'habitude de lire, ne va pas pousser des hauts cris et m'accuser d'être un faussaire sacrilège, pour avoir osé ajouter quelque chose aux livres anciens, pour y avoir effectué des modifications et des corrections?»²

Prenons un exemple particulier, propre à illustrer le savoir-faire de Jérôme dans le domaine de l'exégèse et de l'interprétation. Voici tout d'abord la traduction française de Rom 12.20, citation de Prov 25.21-22 d'après la Septante:

« Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger; s'il a soif donne-lui à boire; car en agissant ainsi, ce sera comme si tu amassais des charbons ardents sur sa tête. »

Les versions Segond, Colombe, TOB, Bible de Jérusalem (BJ), Maredsous, Osty, Darby, Chouraqui et Pléiade présentent toutes une traduction littérale de ce texte. De leur côté, le Français courant (BFC) et le Semeur précisent qu'il s'agit d'une image en disant: « ... ce sera *comme si* tu amassais des charbons ardents sur sa tête » (BFC), ce sera *comme si* tu lui mettais des charbons ardents sur la tête » (Semeur). Selon une note de la BJ, «

L'image des charbons ardents, symbole d'une douleur cuisante, désigne le remords qui amènera le pécheur au repentir » (cf. note Osty, dans le même sens). La TOB, pour sa part, suggère deux possibilités en note: soit « une aggravation de la punition divine, la bonté de la victime faisant d'autant plus ressortir la méchanceté du coupable », soit une allusion « à la conversion du méchant surpris et troublé jusqu'au tourment... par l'amour que lui témoigne sa victime ».

1. Pour l'original latin de ce Prologue, voir *Biblia Sacra, Iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart 1983: 546.
2. Cité par Nida, E. A. 1964. *Toward a Science of Translating*. Leiden, Brill: 12-13.

Certaines versions récentes s'efforcent de rendre directement le sens du texte, par exemple « Si tu agis ainsi, le remords le minera » (P. de Beaumont) ou « en faisant cela tu les (tes ennemis) feras brûler de honte » (*Good News Bible*), « Alors cela le fera bientôt souffrir d'être ton ennemi » (*Gute Nachricht Bibel*), « Comporte-toi ainsi, et tu le feras rougir de honte » (*Parola del Signore*). On constate donc que l'image des « charbons ardents » a disparu dans de telles versions. Mais si l'on en conclut que les auteurs d'une traduction comme « rougir de honte » sont les premiers à avoir interprété le verset dans ce sens, on aurait grand tort, car Origène, Jérôme et Augustin l'ont déjà fait. Pour tous les trois, en effet, les « charbons ardents » se réfèrent précisément au fait de « rougir de honte »; autrement dit, les ennemis éprouveraient un sentiment de repentance ou de remords en raison d'un tel comportement.

Théo Schneider

Sur quel pied? **L'énigme de la danse rituelle** **dans 1 Rois 18.21,26**

Pour les équipes de traduction biblique, tout comme pour l'exégèse ou la lexicographie vétérotestamentaires, le récit de l'ordalie¹ au mont Carmel, et la mention des mystérieux mouvements de danse qui l'accompagnent, présentent un défi particulier. A preuve les variations significatives de traduction que l'on constate dans les commentaires et les versions contemporaines², aux versets 21a et 26c, quant au comportement des protagonistes. Pour saisir les raisons de ce manque de cohérence, on peut tenter quatre démarches: identifier quelques termes clés, faire l'analyse littéraire de leur utilisation, dégager leurs composantes sémantiques, et signaler quelques parallèles culturels frappants.

Notre hypothèse de travail consiste à se demander si les *deux* versets ne font pas allusion littéralement - et ironiquement lorsque Elie prend la parole - au *même* mouvement sauté, saccadé, d'une «danse rituelle phénicienne»³. On pourrait fort bien imaginer celle-ci exécutée à *pieds joints, genoux fléchis et jarrets rigides*. Il ne s'agirait donc pas d'un boitement, d'une danse à cloche-pied, d'un balancement d'un pied sur l'autre, mouvement dans lequel Elie verrait le « symbole de l'hésitation d'Israël à choisir nettement le Seigneur *ou* Baal comme seul Dieu »⁴, mais bien d'une claire apostasie avec sa manifestation culturelle.

La situation serait alors des plus graves: non seulement Akhab et sa maison ont « abandonné les commandements du Seigneur et ... suivi les Baals » (v.18), mais le peuple tout entier s'adonnerait occasionnellement aux mêmes pratiques païennes que son roi et que les « partisans du baalisme » en son sein⁵, sans oser avouer qu'il a ainsi cessé de suivre exclusivement le Seigneur. Lorsque Elie lui en fait le cinglant reproche et se plaint de sa propre solitude, « le peuple ne lui [répond] pas un mot » (v. 21c, 22a). Avec silencieux de culpabilité?

La pertinence d'une telle lecture reste à démontrer, en reprenant les quatre facteurs signalés plus haut - lexical, littéraire, sémantique et culturel - et en examinant leur importance pour la traduction du passage.

Les termes clés

En relation avec les mouvements collectifs de danse durant la cérémonie au Carmel, le débat lexicographique tourne autour du sens de la racine *ps̄h* (+ préposition 'al) et du substantif *sâ'if* (pl. *se 'ippîm*).

Le premier de ces termes, attesté sept fois dans sa forme verbale, est traditionnellement rendu au Qal par « boiter, sauter, sautiller » (1 Rois 18.21); avec 'al, « sauter par-dessus, passer outre, épargner » (Ex 12.13,23,27;

1. «Ordealie», terme qu'utilise Buis (1997: 144) dans son commentaire pour définir la confrontation au Carmel entre Elie et les prophètes de Baal, dont Dieu décidera l'issue par son intervention.
2. Pour les références de base, voir la liste en fin d'article.
3. Nous sommes encouragés en cela par l'étude de Roland de Vaux (1941 : 1-20), signalée par la plupart des commentaires sur 1 Rois 18, mais dont les conclusions n'ont été malheureusement que trop rarement retenues. voir également la Traduction œcuménique de la Bible (TOB) intégrale, note « v », p. 680.
4. Cf. TOB avec notes essentielles 1988, note « w » p. 421.
5. A savoir des Israélites qui ont démolì l'autel du Seigneur; cf. v. 30 et la note « a », TOB intégrale, p. 681.

Es 31.5); au Niphal, « être estropié » (2 Sam 4.4); au Piel, « danser en boitant, en sautant, en sautillant » (autour/auprès de l'autel, devant l'autel, parfois sur l'autel; 1 Rois 18.26)¹. Une transition diachronique possible du sens « sauter » au sens métonymique « épargner » (l'ange de la mort « passant par-dessus » = « épargnant » les demeures des Israélites durant la nuit de la Pâque) n'offre guère d'intérêt pour les traducteurs, sinon de signaler des champs sémantiques avoisinants, dans des contextes narratifs par ailleurs très différents.

Une analyse récente souligne que dans 1 Rois 18.26, rien ne permet de postuler une danse « claudicante », sinon par analogie avec la danse à cloche-pied, le balancement entre deux côtés ou deux opinions, que l'on croit pouvoir lire au v. 21a. Or, toujours selon la même analyse lexicale, la racine *psḥ* pourrait signifier plutôt « heurter de l'extérieur, repousser, buter contre quelque chose, se blesser », en l'occurrence contre l'autel, lors du rituel phénicien que l'on conçoit comme fait de déhanchements désordonnés et répétés (rôle fréquentatif du Piel)².

Du point de vue de la pratique de la traduction, il est évident que l'usage d'une racine verbale identique dans deux versets d'une même péripécopie (et d'une même couche rédactionnelle) ne signifie pas nécessairement une identité de sens. Pour le passage qui nous intéresse, la danse rituelle au v. 26 n'est donc pas forcément claudicante, et si le v. 21 fait réellement allusion métaphoriquement à la danse « d'un pied sur l'autre » du peuple indécis, ce n'est pas forcément « à la phénicienne ». Néanmoins, il nous semble préférable de postuler un sens identique pour les deux emplois de la racine *psḥ* dans la narration en question.

Quant à l'examen du substantif *sâ'if* ou *se'appâh*, pris isolément, il révèle un consensus des dictionnaires et commentaires³, Du sens singulier de « fente (rocher), crevasse, fissure » (Jug 15.8,11; Es 2.21; 57.5), ou « branche, nervure végétale » (Es 17.6; 27.10), on passe au pluriel *se'appôt* (Ezék 31.6,8) ou *se'ippîm* (*hapax* en 1 Rois 18.21) qui peut signifier « branches (fourchues), rameaux, béquilles » ou, par métonymie, « jarrets (rigides comme des bâtons), genoux (fléchis et légèrement écartés comme un embranchement) ». Jones (1984: 317) signale le sens possible de « deux opinions » (*še'ippîm* au lieu de *se'ippîm*, comme dans Job 4.13 ; 20.2), retenu dans plusieurs versions⁴.

Le consensus cesse dès que l'expression *pōsehîm 'al-šetê hasse'ippîm* du v. 21 est comprise métaphoriquement, ce que font la plupart des versions. Ceci nous amène au facteur suivant, soit:

L'analyse littéraire

La question de savoir « sur quel pied » la foule ou les prophètes de Baal dansent au Carmel perd toute signification, si la tournure ci-dessus représente une figure de style, plus précisément une métaphore usée, une expression idiomatique. En effet, le propre de telles formules est de présenter un sens global, qui ne découle pas du sens particulier de leurs composantes⁵, en l'occurrence le style de la danse (claudicante, exubérante, rigide, tout ce qu'on veut) d'une part, et ce sur quoi ou avec quoi on danse (branches, béquilles, jarrets, genoux, etc.) d'autre part. En traduisant « Combien de temps encore sauterez-vous sur les deux branches » (Buis 1997: 146), ou *Wie lange wollt ihr auf zwei Krücken hinken* (« Jusqu'à quand continuerez-vous de boiter sur deux béquilles », Würthwein 1984: 217, note 39), ou encore « Jusqu'à quand clocherez-vous des deux jarrets » (La Bible de Jérusalem [BJ]), en essayant donc de rendre séparément le sens lexical de chacune des composantes de l'expression, on obtient un contresens évident: avec une béquille sous chaque aisselle, par exemple, on ne saurait boiter ou clocher.

En admettant toujours que l'expression du v.21a est métaphorique ou idiomatique, et qu'elle stigmatise l'hésitation des Israélites à servir le Seigneur ou Baal, les traducteurs pourront soit remplacer la formule par une expression figurative de sens identique dans la langue cible, soit la traduire en langage non figuratif. On trouve les deux solutions illustrées par des traductions récentes du verset en question. Pour la première solution (rendre ce que l'on interprète comme une métaphore hébraïque dans le texte source par une expression figurative dans la langue d'arrivée), voici quelques exemples caractéristiques:

1. Cf. RELOT p. 840, HAL2 p. 892, DHAB p. 304. L'adjectif déverbatif *pisséah*, « boiteux, entravé », et le substantif très fréquent *pésah*, désignant le rite de la Pâque et ses sacrifices, ne nous retiennent pas ici. Dans DHAB, Reymond signale le « sens très incertain » du participe pluriel *pósehîm* dans 1 Rois 18.21.
2. Cf. TWAT, vol.VI, col. 659-682. L'analyse en question, due à E. Dito, nous intéresse en ce qu'elle écarterait toute connotation de balancement, de boitement, de claudication, au v. 26 et par conséquent au v. 21 également pour la même racine *psh* (du moins si l'on vise à la concordance). Parmi les traductions contemporaines, on peut signaler l'expression « fréquentative » du v. 26e dans La Bible du Rabbinate Français (BRF), « ils se démenaient (...) », et dans la *Revised English Version* (REV), *they danced wildly*.
3. Cf. HELOT p. 820; HAL2 p. 662-663; DRAB p. 265; Jones 1984: 317-318; Würthwein 1984: 208, 217.
4. Pour DRAB, p. 265, sens incertain de ce substantif aussi. Cf. la traduction *ignuai* (jarrets, plis du genou) dans la Septante.
5. Sur le traitement des expressions idiomatiques et des métaphores en traduction biblique, voir Margot (1979) 1990: 274-294.

How long will you sit on the fence (REV - *to sit on the fence* = « ménager la chèvre et le chou, s'abstenir de prendre position »).

How much longer will it take you to make up your minds (Good News Bible [GNB] - *to take a long time before making up one's mind* = « se creuser les méninges, hésiter avant de se décider »).

« Quand cesserez-vous de pencher tantôt d'un côté, tantôt de l'autre » (La Bible en français courant, édition de 1982 [BFC] - « pencher d'un côté ou de l'autre » = métonymie pour une attitude abstraite d'indécision, intellectuelle ou affective).

Wie lange schwankt ihr noch hin und her (Gute Nachricht Bibel [DGN] - « Combien de temps encore vous balancerez-vous de-ci de-là » = même métonymie que ci-dessus).

En ce qui concerne la deuxième solution, c'est-à-dire traduire le v.21a en langage non figuratif, on peut citer la version que voici:

How long will you waver between two opinions (New International Version [NIV] - « Jusqu'à quand hésiterez-vous entre deux convictions »).

Dans les traductions ci-dessus, on s'est abstenu de chercher des équivalents séparés pour « danser, boiter, clocher » d'une part, et « branches, béquilles, embranchement » d'autre part. Ce que l'on estimait constituer le sens global d'une expression figurative hébraïque, à savoir l'indécision coupable des Israélites entre deux loyautés religieuses incompatibles, a été rendu globalement aussi¹.

Reste l'opposé d'une lecture métaphorique du v. 21, c'est-à-dire une interprétation littérale du verbe *psh* qui s'y trouve, avec son complément *'al-šeté hasse'ippîm*. Il s'agirait dans ce cas d'une danse rituelle d'un type particulier encore à déterminer (nous revenons ainsi à notre hypothèse de départ), toujours en postulant le même type de mouvement au v. 21 qu'au v. 26. Peut-on alors tenter de décomposer ce mouvement, de le comprendre à partir du substantif *sâ'îf*? En d'autres termes, serait-ce possible de concevoir sur quel pied on danse dans le culte phénicien, à quel rythme et avec quelle séquence de contact « pied-sol »? Ceci nous amène à notre troisième démarche analytique.

Composantes sémantiques

Il faut préciser d'emblée la nature très pointue et limitée de notre enquête. Pas question par exemple de situer ces vieux rites sacrificiels du Proche-Orient antique dans la galaxie des styles de danse au cours des âges². De plus, le texte massorétique de 1 Rois 18 - une des rares références bibliques à une danse qui profane l'alliance de la Loi³ s'offre à nous sous une couche épaisse d'interventions rédactionnelles, de traditions herméneutiques et de relectures répétées. Or ce donné source, les équipes de traduction ne peuvent que le rendre dans sa forme actuelle, «sur la page», avec un nombre très réduit d'éléments permettant d'en faire une analyse sémantique.

Première composante: le déplacement linéaire ou circulaire qu'implique la préposition *'al*. On danse « autour, auprès, vers, devant l'autel » (*um, about*)⁴.

Deuxième composante: alternance et rythme, soit contact ou absence de contact avec le sol, impliquant un seul pied ou les deux. Dans le domaine sémantique du « mouvement », et à part les évolutions du rituel en 1 Rois 18 qui nous occupe, on compte des unités lexicales apparentées telles que courir, marcher, bondir, ramper, nager, grimper, descendre, etc. Ces termes désignent des activités humaines qui font intervenir les membres dans des séquences alternées et des rythmes que l'on peut décoder, pour expliquer ce qui distingue un mouvement d'un

1. Sur une vingtaine de traductions récentes du passage de 1 Rois 18.21, seules les cinq citées ci-dessus se sont clairement dégagées du mot à mot hébreu.
2. Antique, religieux, classique, artistique, folklorique, moderne, rock, techno, etc. Leur définition occupe une pleine colonne dans Le Petit Larousse ou Le Petit Robert, vingt-cinq pages dans *l'Encyclopedia Britannica*, dont trois d'illustrations sur *Primitive dance* dont on aimerait savoir la parenté avec les danses du baalisme.
3. On songe en particulier aux danses bruyantes autour du veau d'or (Ex 32.19), éventuellement à celles de démons du désert (Es 13.21), les autres références vétéroutestamentaires à la danse (Concordance de la TOB *ad locum* p. 233) concernant en général les célébrations joyeuses d'Israël pour la fidélité de son Dieu et les victoires de ses rois. voir aussi de Vaux 1941 : 8.
4. Selon Gray (1964: 397), le sens dominant de cette préposition, soit « sur/dessus », pourrait à la rigueur s'appliquer au v. 26: it may signify the ascent up to the altar by steps ... they hopped, or ceremonially hobbled, up the steps (« [la préposition] indique peut-être une montée à l'autel ... dans une succession de sautilllements ou de bonds rituels à pieds joints pour en gravir les marches »). Gray néanmoins suit de Vaux et adopte avec lui le sens de « autour ».

autre. Une analyse complète et forcément compliquée de ces déplacements ne saurait toutefois nous retenir ici¹. Nous nous bornons donc à revenir aux termes clés utilisés dans les versions et commentaires pour désigner la danse au Carmel (sauter, sautiller, boiter, clocher, pencher), du point de vue de leurs composantes sémantiques.

Troisième composante : position des membres inférieurs (genoux, jarrets, chevilles, pieds) dans les mouvements suivants:

boiter (*hinken, to limp*): « g (= pied gauche) - d (= pied droit) - g - d », démarche lente, contact continu mais irrégulier, sur la plante des pieds.

clocher, cloche-pied bref (*hickeln, to skip*): « g-g - d-d - g-g - d-d », petits bonds alternés et brefs, contacts avec le devant du pied; gambade des enfants.

clocher, cloche-pied prolongé (*Mühlespiel, to hop*): « g-g-g-g - gd - d-d-d-d -gd », petits bonds alternés et prolongés, entrecoupés par des sauts à pieds joints, contacts avec le devant et la plante du pied; jeu de la marelle.

sauter, bondir (*springen, to jump*) « g - d - g - d (élan) - gd », course puis saut, contacts brefs, interrompus, puis retombée des deux pieds avec un fléchissement des genoux.

sautiller (*hüpfen, to hobble*): « gé - gd - gd - gd », petits sauts saccadés à pieds joints, genoux légèrement pliés mais raides, contact avec la plante des pieds; saut à la corde, course au sac, clopinement d'un cheval entravé, déplacement d'un oiseau d'une branche à l'autre (pattes jointes).

pencher (osciller d'un côté à l'autre, *schwanken, to waver*): « g - d - g - » comme la claudication, démarche lente, contact continu mais régulier cette fois-ci, également sur la plante des pieds.

A comparer ces différentes traductions, le donné du texte aux v. 21a et 26e pourrait fort bien s'accorder avec le sens de « danser en sautillant » (cf. la connotation « être estropié, paralysé » du verbe *ps̄h* au Niphal). Le rituel s'effectuerait avec les « jarrets raidis » comme deux « branches ou bâtons », *se 'ippîm*, les genoux inclinés en avant², à l'instar de certaines danses du Proche-Orient ou de rites folkloriques cités dans les commentaires. D'où notre quatrième facteur d'interprétation:

Parallèles culturels possibles à la danse rituelle phénicienne du Carmel

En voici un bref inventaire:

- Héliodore mentionne une danse de marins phéniciens (la patrie du baalisme) en l'honneur d'Héraclès, avec un fléchissement typique des genoux.
- Dans un culte local du Liban antique, on vénère un « Baal de la danse ».
- Depuis les temps anciens et jusqu'à nos jours, les pèlerins musulmans de la Mecque font rituellement le tour de la Kaaba, à l'apogée du *Hadj*, en une démarche glissée caractéristique, un pied traînant derrière l'autre.
- Un bas-relief romain montre, non sans ironie (cf. les sarcasmes d'Elie), une danse rituelle orientale avec déhanchements et genuflexions devant une idole.
- Concernant des pratiques folkloriques qui pourraient rappeler un rituel religieux « sautillé » à genoux fléchis, on pense aux danses accroupies des Cosaques, aux évolutions circulaires avec pieds joints et chevilles rigides des *San (Bushmen)* de Namibie ou des aborigènes d'Australie, aux piétinements et aux bonds à genoux écartés des guerriers zoulous, ainsi qu'à certains mouvements glissés des *line dancers* nord-américains³.

Dans tous ces exemples, il paraît évident que l'idée de claudication, d'hésitation à la croisée des chemins, de balancement d'un pied sur l'autre, ne correspond pas à l'« allure » générale, à l'aspect concret des rituels et des évolutions dansées, que ce soit pour les événements décrits dans 1 Rois 18 ou pour des manifestations semblables, religieuses ou profanes, anciennes ou modernes. En admettant que la racine *ps̄h* possède une seule et même signification dans les v. 21 et 26 de la péricope en question, notre hypothèse de départ trouverait donc sa vérification.

Conclusion

Faut-il lire et traduire 1 Rois 18.21 métaphoriquement, comme une référence idiomatique aux hésitations des Israélites face à la tentation du baalisme? Si oui, la danse des prophètes de Baal autour de l'autel, au v. 26, pourrait être conçue et traduite elle aussi comme une claudication, *a limping dance*, *ein hinkendes Umtanzen*.

1. Cf. Nida 1975: 73-76.
2. Sens retenu par la Septante, avec l'expression *ep' Oniphoterai's tais ignuais*.
3. Ct. Montgomery 1951:307,310; Jones 1984: 317; Gray 1964: 397; Robinson 1972: 209; de Vaux 1941: 10s; pour des images de danses folkloriques circulaires à pieds joints et genoux fléchis, voir Schapera 1930, Plate XIII; *Encyclopedia Britannica*, Vol.7, Plates 1-1V.

Une autre solution consisterait à voir dans les deux versets une référence identique à une danse rituelle phénicienne, faite de brefs sautilllements saccadés, et de plus en plus désespérés, face au silence du Baal. Elie s'adresserait aux Israélites avec une ironie mordante (semblable à celle qu'il utilise contre les prophètes de Baal, cf. v. 27), leur reprochant leur apostasie:

v. 21 «Jusqu'à quand sautillerez-vous à pieds joints / Combien de temps encore danserez-vous à jambes raides / Jusqu'à quand danserez-vous comme les Phéniciens? Choisissez le dieu que vous voulez suivre, le Seigneur ou Baal. »

v.26 « Et ils sautillaient / dansaient autour de l'autel ... »

Soucieuse de ne pas exclure l'une ou l'autre de ces interprétations, une équipe de traduction fera son choix, offrant l'équivalent d'une des deux lectures possibles dans le texte de la version, et indiquant l'autre en note. Notre préférence irait à une traduction littérale du mouvement que le texte nous semble impliquer. Une note marginale indiquerait la lecture métaphorique de ce même mouvement, et rendrait ainsi compte du fait que la lecture figurative de la narration en 1 Rois 18 est largement représentée dans les traductions contemporaines.

Ouvrages consultés

• Commentaires (sur 1 Rois 18)

- Buis, P. 1997. *Le livre des Rois*, in *Sources Bibliques* (SB), Gabalda, p. 143-150.
- Fichtner, J. 1964. *Dos Erste Buch von den Königen*, in *Die Botschaft des Alten Testaments* (BAT), Calwer, p. 260-278.
- Gray, J. 1970. *I & II Kings*, in *Old Testament Library* (OTL), SCM, p.383- 404.
- Jones, G.H. 1984. *1 and 2 Kings*, Vol. 11, in *The New Century Bible Commentary* (NCBC), Eerdmans, p. 309-326.
- Montgomery, JA. & Gehman, BS. 195 I. *The Books of Kings*, in *The International Critical Commentary*. (ICC), Clark, p. 298-312.
- Robinson, J. 1972. *The First Book of Kings*, in *The Cambridge Bible Commentary* (CBC), The University Press, p. 204-215.
- Würthwein, E. 1984. *Die Bücher der Könige*, Teilband 11,2, in *Das Alte Testament Deutsch* (ATD), Vandenhoeck & Ruprecht, p. 205-222.

• Dictionnaires

- DHAB 1991 *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques* (Reymond P.).
- HAL [1953] 1958 *Hebräisches und Aramäisches Lexikon - Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 2^e Aufl. (Köhler L. & Baumgartner W.).
- HELOT 1907 *Hebrew & English Lexicon of the Old Testament* (Brown F., Driver S.R. & Briggs C.A.).
- TWAT 1989 *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Bd. 6).

• Autres ouvrages

- de Vaux, R. 1941. » Les prophètes de Baal sur le mont Carmel » in *Bulletin du musée de Beyrouth V*, p. 1-20.
- Encyclopedia Britannica* 1964, vol. 7, art. *dance*, p. 29-45 + 8 Plates.
- Margot, J.-Cl. [1979] 1990. *Traduire sans Trahir: la Théorie de la Traduction et son application aux textes bibliques*, L'Age d'Homme, p. 274-294.
- Nida, E.A. 1975. *Componential Analysis of Meaning*, Mouton, p. 73-76.
- Schapera, I. 1930. *The Khoisan Peoples of South Africa*, Routledge & Kegan, Plate XIII.

La parole est aux lecteurs

D'une erreur de citation à une erreur de traduction?

Le pasteur Blancy nous a écrit pour soulever une intéressante question d'interprétation.

Rendu attentif à une erreur de référence dans *l'Institution chrétienne* de Calvin (1,18,3), j'ai buté sur ce que j'estime être une erreur de traduction du verset concerné dans la majorité des versions modernes.

Calvin cite Ps 51.5 (sic): « C'est Dieu qui vaincra, quand on le condamne »; visiblement il ne peut s'agir que du verset suivant¹. Mais ce v. 6b est habituellement traduit « En sorte que tu seras juste dans ta sentence, **sans reproche dans ton jugement** » (Segond révisée); « Ainsi tu es juste quand tu prononces, **sans reproche quand tu juges** » (Jérusalem); « pour que tu sois juste en ton parler, **innocent en ton jugement** » (Chouraqui); « ainsi tu seras juste quand tu parleras, **irréprochable quand tu jugeras** » (TOB). Voilà qui ne correspond pas à la version de Calvin. Il faut donc remonter aux sources. Or dans la LXX on lit « *hopôs an dikaiôthês en tois logais sou kai nikêsês en tô krinesthai se* ». La Vulgate traduit encore: « *ut justificeris in sermonibus tuis et vincas cum judicaveris.* » Ce dernier hémistiche est exactement celui que Calvin a traduit en français. En hébreu, il est dit « *lema 'an tiç'dak bedobhrêkhâ tîzkê beshophîtkhâ* ». Ce dernier terme est-il, comme le grec, à comprendre comme un passif ou au contraire comme un actif, comme un génitif objectif ou au contraire un génitif subjectif et à traduire: « dans le jugement de toi (toi qui juges ou toi qui es jugé) »? Les deux semblent possibles. Pourquoi le grec a-t-il choisi la *lectio difficilior*? Que Dieu soit juge est sans problème, mais qu'il puisse, lui Dieu, être jugé est une audace qui rappelle pourtant, non seulement la figure de Job, mais mainte plainte de psaumes reprochant à Dieu son inaction qui confine à une attitude coupable de non-assistance à personne ou à peuple en danger. Il est tout de même intéressant que nos traductions cherchent toutes à justifier Dieu plutôt qu'à l'accuser, à l'innocenter plutôt qu'à le condamner. Théodicée? Tabou? Eviter le blasphème? Dieu est inattaquable, au-dessus de tout soupçon. Il est vrai que la TOB dit en note que les versions grecque et syriaque ont un texte différent: « ainsi tu seras reconnu juste dans tes paroles et **tu triompheras lorsqu'on te jugera.** » Pourquoi ne pas l'avoir retenu?

Sans doute, arguant du parallélisme des versets ou des stiches, et du genre littéraire de l'ensemble du psaume, dit de pénitence, ne voyait-on guère comment un pénitent contrit pouvait se permettre, au milieu de sa confession, de se retourner contre son juge et de lui renvoyer l'acte d'accusation. Mais la version grecque n'est pas outrageante, puisqu'elle déclare que même 51 osait dire à Dieu qu'il va trop loin, Si on l'assignait au tribunal céleste, Dieu serait innocenté et triompherait de toute incrimination. Ceci correspond bien - mieux - à ces passages où Dieu entre en jugement avec son peuple non comme juge mais comme partie civile, pour ainsi dire, notamment chez les prophètes pré-exiliques:

«... voici le procès du Seigneur avec son peuple, avec Israël il entre en débat. Mon peuple, que t'ai-je fait ? » (Mich 6.2-3); « habitants de Jérusalem et gens de Juda, soyez donc juges entre moi et ma vigne. Pouvais-je faire pour ma vigne plus que je n'ai fait? » (Es 5.3-4); « Venez et discutons, dit le Seigneur » (Es 1.18); cf. encore Osée 2.4; 12.3, etc. Dès la conclusion de l'Alliance, Dieu déclare « j'en prends à témoin aujourd'hui contre vous (son partenaire) le ciel et la terre » (Deut 4.26; 30.19; 31.28). Si Dieu a un procès, s'il plaide, c'est qu'une autre instance décide. Dans le judaïsme post-biblique, il ne fait pas de doute que cette instance est la Thora à laquelle Dieu lui-même est lié, s'étant lié par serment à son peuple. Une certaine piété chrétienne veut non seulement disculper d'avance Dieu, mais le situer hors concours, hors jeu. Cela est contraire à la Révélation, à l'élection, à l'incarnation. Dieu se livre; Dieu est vulnérable. Il doit exhiber ses arguments, présenter sa défense. On peut refaire la démonstration avec Jésus et le NT¹. La piété est mauvaise conseillère théologique, ou du moins mauvais exégète. Pourquoi la plupart de nos versions modernes évitent-elles la difficulté, infantilisent-elles les lecteurs? Luther encore traduisait ledit verset du Ps 51 comme Calvin: « *auff das du recht hehaltest in deinen Worten, Und rein bleibest, wenn du geriehtet wirst.* » La version œcuménique l'a oublié et repasse à l'actif: « *rein stehst du da als Richter.* » En anglais, la King James (révisée?) donne l'actif: « *be clear when thou judgest.* » La version moderne fait de même: « *blameless when you pass judgment* » (NRSV). La question de la fidélité du traducteur est en tout cas posée, et aussi la part de soumission à une tradition théologique comme préalable.

1. Les éditions les plus courantes, celle de Meyrueis de 1559, reprenant la dernière édition en langue française de Calvin en 1560, et sa réédition en français moderne, parue chez Labor et Fides en 1955, reproduisent la même erreur de référence. Elle ne serait pas due à Calvin

lui-même, qui dans les éditions latines et françaises antérieures cite bien le v. 6. Quelque typographe distrait a produit une coquille qui se retrouve depuis, sauf dans l'édition scientifique de J.-D. Benoît (Vrin 1957), sans relever l'anomalie.

Il eût été facile de se reporter à Paul qui, dans Rom 3.4, cite notre verset d'après le grec et conformément à Calvin. Or le contexte paulinien est intéressant, car il cite le passage dans une argumentation amorçant le long développement sur la justification par la foi. Il pose la question de savoir si Dieu ne serait pas injuste en punissant une infidélité humaine qui au contraire met en évidence par contraste la fidélité de Dieu. Dans l'éternel débat entre prédestination et liberté, Paul maintient les deux et si le mal fait par les humains sert au dessein de salut de Dieu, ces derniers n'en demeurent pas moins responsables et justiciables.

Dieu n'est pas injuste, ni en punissant, ni en justifiant. Le verset en question sert l'argumentation en dédouanant Dieu de toute injustice, alors même que celle des hommes va lui servir à mettre en place la renversante justification par la foi, Rom 3.21ss.

Akun Blancy

1. Après tout il n'en va pas autrement dans le procès de Jésus, quoiqu'il soit Messie et Fils de Dieu. ou parce qu'il l'est. Le quatrième évangile est même un long plaidoyer en faveur d'une identité contestée. Théo Preiss avait déjà jadis relevé ce caractère juridique et procédural du quatrième évangile.

Le Comité de rédaction des CTB remercie le pasteur Blancy de sa lettre. Il est indéniable que la LXX a compris le texte d'une manière qui est grammaticalement possible, que cette interprétation a passé dans le texte de Rom 3.4, et que Calvin l'a reprise dans son *Institution*. Mais il est clair aussi que Calvin, dans son Commentaire des Psaumes, opte pour l'autre interprétation, laquelle nous semble être favorisée par le parallélisme des membres de la poésie hébraïque. En exégèse (et par conséquent en traduction), le contexte proche a normalement priorité sur le contexte large en ce qui concerne l'interprétation; ce n'est pas parce que certains auteurs bibliques osent adresser les reproches à Dieu et le citer en jugement qu'il faut aussitôt imposer cette exégèse au texte du Ps 51. Si nous n'avions pas la traduction de la LXX et celle de la Vulgate, qui aujourd'hui imaginerait que le dernier mot hébreu de ce verset puisse être pris au sens passif?

A propos de l'article sur « La traduction de la conjonction "mais" », paru dans le n° 30 des CTB.

Le pasteur Arthur-Louis Hofer a réagi à l'article d'E.N. Koffi. Nous publions ces lignes avec son autorisation.

Je lis volontiers les CTB. Occupé à bien d'autres choses, je n'ai pas toujours le temps de réagir à leur propos. Je le fais aujourd'hui, brièvement.

Dans l'article sur « la traduction de la conjonction "mais" » (CTB n° 30, 1998, p. 3ss), je constate, ou ai-je mal lu, que l'auteur ne se fonde pas sur le grec ou l'hébreu, mais sur des traductions françaises. Ce qui est son droit, vu son propos.

Toutefois il aurait été intéressant de relever que dans l'AT et le NT grecs, il convient de distinguer entre *állá* et *δέ*. Ainsi Rom 9.13, comme Mal 1.2-3 qu'il cite, a *δέ* et non *állá*.

Osty juxtapose les deux affirmations de Rom 9.13 sans les relier par une conjonction, ce qui est rejoindre le texte hébreu qui relie les deux affirmations par un *waw* ponctué *schewa*. Mais, en Mal 1.2-3, Osty rend *δέ* par un « mais »!

Personnellement, et depuis bien des années, pour les traductions en vue de sermons, je traduis volontiers *δέ* par « or ». Sauf erreur agit ainsi la *Traduction de la Bible d'Alexandrie LXX*, collection dirigée par Marguerite Harl. La distinction est nécessaire par exemple dans les chapitres 9 à 11 des Romains.

Arthur-Louis Haler. Lausanne

Le pasteur Hofer a bien lu l'article en question, qui se réfère effectivement aux emplois de « mais » en français (et de « *but* » dans l'original anglais). Cela tient au fait que la majorité des traducteurs de la Bible, en Afrique, en Asie ou en Amérique centrale et du Sud, n'ont que des connaissances limitées des langues anciennes, et travaillent par conséquent sur la base de traductions (françaises, anglaises, espagnoles), avec l'aide de

Conseillers en traduction qui eux sont compétents en grec, en hébreu et en linguistique.

Les nuances de sens entre *álla* et *de* sont importantes pour les spécialistes du grec, mais pour les traducteurs qui, par la force des choses, partent de versions intermédiaires, il est important de les informer du fonctionnement des conjonctions « mais », « *but* » ou « *pero* » dans les langues contemporaines, afin qu'ils puissent adopter une formulation adéquate dans les langues de traduction. Ce sera le rôle du Conseiller en traduction de leur préciser de cas en cas, si nécessaire, les nuances exprimées par les conjonctions de la langue grecque.

Le Comité de rédaction

Keith H. Reeves

Ils l'adorèrent, et ils eurent des doutes Matthieu 28.17

L'auteur est professeur de Nouveau Testament à l'Azusa Pacific University en Californie (Etats-Unis). La traduction française légèrement adaptée de son article, paru en anglais dans The Bible Translator 49/3 (1998), est due à Elsbeth Diagouraga.

Cet article est consacré à l'étude approfondie de deux problèmes d'interprétation en Matt 28.17. Le texte biblique décrit la dernière rencontre entre Jésus et ses disciples. Les onze se sont rendus en Galilée, sur la colline que Jésus leur avait indiquée. Lorsqu'ils le voient, ils l'adorent, et puis... que se passe-t-il? Matthieu a cette proposition énigmatique *hoi de edistasan*, qui est traditionnellement traduite en français par «quelques-uns eurent des doutes» (Traduction oecuménique de la Bible [TOB], Segond révisée [SR], Semeur) ou par des tournures équivalentes telles que «quelques-uns/d'aucuns doutèrent» (Osty, Bible de Jérusalem [BJ]), «certains d'entre eux eurent des doutes» (Bible en français courant [BFC]) et «certains hésitent à croire» (Parole de Vie). Cette manière de traduire est cependant discutable, et elle a été abondamment discutée dans les commentaires et revues(1). Deux questions demeurent entières: 1. Qui sont ceux qui «doutèrent»? 2. Quel est le sens du verbe grec *distazô* employé ici ?

(1). Parmi les commentaires, voir, en français : Bonnard, P. 1992. *L'Evangile ; selon Saint Matthieu*, 3^e éd., Genève, Labor et Fides. Durand, A. 1948. *Evangile selon Saint Matthieu*, 33^e éd., Paris, Beauchesne. Lagrange, M.J. 1948. *Evangile selon saint Matthieu*, 7^e éd., Paris, Gabalda. Gander, G. 1970. *L'Evangile de l'Eglise: commentaire de l'Evangile selon Matthieu*, Aix-en-Provence, Faculté libre de théologie protestante. Tassin, C. 1992. *L'Evangile selon saint Matthieu: commentaire pastoral*, Paris, Centurion. Voir aussi Zumstein, J. 1971. *La relation du maître et du disciple dans le bas judaïsme palestinien et dans l'Evangile selon Matthieu*, Lausanne, Institut des sciences bibliques (les pages 133-148 sont consacrées à l'étude de Matt 28.16-20). Voir enfin la série d'articles, en anglais: K. Grayston, «*The Translation of Matthew 28:17*», in JSNT 21 (1984), p. 105-109 ; K.L. McKay ; «*The Use of οὗδε in Matthew 28:17: A Response to K. Grayston* », in JSNT 24 (1985), p. 71-72 ; Pieter W. van der Horst, « *Once More : The Translation of οὗδε in Matthew 28:17* », in JSNT 27 (1986), p. 27-30, et enfin Lorenz Oberlinner, « *...sie zweifelten aber' (Mt 28.17) : Eine Anmerkung zur matthäischen Ekklesiologie* » in *Salz der Erde –Licht der Welt: Exegetische Studien zum Matthäusevangelium*, éd. Lorenz Oberlinner et Peter Fiedler (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1991), p. 375-400.

Qui étaient ceux qui doutèrent?

Ceux qui doutèrent constituent-ils un groupe de personnes différent de celui des disciples? Si tel était le cas, l'on traduirait «Quand ils le virent, ils l'adorèrent, mais *d'autres* doutèrent». Ou bien s'agit-il plutôt de quelques-uns des disciples, comme la plupart des traductions le suggèrent? Ou encore, la proposition se réfère-t-elle à tous les disciples, si bien qu'il faudrait traduire «Quand ils le virent, ils l'adorèrent, mais *ils* doutèrent»? C'est cette troisième interprétation que nous adopterons(1).

D'un point de vue purement grammatical, les trois options se défendent. Des indicateurs contextuels propres à Matthieu limitent cependant les possibilités. Nous examinerons donc chacune des options plus en détail.

D'autres ?

La proposition *hoi de edistasan* pourrait-elle se référer à un groupe autre que celui des onze disciples? Cette interprétation a fait l'unanimité des Pères de l'Eglise et bénéficie de l'appui de la tradition. Mais celui-ci repose sur des raisons principalement apologétiques fondées soit sur un désir d'honorer les Onze, soit sur la conviction que l'adoration et le doute sont incompatibles. Les spécialistes contemporains sont plus rares à aller dans ce sens. Matthieu affirme en effet que ce sont les «onze disciples» qui «se rendirent en Galilée» (28.16), et aucun changement de sujet n'intervient avant le v. 17.

De plus, cet usage grammatical serait contraire aux habitudes de Matthieu. La construction *hoi de* + tournure verbale y est utilisée 24 fois en début de proposition, et l'on compte une occurrence de son équivalent féminin *hai de* (28.9). Comme nous le verrons, elle se réfère toujours à un sujet explicite dans ce qui précède. Matthieu n'utilise jamais cette construction au sens de «d'autres», pour faire référence à un groupe de personnes différent. Nous devons donc conclure que le sujet de *distazô* («douter», v. 17) est bien «les onze» (v. 16), et personne d'autre.

Quelques-uns/certains ?

Se pose néanmoins la question de savoir si Matthieu se réfère ainsi au groupe des disciples dans son ensemble ou seulement à quelques-uns d'entre eux. L'in-

(1). Les trois interprétations sont défendues par des commentateurs, la seconde étant assez largement majoritaire (voir Gander et Tassin, ainsi que Bonnard et Roux dans sa traduction). La première option a été retenue surtout dans des commentaires plus anciens (voir Durand et Lagrange). La troisième est soutenue notamment par Bonnard dans son commentaire, et par Zumstein. Voir aussi la note de la BJ, qui signale comme possibilité de traduction moins autorisée par la grammaire «eux qui avaient douté», retenant la troisième option pour *hoi de* et interprétant l'aoriste *edistasan* comme un parfait.

interprétation selon laquelle *hoi de* désigne «quelques-uns/certains» est soutenue par Blass-Debrunner-Funk (BDF), qui considèrent le *hoi de* de Matt 28.17 comme une partie d'une construction *hoi men... hoi de...* incomplète. Ils affirment: «...aucune différenciation n'est indiquée au début de la phrase, mais dès qu'apparaît *hoi de* il est évident que ce qui était affirmé au début ne s'applique pas à tous. »(1) Or la démonstration de BDF est loin d'être concluante. Ils admettent que la construction *ho men... ho de...* n'est plus très fréquente dans le Nouveau Testament, tout en signalant quelques cas dans Matthieu, où le singulier est utilisé au sens de «l'un... un autre... (un autre encore)... »(2). Quant aux exemples qu'ils donnent de constructions au pluriel, ils ne suivent plus le schéma. Dans la parabole du semeur, en Matt 13.4-8, il est dit que «quelques» grains (*ha men*) sont tombés le long du chemin, tandis que «d'autres» (*alla*) sont tombés sur le sol pierreux, «d'autres» (*alla*) encore parmi les plantes épineuses, et «d'autres» (*alla*) enfin dans la bonne terre. C'est en fait l'ajout de *alla* qui a valeur explicite de «d'autres». Le deuxième exemple cité par BDF se trouve en Matt 16.14. A la question de Jésus: «Que disent les gens au sujet du Fils de l'homme?», les disciples répondent: «"Certains" (*hoi men*)... Jean-Baptiste, "d'autres" (*alloi de*)... Elie, et "d'autres encore" (*heteroi de*)... Jérémie ou un autre prophète.» Là encore, Matthieu explicite le sens «d'autres» en ajoutant *alloi* ou *heteroi*. Les seuls autres emplois au pluriel qu'ils citent se trouvent en 26.67, que nous discuterons ultérieurement, et en 28.17, qui fait l'objet de cet article. Tout compte fait, BDF ne mentionne donc aucun emploi de *hoi men... hoi de...* au pluriel dans Matthieu, puisqu'il n'y en a pas. En réalité, Matthieu utilise *men* vingt fois pour introduire un fort contraste, qui serait néanmoins parfaitement explicite sans cette particule.

Van der Horst plaide lui aussi en faveur de l'interprétation de *hoi de* comme «quelques-uns/certains» en Matt 28.17. Il invoque la littérature classique pour démontrer que *hoi de* implique normalement un changement de sujet, complet ou partiel, et arrive à la conclusion que l'expression devrait être rendue par «d'autres» ou «certains/quelques-uns». Il affirme: «...en Matthieu 28.17 *hoi de* ne peut en aucun cas désigner tous les disciples. D'un point de vue purement grammatical, il pourrait s'agir de personnes autres que les disciples, mais étant donné que le texte n'en mentionne pas, *hoi de* se réfère nécessairement à une partie des disciples.»(3)

(1) Friedrich Blass et Albert Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, traduit et édité par R.W. Funk, Chicago 1961, par. 250. La plupart des nombreux commentateurs qui retiennent l'interprétation «quelques-uns/ certains» le font en se contentant d'invoquer les «autorités scientifiques», qui ne sont autres que BDF.

(2) 13.8,23 ; 21.35 ; 22.5 ; 25.15.

(3) *Op. cit.*, p. 29.

Avec van der Horst, nous admettons que *hoi de* implique habituellement un changement de sujet et que la tournure *peut* être comprise comme «quelques-uns/certains ». Mais nous ferions aussi valoir que Matthieu n'a pas l'habitude d'employer *hoi de* de cette manière. Comme nous l'avons signalé plus haut, Matthieu utilise 24 fois la construction *hoi de* + tournure verbale, et même 25 fois si l'on inclut l'emploi au féminin. Et dans tous ces cas, *hoi de* se réfère à un groupe mentionné précédemment.

Tous?

Dans dix contextes, *hoi* ou son équivalent féminin *hai* désigne sans ambiguïté l'ensemble du groupe de personnes mentionné précédemment, qu'il s'agisse des savants venus d'Orient (2.9), des disciples (4.20 et 22), des esprits mauvais (8.32), des aveugles (9.31, voir aussi 20.31), des ouvriers dans la vigne (20.5), des invités à un mariage (22.5), des femmes (*hai*, 28.9), ou des soldats (28.15). Mis à part 28.17, il reste quatorze emplois de *hoi de* + tournure verbale, et la construction s'y réfère toujours à l'un des principaux groupes de personnages présents dans l'évangile de Matthieu : les disciples de Jésus (14.17; 15.34; 16.7,14), les responsables religieux (2.5 ; 21.25 ; 22.19; 26.15,66,67 ; 27.4,66) et la foule (27.21,23). Chaque occurrence sera examinée dans sa relation au groupe auquel elle se réfère.

Dans Matthieu, les disciples, les responsables religieux et la foule fonctionnent comme des «groupes-personnages», c'est-à-dire que chaque groupe constitue en fait un personnage. Lorsque le narrateur affirme que les disciples font ou disent quelque chose, le lecteur n'imagine pas que tous agissent ou parlent en même temps. Le narrateur emploie simplement un procédé littéraire courant consistant à attribuer un seul et même rôle à plusieurs personnes.

Alors, comment Matthieu utilise-t-il la construction *hoi de* + tournure verbale par rapport aux disciples? Lorsque Jésus demande aux disciples de donner à manger à cinq mille hommes, «ils» (*hoi de*) lui disent qu'ils n'ont pas assez de pain (14.17, voir aussi 15.34). Quand Jésus les met en garde contre le levain des Pharisiens et des Sadducéens, «ils» (*hoi de*) se mettent à discuter entre eux (16.7). Lorsque Jésus les interroge sur l'identité du Fils de l'homme, «ils» (*hoi de*) répondent: «Certains disent que tu es Jean-Baptiste...» (16.14). Dans tous ces cas, *hoi* évoque les disciples en tant que groupe ; les actions de quelques-uns représentent le groupe dans son ensemble.

Les données sont tout à fait semblables en ce qui concerne les responsables religieux(1). Hérode convoque tous les chefs des prêtres et les maîtres de la loi

(1) Nous entendons non pas escamoter ainsi le fait que les différentes catégories de responsables religieux puissent par moments agir séparément, mais faire valoir que, lorsque Matthieu présente les responsables religieux par opposition à Jésus, cette opposition est unifiée.

pour leur demander où le Messie doit naître (2.4) ; «ils» (*hoi de*) répondent: «À Bethléem, en Judée» (2.5). Lorsque les chefs des prêtres et les anciens du peuple interrogent Jésus sur l'origine de son autorité, Jésus leur répond par une question sur le baptême de Jean (21.23-27); «ils» (*hoi de*) se mettent alors à discuter entre eux sur la meilleure manière de répondre à Jésus (21.25). Lorsque les disciples des Pharisiens et quelques membres du parti d'Hérode interrogent Jésus sur la légalité de l'impôt dû à l'Empereur, Jésus leur demande une pièce d'argent; «ils» (*hoi de*) lui en présentent une (22.19). Quand Judas demande aux chefs des prêtres ce qu'ils lui donneront s'il leur livre Jésus, «ceux-ci» (*hoi de*) lui remettent trente pièces d'argent (26.15). Lorsque Judas rapporte cette somme aux chefs des prêtres et aux anciens, «ils» (*hoi de*) lui répondent: «Cela nous est égal ! C'est ton affaire!» (27.4). Les chefs des prêtres et les Pharisiens demandent à Pilate de faire garder la tombe de Jésus, puis «ils» (*hoi de*) vont organiser la surveillance du tombeau (27.66). Le grand-prêtre ayant demandé leur avis aux membres du Conseil supérieur au sujet du prétendu blasphème de Jésus, «ils» (*hoi de*) répondent: «Il mérite la mort» (26.66). Puis ils (pronom implicite dans la forme verbale) crachent au visage de Jésus, ils (pronom implicite dans la forme verbale) le frappent à coups de poing, et *hoi de* lui donnent des gifles (26.67). Cette dernière construction est identique à celle de 28.17 – et d'ailleurs souvent traitée de la même manière dans les versions –, et nous plaidons en faveur d'une même interprétation, qui implique la traduction par le simple pronom «ils»(1). – Le schéma est le même partout. Matthieu utilise *hoi* pour évoquer des actions du groupe. Comme c'est le cas pour les disciples, Matthieu présente les responsables religieux comme s'ils étaient une seule personne, et ce qui est fait ou dit par des membres du groupe reflète le point de vue de l'ensemble du groupe.

Enfin, quel usage Matthieu fait-il de *hoi de* lorsque ces mots se réfèrent à la foule? Les chefs des prêtres et les anciens persuadent la foule de demander à Pilate de relâcher Barabbas et de mettre à mort Jésus (27.20) ; lorsque Pilate demande à la foule lequel des deux ils veulent qu'on libère, «ils» (*hoi de*) répondent donc : «Barabbas» (27.21). Ensuite Pilate leur demande ce qu'il doit faire de Jésus, et «tous» (*pantes*) répondent: «Cloue-le sur une croix» (27.22); Pilate essaie de les calmer, mais «ils» (*hoi de*) crient de toutes leurs forces : «Cloue-le sur une croix» (27.23). Lorsque Pilate entreprend de se dégager de la responsabilité de la mort de Jésus en se lavant les mains (27.24), «toute la foule» (*pas ho laos*) répond: «Que les conséquences de sa mort retombent sur

(1). Notons que, tout comme en 28.17, les versions françaises consultées donnent à ce *hoi de* un sens restrictif. Elles le traduisent donc non par «ils», mais par «d'autres» (TOB, BJ, SR, Osty, Semeur) ou par «certains» (BFC), manifestant ainsi une cohérence d'interprétation avec 28.17.

nous et sur nos enfants» (27.25). Il ne fait donc aucun doute qu'en 27.21 et 23 «ils» (*hoi de*) se réfère à la foule entière, comme l'illustre l'utilisation de *pantes* («tous») en 27.22 et de *pas* («tout») en 27.25. A l'instar des disciples et des responsables religieux, la foule est décrite comme un groupe, et non comme des personnes isolées.

Pour résumer, Matthieu utilise toujours la construction *hoi de* + tournure verbale pour se référer à un groupe de personnes mentionné précédemment, et jamais au sens de «d'autres». Dans de nombreux cas, *hoi de* se réfère à tous les membres du groupe précédemment mentionné. Dans d'autres cas, cependant, *hoi de* peut se référer à des porte-parole ou à des représentants de ce groupe. Or, même dans ce type d'emploi, c'est le point de vue du groupe dans son ensemble qui est mis en valeur, et non celui de la personne isolée ou du sous-groupe. Le point de vue de la personne isolée ou du sous-groupe n'est jamais opposé au point de vue de l'ensemble. Par conséquent, nous concluons que *hoi de edistasan* («mais ils doutèrent») se réfère aux onze disciples en tant que groupe. C'est en tant que groupe qu'ils ont douté. Si Matthieu avait voulu désigner un autre groupe de personnes, que ce soit parmi les onze disciples ou par contraste avec eux, il aurait pu le faire de façon très claire(1). C'est pourquoi la proposition en question doit être traduite «Quand ils le virent, ils l'adorèrent, mais ils doutèrent/eurent des doutes» ou, en détachant plus nettement la deuxième partie de la proposition (17b), «Quand ils le virent, ils l'adorèrent; pourtant ils doutèrent/ eurent des doutes».

Quel est le sens du verbe *distazô* ?

Cela nous conduit au second problème: qu'entend Matthieu par «douter/avoir des doutes»? Et, question connexe: comment est-il possible qu'un même groupe adore Jésus et doute en même temps? C'est précisément à cause de cette difficulté, et non pour des raisons grammaticales ou contextuelles, que l'on a souvent conclu que d'autres personnes devaient avoir été présentes à côté des disciples. Or, nous venons de le constater, c'est très peu probable.

Qu'entend donc Matthieu par «douter/avoir des doutes» (*distazô*) ? De nombreuses propositions ont été faites, et notamment : 1. Les onze adoraient Jésus, mais certains étaient embarrassés par ce qu'ils voyaient; 2. Les disciples doutaient que ce fût vraiment Jésus; 3. Ils eurent des doutes quant à l'opportunité

(1). Voir par exemple *kai idou tines* («Or, quelques...», 9.3) ; *tines* («quelques», 12.38) ; *alla de* («d'autres», 13.5,7,8) ; *hoi men... alloi de... heteroi de...* («Certains... d'autres... d'autres encore», 16.14) ; *houtoi... hoi de dikaioi* («ils... tandis que ceux qui ont fait la volonté de Dieu», 25.46).

de l'adorer ; 4. Ils doutaient des effets de leur acte de soumission ; 5. Ils doutaient de l'accueil que Jésus leur réserverait.

La proposition *hoi de edistasan* («mais ils doutèrent/eurent des doutes») est intransitive. Toute interprétation qui la rend transitive en la complétant par un objet direct peut par conséquent être écartée d'office. L'absence d'objet direct pour *distazô* («douter/avoir des doutes») semble voulue, et il est inutile de spéculer sur l'objet du doute des disciples.

Le verbe *distazô* n'apparaît que deux fois dans le Nouveau Testament; ici, en Matt 28.17, où il est appliqué aux disciples, et en Matt 14.31, où il est appliqué à Pierre. Dans le récit de 14.22-33, Pierre va rejoindre Jésus en marchant sur l'eau dans un élan de foi (14.29). Mais quand il remarque la violence du vent, il prend peur. Il commence à couler et s'écrie: «Seigneur, sauve-moi !» (14.30). Tout en tendant la main pour le sauver, Jésus lui reproche son manque de confiance: «Homme de peu de foi! Pourquoi as-tu douté?» (*oligopiste, eis ti edistasas*, 14.31). Dans les paroles de Jésus, le vocatif *oligopiste* («toi qui as peu de foi») est mis sur le même pied que le verbe *distazô* («douter»). Pierre «doute» parce qu'il a «peu de foi»(1).

En 14.31, le doute n'a donc aucun rapport avec le manque de foi ou l'incrédulité. La foi joue un rôle, aussi bien dans le premier acte de Pierre que dans son appel au secours «Seigneur, sauve-moi!» (14.30). Mais c'est une foi imparfaite, une confiance qui vacille face à l'épreuve (14.30). Pierre a confiance, mais lorsqu'il est face à la réalité des vagues, sa foi cède la place à l'hésitation. Je pars de l'idée que les actes de Pierre sont représentatifs des disciples dans leur ensemble. Lorsque Jésus et Pierre montent finalement dans la barque, les disciples qui s'y trouvent adorent Jésus. Là aussi apparaît donc une relation entre le doute et l'adoration. Le sens de *distazô* en Matt 28.17 est le même: les disciples adorent Jésus, mais leur confiance est néanmoins vacillante. Autrement dit, ils ont «peu de foi».

En conclusion, dans l'évangile de Matthieu, même le fait de voir Jésus ressuscité n'élimine pas la possibilité de «douter», d'avoir «peu de foi». Jésus ne reproche pas aux disciples leur «doute», mais il leur confie la mission de faire des gens de toutes les nations des disciples et il leur donne l'assurance de sa présence constante. ■

(1). Le fait d'avoir «peu de foi» est une caractéristique des disciples dans Matthieu, comme l'a montré H.J. Held, «Matthew as Interpreter of the Miracle Stories» in *Tradition and Interpretation in Matthew*, de G. Bornkamm, G. Barth et H.J. Held, (New Testament Library), Philadelphie 1963, p. 291-296.

L' éphod

1. Introduction

Les lecteurs de l'AT dans de nombreuses traductions françaises, anglaises ou autres peuvent être surpris de rencontrer de temps à autre un mot bizarre, aux consonances peu habituelles et à la signification probablement inconnue de la plupart des gens: «éphod». Le contexte proche suggère souvent qu'il s'agit d'une pièce d'habillement de la garde-robe liturgique du grand-prêtre israélite.

Un coup d'oeil dans le *Petit Robert* ou dans le *Petit Larousse* nous fait découvrir que le mot, transcrit de l'hébreu via le latin, y figure en bonne et due place, avec ces définitions : «écharpe de toile, que portaient les lévites, les prêtres hébreux» (*Robert 1997*) et «large ceinture que portaient les prêtres hébreux» (*Larousse 1999*). Or il y a d'abord une différence entre une «écharpe» et une «ceinture» ; en second lieu, ce sens vestimentaire ne convient pas en plusieurs passages. Un retour aux sources et un examen attentif des versions anciennes et modernes s'imposent donc si nous voulons avoir une meilleure idée de ce qu'était l'«éphod», et par conséquent rendre correctement le mot hébreu dans les langues cibles.

La *Concordance* de la TOB énumère 54 occurrences du mot français, pour 49 occurrences du mot hébreu 'éfôd, deux occurrences du quasi-synonyme hébreu 'afuddâh (1) et une occurrence du mot grec épômis dans le texte deutérocanonique de *Sir* 45.8 ; dans deux cas, les traducteurs de la TOB ont explicité le mot «éphod», seulement implicite dans le texte original (*Sag* 18.24) ou représenté par un pronom (*Jug* 8.27). On constate donc que la TOB a toujours transcrit le mot hébreu par «éphod», quels que soient le contexte et le sens particulier imposé par ce contexte (2). Les versions françaises actuellement en usage parlent toutes d'«éphod» dans les textes de l'Exode et du Lévitique (33 occurrences), alors que, pour les 16 occurrences restantes (*Juges*, 1–2 *Samuel*, *Osée*, 1 *Chroniques*),

(1) Le mot 'afuddâh apparaît une fois encore en *Es* 30.22, où la TOB le rend par «revêtement [d'or d'une idole] » (voir plus bas, paragraphe 3). Dans l'Exode, il ne semble pas indispensable de chercher une nuance importante entre les mots 'éfôd et 'afuddâh.

(2) Il en va de même de plusieurs versions anglaises contemporaines.

on trouve une très grande variété de solutions, les uns recourant à la transcription «éphod» là où d'autres traduisent le terme de diverses manières.

A l'inverse, l'ancienne traduction grecque (la Septante = LXX) traduit presque toujours 'éfôd / 'afuddâh de l'Exode et du Lévitique par *épômis* (« ce qui est sur l'épaule»), alors qu'elle transcrit 'éfôd le plus souvent par *éphoud* dans les autres emplois. De même, l'ancienne traduction latine de Jérôme (la Vulgate = Vg) utilise surtout le mot *super(h)umerale* («ce qui est sur l'épaule») dans l'Exode (et [h]umerale dans le Lévitique), mais transcrit presque toujours par *ephod* dans les autres emplois.

On constate donc une grande diversité de procédures et d'interprétations, dans les versions anciennes et modernes.

2. L'« éphod » dans le texte hébreu

Les dictionnaires de la langue hébraïque distinguent généralement trois ou quatre sens possibles du mot 'éfôd (1). Si la majorité des occurrences sont facilement classées dans l'un ou l'autre des regroupements, il en est certaines qui sont difficiles à rattacher clairement à telle ou telle signification.

Le *Thesaurus* de Gesenius distingue 1. «vêtement sacerdotal» (la majorité des textes) et 2. «statue» (Juges).

Le *Lexicon* de Brown-Driver-Briggs distingue 1. «vêtement sacerdotal» porté par les prêtres en général (1 Sam 22.18), exceptionnellement par le roi (2 Sam 6.14) ou un desservant du sanctuaire (1 Sam 2.18), et le plus souvent par le grand-prêtre (Exode, Lévitique, 1 Sam 2.28; 14.3; 21.10) ; 2. «objet utilisé pour consulter Dieu» (1 Sam 23.6,9; 30.7 [et 14.18 LXX]); «objet [en or]», fabriqué par Gédéon (Jug 8.27), «objet cultuel» pour un sanctuaire privé (Jug 17.5 ; 18.14-20) ou officiel (Osée 3.4).

Le *Lexicon* de Zorell distingue 1. «vêtement liturgique du grand-prêtre» (Exode et Lévitique ; pouvant servir à consulter Dieu, 1 Samuel [6x] et Osée) ; 2. «éphod de lin» porté par le jeune Samuel (1 Sam 2.18), par le roi David en une occasion particulière (2 Sam 6.14; 1 Chron 15.27) et par les prêtres en général (1 Sam 22.18) ; 3. «objet servant à un usage superstitieux» (Juges).

Le *Lexikon* de Koehler-Baumgartner distingue 1. «vêtement du grand-prêtre» (Exode, Lévitique) ; 2. «objet cultuel» [image divine?] (Jug 17-18; Osée 3.4); 3. «éphod de lin» comme vêtement liturgique (1-2 Samuel);

(1) Je laisse bien entendu de côté le nom propre (de personne) mentionné en Nomb 34.23.

1 Chron 15.27) ; 4. «image d'une divinité» recouverte de métal précieux (Jug 8.27).

Le *Dictionnaire* de Reymond distingue 1. «vêtement du grand-prêtre»; 2 «vêtement liturgique» ; 3. «un certain objet cultuel» (Jug 17.5) ; 4. «objet cultuel» (Jug 8.27) (1).

Le chap. 28 de l'Exode devrait nous éclairer sur l'«éphod» du grand-prêtre, qu'il entreprend de décrire. Malheureusement le texte paraît être la fusion de données diverses, de sorte que la description est finalement très peu claire. Ce qui semble ressortir de ce texte est que l'habillement du grand-prêtre comportait d'abord une «tunique» (sorte de chemise, Ex 28.39), puis une «robe» ample (Ex 28.31-35). Sur elle était placé l'«éphod» (qui pourrait avoir été une sorte de tablier couvrant essentiellement la poitrine, peut-être aussi le dos, et peut-être prolongé vers le bas, Ex 28.6-14), tenu au moyen de deux bretelles passant sur les épaules et muni d'une ceinture le fixant à la taille. Sur cet «éphod» était placé le «pectoral» (sorte de poche d'étoffe, Ex 28.15-29) contenant les objets divinatoires appelés Ourim et Toummim (Ex 28.30).

Le texte de 2 Sam 6.14 (// 1 Chron 15.27) suggère que l'«éphod de lin» est une vêtement de petites dimensions (voir les reproches de Mikal au v. 20), probablement une sorte de pagne ou de jupe descendant de la taille aux genoux. C'est une pièce d'habillement liturgique que revêtaient les prêtres (1 Sam 22.18) et d'autres desservants d'un sanctuaire (1 Sam 2.18).

Les textes de 1 Sam 2.28; 14.3; 23.6,9; 30.7 (et 14.18 LXX) mettent l'«éphod» en relation avec la consultation de la volonté de Dieu (2).

Enfin les textes du livre des Juges mentionnent un objet cultuel peu clairement décrit (sorte de statue?), susceptible de devenir un objet de superstition.

3. Un éphod ou plusieurs éphods?

L'examen qui précède semble montrer clairement que le mot hébreu *'éfôd* peut désigner plusieurs réalités distinctes (vêtements, objet divinatoire, objet cultuel). S'agit-il en hébreu de plusieurs mots homonymes, ou d'un seul mot ayant plusieurs significations? L'étymologie d'*'éfôd* est encore inconnue ; aucune des quelques propositions qui ont été faites ne s'est imposée. Au plan de la sémanti-

(1). La différence entre «un certain objet cultuel» et «objet cultuel» est pour le moins fort peu précise.

(2). Dans l'expression «porter l'éphod» (1 Sam 2.28; 14.3), le verbe hébreu rendu par «porter» ne s'emploie jamais dans le sens de «porter un vêtement» ; il ne peut donc pas s'agir là de «porter l'habit sacerdotal».

que par contre, il est possible d'envisager que le mot ait désigné à l'origine quelque chose qui recouvre un objet. De là découlerait naturellement l'idée de **vêtement** ou de **revêtement**. L'archéologie proche-orientale a montré qu'on recouvrait parfois une statue d'un **revêtement**, soit un vêtement en étoffe, soit une sorte de cuirasse en métal. Selon le phénomène, bien connu en linguistique, de la métonymie, on serait passé de la partie au tout, l'*'éfôd* se mettant à désigner non plus seulement le revêtement extérieur, mais la statue elle-même, dans les trois passages du livre des Juges. Quant à l'*'éfôd* vêtement, il aurait désigné, selon les contextes, soit le vêtement spécifique du grand-prêtre (Exode, Lévitique), soit une pièce d'habillement particulière des desservants d'un sanctuaire (« éphod de lin », 1–2 Samuel). Comme le pectoral (contenant les objets divinatoires, voir plus haut) était attaché à l'« éphod » du grand-prêtre, il n'est pas surprenant que le mot *'éfôd* en soit venu à désigner l'ensemble «éphod – pectoral», et par conséquent à évoquer les pratiques de consultation de la volonté divine (voir 1 Sam 2 ; 14 ; 23 ; 30) (1).

4. Traduire *'éfôd*

Pour rendre correctement le mot hébreu *'éfôd* dans diverses langues réceptrices, il me semble qu'il faut distinguer plusieurs situations. Il faut d'une part faire une différence entre les langues où une longue tradition culturelle et linguistique a plus ou moins acclimaté le mot «éphod» (français et anglais par exemple), et les langues dans lesquelles ce n'est pas le cas. Il faut d'autre part faire une distinction entre *'éfôd* vêtement, et *'éfôd* objet cultuel ou divinatoire.

(A) Dans le premier groupe de langues, il est possible de conserver le mot «éphod» pour le vêtement du grand-prêtre et pour le pagne caractéristique des desservants d'un sanctuaire («éphod de lin»). Si le contexte n'est pas suffisamment explicite, une note sera la bienvenue.

(B) Dans le second groupe de langues, il serait souhaitable de trouver deux termes, l'un désignant une sorte de corsage d'étoffe recouvrant essentiellement la poitrine (pour rendre l'« éphod » du grand-prêtre), et un autre désignant un vêtement court allant de la taille aux genoux (pour rendre l'« éphod de lin »).

(1). On trouve en français un phénomène linguistique analogue avec le mot «bureau»: au XII^e siècle, le mot «burel» désignait un tapis de table (comparer une étoffe de «bure»). Par métonymie, on est passé du tapis au meuble lui-même. Puis le mot a désigné un meuble particulier, distinct d'une table. Par deux métonymies successives, on est ensuite passé à la pièce dans laquelle se trouve le meuble, puis à l'ensemble des gens travaillant dans cette pièce. Les trois derniers sens (meuble – pièce – personnel) coexistent aujourd'hui en français.

C) En ce qui concerne les objets culturels ou divinatoires, la solution de la TOB (et de plusieurs versions anglaises), qui consiste à transcrire partout «éphod», est à déconseiller. Il serait bien préférable, comme dans d'autres langues réceptrices, de chercher des termes ou expressions descriptives désignant d'une part «les objets sacrés servant à consulter Dieu» (français courant) ou «les instruments pour l'oracle» (allemand courant), et d'autre part les «statues» ou «images» ou «idoles» mentionnées dans le livre des Juges.

Dans le cas de 1 Sam 21.10, l'identification de l'éfôd est incertaine ; le narrateur pense-t-il au vêtement sacerdotal, au moyen de consultation de la divinité, ou à une statue? Impossible de répondre avec certitude. Chaque traducteur peut donc choisir l'interprétation qui lui semble le mieux convenir, et indiquer éventuellement en note les autres possibilités. ■

Bibliographie

- Corswant, W. - *Dictionnaire d'archéologie biblique*. - Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1956.
- Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. - Turnhout, Paris : Brepols, 1960.
- Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. - Turnhout : Brepols, 1987.
- Haulotte, E. - *Symbolique du vêtement selon la Bible*. - Paris : Aubier, 1966. - (Théologie ; 65).
- Reicke, B. & Rost, L. - *Biblisch-historisches Handwörterbuch*. - 4 vol. - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962-1979.
- Gesenius, W. - *Thesurus... linguae hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamenti*. - 3 vol. - Lipsiae: F.C.G. Vogel, 1835-1853.
- Brown, F., Driver, S.R. & Briggs, C.A. - *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. - Oxford : Clarendon, 1907, 1976³.
- Zorell, F. - *Lexicon hebraicum... Veteris Testamenti*. - Roma : Pontificium Institutum Biblicum, 1940, 1968².
- Koehler, L. & Baumgartner, W. - *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. - 5 vol. - Leiden: Brill, 1967-1995³.
- Reymond, Ph. - *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*. - Paris : Cerf, Société biblique française, 1991.

A propos des bergers de Bethléem

Des bergers «mal vus»?

Lors des fêtes de fin d'année, chacun éprouve un plaisir toujours renouvelé à entendre le récit des bergers gardant leurs troupeaux près de Bethléem et qui, après que des anges leur sont apparus, se rendent en hâte auprès de l'enfant Jésus (Luc 2.8-20). Mais ce qui peut surprendre le lecteur de ce récit, c'est le début d'une note de la TOB concernant Luc 2.8: «Les bergers sont alors mal vus en Israël, car ils vivent en marge de la communauté pratiquante.» Qui donc aurait pu se douter d'un tel jugement en tenant simplement compte du texte évangélique proprement dit? Le point de vue exprimé dans cette note de la TOB est pourtant partagé par différents spécialistes, et il me suffira de citer l'avis de trois d'entre eux :

1. L'auteur allemand d'un commentaire de Luc, Walter Grundmann, écrit ceci: «La proclamation (des anges) adressée aux bergers présuppose le choix de gens méprisés. En effet, les bergers sont soupçonnés d'être des menteurs, de sorte que leur témoignage dans une cour de justice est exclu ou dédaigné. »(1)
2. Dans un Manuel destiné aux traducteurs de l'évangile de Luc, paru en anglais en 1971, on lit cette phrase à propos des bergers mentionnés en Luc 2.8: «D'après les sources rabbiniques, les bergers étaient méprisés en Israël et considérés comme indignes de confiance. »(2) Notons à ce sujet que l'adaptatrice française de cet ouvrage n'a pas estimé nécessaire de traduire cette remarque, probablement parce que celle-ci n'intéressait pas directement le travail des traducteurs (3).
3. Maurice Carrez a écrit un petit livre fort instructif sur les bergers et les mages des récits de la nativité de Jésus (4) On y retrouve en particulier la même opinion sur le mépris dont les bergers auraient été les victimes, mais exprimée de façon plus développée. Voici quelques extraits très suggestifs de son texte:

1. Grundmann, W. 1966. *Das Evangelium nach Lukas*, p. 81. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
2. Reiling, J., et Swellengrebel, J.L. 1971. *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, p. 110. Leiden : Brill.
3. Dieterlé, Ch., Reiling, J., Swellengrebel, J.L. 1977. *Manuel du traducteur pour l'évangile de Luc*, p. 83. Stuttgart: Alliance biblique universelle. — Mais voir aussi la conclusion du présent article.
4. Carrez, M. 1994. *Bergers et mages, Témoins insolites du Christ*. Aubonne: Editions du Moulin.

a) page 41: le titre du chapitre 3 est libellé de cette façon : «Des bergers méprisés pour dire l'Évangile. Luc 2.1-20».

b) page 51: M. Carrez relève d'abord que les bergers «exerçaient une activité difficile: ils avaient chaud le jour, froid la nuit (Gen 31.40); ils devaient parfois défendre le troupeau contre les fauves (Amos 3.12), et plus fréquemment contre les voleurs (Job 1.17) ; ils étaient responsables des bêtes manquantes, quelle qu'ait été la cause de leur disparition (Ex 22.9-12) ». Mais après ces appréciations somme toute positives, le même auteur ajoute immédiatement: «Sans y être autorisés, (les bergers) n'hésitaient pas à se fournir en laine pour leur propre usage, à boire du lait de brebis ou à consommer un chevreau... On les pense malhonnêtes et voleurs. Un soupçon permanent pèse sur eux. Leur témoignage est récuse, car ils sont, selon les règles lévitiques, des *gens de mauvaise vie*. »

c) page 58: «L'ange ne pose aucune question sur leur situation juridique qui les récuse comme témoins. Il ne tient pas compte du discrédit qui s'attache à leur profession.»

d) page 52: «L'ange a dû choquer les gens bien-pensants en s'adressant aux bergers, et plus tard Jésus aussi en les utilisant comme exemple dans ses paraboles ».

Il est donc facile de constater que, dans son ouvrage, M. Carrez met l'accent essentiellement sur la mauvaise réputation des bergers et sur le caractère surprenant du rôle que Luc leur attribue dans le récit de la Nativité.

Le témoignage des écrits rabbiniques

Il convient maintenant d'examiner sur quoi se fondent les auteurs que je viens de citer pour avancer un jugement aussi négatif sur les bergers. En fait, ils se réfèrent tous à certains textes de la Mishna, recueil de traditions rabbiniques mises par écrit au II^e siècle ap. J.-C. Ainsi, M. Carrez rapporte cette parole de la Mishna : «On ne doit pas apprendre à son fils à être conducteur d'ânes, chamelier, barbier, marin, berger ou boutiquier, car ce sont des métiers de voleurs» (*op. cit.*, p. 51). De son côté, W. Grundmann mentionne l'avis de Rabbi Jose ben Chanina selon lequel «il n'y a pas d'activité plus méprisable au monde que celle des bergers». Grundmann ajoute que, d'après un autre texte, les bergers étaient mis au rang des brigands et des êtres violents (*op. cit.*, p. 81).

Dans le paragraphe du Dictionnaire de Kittel consacré au «Berger dans le judaïsme tardif»(1), Joachim Jeremias parle dans le même sens de listes rabbiniques où l'activité des bergers figure parmi celles des brigands et des gens malhonnêtes; ils y sont mis au même rang que les péagers ou collecteurs d'impôts, privés de leurs droits de citoyens et non autorisés à se présenter comme témoins dans un procès. On allait jusqu'à interdire à quiconque de leur acheter de la laine, du lait ou un chevreau, en présumant que tout cela pouvait être le produit

1. Jeremias, J. 1959. « *poimên* », in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. VI, p. 487s. Stuttgart: Kohlhammer.

d'un vol. En raison du mépris avec lequel les bergers étaient considérés, certains rabbins en sont venus à se demander comment il fallait interpréter le fait que Dieu était appelé «mon berger» au Psaume 23.1 ! Jeremias est revenu sur la question dans un ouvrage plus récent, en quelques pages intitulées «Métiers méprisés». Voici comment il y résume l'opinion des rabbins concernant les bergers : «La littérature rabbinique contient en général des jugements défavorables sur les bergers, si nous faisons abstraction des textes qui, développant des passages de l'Ancien Testament, présentent Yahvé, le Messie, Moïse, David, comme des bergers. » (1)

Une généralisation abusive ?

La question qu'il est permis toutefois de se poser est celle-ci : peut-on déduire de textes rabbiniques mis par écrit au II^e siècle ap. J.-C. que les bergers étaient méprisés par l'ensemble de la population au temps de Jésus? N'aurait-on pas des raisons de nuancer un tel jugement? Il semble que oui, comme le montrent les écrits de divers biblistes, dont il vaut la peine de relever quelques remarques bien propres à éclairer notre sujet.

1. L'opinion de Joachim Jeremias

Dans l'article déjà cité de cet auteur (voir page 16, note 1), trois précisions méritent d'être relevées: a) Selon lui, la discrimination à l'égard des bergers se manifestait «du côté du rabbinisme pharisaïque», ce qui suggère clairement qu'elle était due à l'opinion d'un milieu particulier (*op. cit.*, p. 488). b) Plus loin (p. 489), Jeremias formule les importantes constatations suivantes : «On ne rencontre nulle part dans le Nouveau Testament de jugement défavorable au sujet des bergers.»(2) De plus, en ce qui concerne Jésus, un texte comme Jean 10.1ss prouve la haute valeur qu'il accordait à la fonction du berger (cf. Luc 15.4-6), ce qui contraste d'une façon saisissante avec le mépris exprimé dans les écrits rabbiniques. c) Certains commentateurs mettent en évidence le paradoxe qui existerait entre le jugement défavorable porté contre les bergers, considérés comme des brigands, et le fait qu'ils ont été les premiers récepteurs du message de Noël; mais Jeremias tient à préciser à cet égard que rien dans le texte, tel qu'il se présente, ne suggère un tel paradoxe (*ibid.*, p. 490).

Par ailleurs, si plusieurs auteurs se réfèrent aux écrits rabbiniques du II^e siècle ap. J.-C., Jeremias, lui, se tourne en plus vers deux documents datant probablement du I^{er} siècle av. J.-C. Il en cite deux passages qui, à son avis, ont «une grande importance par rapport au NT» (*ibid.*, p. 488). Le premier est extrait de l'*Écrit de Damas* (dont le texte a été retrouvé en particulier dans les grottes de Qumrân) ; en 13.9, il est dit qu'un chef doit avoir pitié des membres de sa communauté «comme un père de ses enfants, et il les portera en tout leur accable-

(1) Jeremias, J. 1980⁽³⁾. *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 403. Paris : Cerf.

(2) A part les textes auxquels se réfère la phrase suivante, voir encore, pour le NT dans son ensemble, Matt 9.36 ; Eph 4.11 ; Hébr 13.20 ; 1 Pi 2.25.

ment comme un pasteur son troupeau »(1). Le deuxième passage se trouve dans les *Psaumes de Salomon*, 17.40; il y est question du Messie qui «fera paître le troupeau du Seigneur dans la foi et la justice, et ne laissera nul d'entre eux trébucher dans leur pâturage »(2). Il est facile de constater que, dans les deux cas, l'image du berger a une valeur positive. Ce fait est d'autant plus frappant que l'*Écrit de Damas* est un document d'un milieu marginal du judaïsme, celui des Esséniens, tandis que, d'après les spécialistes, les *Psaumes de Salomon* seraient dus à des Juifs orthodoxes dont les idées «s'accordent à beaucoup d'égards avec ce que l'on considère habituellement comme caractéristique du pharisaïsme »(3). Si donc on veut se faire une idée de la réputation qu'avaient les bergers en Israël d'une façon générale, il paraît logique de se baser aussi sur de tels textes et pas seulement sur des textes du II^e siècle ap. J.-C. !

2. L'opinion de François Bovon

Dans son important commentaire de Luc, voici ce que François Bovon écrit à propos de 2.8 et de l'opinion que l'on peut avoir des bergers qui y sont mentionnés: «Les textes rabbiniques, critiques à l'égard des bergers, n'ont pas assez de poids pour compenser le rôle positif que les écrits bibliques leur accordent... Israël se comprend comme un peuple de bergers, en opposition à ses voisins citadins ou paysans sédentaires... il s'est servi du titre de berger aussi bien pour désigner son Dieu que son roi ou son Messie... Lc 2.8-20 n'a rien de négatif concernant les bergers. " Dans la ville de David", non loin de la " Tour du troupeau" [cf. Michée 4.8], il n'y a rien d'étonnant à ce que ce soient des bergers qui deviennent les représentants du peuple et les premiers auditeurs de la Bonne Nouvelle. Luc les interprète au sens figuré comme les premiers chrétiens... »(4) En ce qui concerne notre propos, il vaut la peine de souligner cette double affirmation «rien de négatif...» et «rien d'étonnant...».

2. L'opinion de Heinz Schürmann

De son côté, l'exégète allemand H. Schürmann critique l'usage que certains ont fait des écrits rabbiniques à propos des bergers. En commentant Luc 2.8, il affirme en effet ceci : «Il ne convient pas de généraliser des déclarations isolées et désobligeantes pour les bergers de rabbins ayant vécu plus tard et de les projeter à une époque antérieure, celle de Jésus. Non seulement l'AT présente en général très positivement les bergers, mais Jésus et l'ensemble du NT en parlent sans arrière-pensée dans des paraboles ou sous forme d'image.» Puis il ajoute: «Dans ce passage, les bergers de la campagne de Bethléem ont incontes-

(1). *Écrit de Damas*, traduction A. Dupont-Sommer, in: *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, 1987, p. 176. Paris : Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Gallimard.

(2). *Psaumes de Salomon*, traduction P. Prigent, in: *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, 1987 (voir la note précédente), p. 990.

(3). Enslin, M.S. 1966. *Psalmen Salomos*, in: Reike, B., et Rost, L. (éd.), *Biblich-historisches Handwörterbuch*, Vol. III, col. 1520s. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

(4) Bovon, F. 1991. *L'Évangile selon saint Luc*, 1.1—9.50, p. 121s. Genève : Labor et Fides.

tablement la fonction, sous l'angle de la narration, de mettre en lumière le caractère messianique de Jésus. Du point de vue littéraire, le récit est entièrement conçu pour éclairer la signification de la naissance [de Jésus] dans la ville de David, Bethléem. »(1)

Conclusion

Pour en revenir à la note TOB citée au début de cet article, il me paraît que les mots «les bergers sont alors mal vus en Israël» risquent d'être compris dans le sens d'une généralisation à vrai dire discutable, alors que la suite de la note fait allusion plus justement à leur situation «en marge de la communauté pratiquante ». Une telle note devrait donc être pour le moins complétée ou nuancée, par exemple: «mal vus par des gens de stricte observance...». Il est en effet possible que les bergers aient été méprisés dans certains milieux, déjà au I^{er} siècle de notre ère. C'est pour cette raison que des commentateurs ont associé leur mention dans le récit de la naissance de Jésus à une caractéristique de l'évangile de Luc, où l'on voit Jésus entrer en contact spécialement avec les pauvres et les gens «mal vus». Mais même dans cette perspective, l'accent serait mis sur l'humble condition des bergers (2), plutôt que sur le mépris dont ils auraient été l'objet, car rien dans le texte ne laisse présumer un tel mépris.

Par ailleurs, replacée dans le contexte biblique à la fois de l'AT et du NT, la présence des bergers dans ce récit est susceptible d'être interprétée d'une façon beaucoup plus large et plus significative. Et c'est ce que montrent les arguments de poids apportés par F. Bovon et H. Schürmann dans leurs commentaires à ce sujet, en particulier le rapport avec Bethléem, la ville du roi David, qui fut berger lui-même, et donc le rapport avec les prophéties messianiques.

En conclusion, je dirais que si le problème traité dans cet article n'a pas d'incidence particulière sur la traduction proprement dite du texte de Luc 2, il intéresse tout de même la façon de rédiger les notes que l'on estime nécessaire à la bonne compréhension du texte. A cet égard, il convient en particulier de se garder de certaines idées toutes faites, reflétant parfois une vision contestable de la réalité ! **C'est pourquoi, dans une note relative aux bergers de Bethléem, il conviendra de tenir compte de la double interprétation possible du rôle qui leur est attribué dans le contexte du récit de la naissance de Jésus : d'une part, du point de vue sociologique, la situation qui pouvait être la leur dans le cadre du peuple d'Israël, d'après des textes extra-bibliques ; d'autre part, du point de vue théologique, la place qui leur est attribuée dans le contexte biblique, en particulier en relation avec les prophéties messianiques. ■**

(1) Schürmann, H. 1969. *Das Lukasevangelium*, 1.1—9.50, p. 108s. Freiburg/Basel/Wien : Herder.

(2) Il est juste de noter que la fin de la note TOB déjà citée attire l'attention sur ce fait: «Ce sont des petits, des pauvres.»

Timothy L. Wilt

Le païen

Timothy Lloyd Wilt est conseiller en traduction de l'Alliance biblique universelle. Il est responsable de plusieurs équipes de traducteurs en Afrique centrale, et prépare l'adaptation française d'un Manuel du traducteur sur les Psaumes.

Un écrivain a dit un jour: «Si vous voulez explorer un village, il ne faut pas demander aux habitants de vous aider. Ils diront qu'il n'y a rien de particulier à voir.» Pourtant l'étranger peut trouver très intéressant ce que les villageois trouvent banal.

Dans la présente note, je relève une chose qui risque d'être bien banale pour ceux dont la langue maternelle est le français. Cependant mon travail de conseiller en traduction collaborant avec des «étrangers» à la langue française — ceux qui ne la parlent pas comme langue maternelle — me suggère que ce sujet vaut la peine d'être abordé. Il s'agit de la différence entre le langage ordinaire et le langage biblique dans l'emploi du mot «païen», différence qui peut dérouter les traducteurs de la Bible recourant à des versions françaises comme texte de base, à défaut de pouvoir se référer aux langues sources, hébreu et grec.

Je suis en train de contrôler une ébauche de traduction du Nouveau Testament dans une langue d'Afrique occidentale. Voici une rétroversion mot à mot de la traduction d' Act 10.45 :

«Tous les natifs qui sont circoncis qui accompagnaient Pierre là, leurs esprits s'étaient enfuis [+ une particule exprimant un très grand étonnement] parce que le don de l'Esprit-ventre-blanc était venu se déverser sur la tête de ceux qui renient Dieu.»

Il y a plusieurs aspects intéressants dans cette traduction, mais nous nous concentrerons sur l'idée que c'est sur «ceux qui renient Dieu» que le Saint-Esprit «se déverse», chose étonnante pour nous aussi bien que pour les compagnons de Pierre !

Le problème est dû d'abord à la mauvaise compréhension du mot «païen» dans des versions utilisées comme «modèle» de traduction en Afrique, ensuite à une traduction mécanique qui ne tient guère compte du contexte.

Une comparaison entre un dictionnaire de la langue française et un dictionnaire biblique indique que la Segond révisée (SR), la Traduction oecuménique de la Bible et la Bible de Jérusalem emploient «païens» dans un sens peu courant. Le *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* (1960) dit que «païen» traduit *gôyim* (hébreu) et *ethnê* (grec) et qu'il désigne souvent «les nations» ou, quand le terme est employé par les juifs, «les non-Juifs» ou «ceux d'autres nations». Par contre, le *Petit Robert* ne fait aucune mention de ce sens ethnique ou politique de «païens». Il ne donne qu'un sens religieux du mot : un païen est celui «qui a foi en une religion païenne», c'est-à-dire «une religion autre que le christianisme, le judaïsme et l'islamisme (surtout religion polythéiste) ».

Evidemment ce sens ordinaire du mot français n'est pas celui *d'ethnê* en Act 10–11 ou dans plusieurs autres passages bibliques. En Act 10–11, les «païens» sont les gens de la famille de Corneille, lequel «était pieux et... participait au culte rendu à Dieu» (10.2). *Ethnê* est mieux traduit par «des non-Juifs» (français courant) ou «ceux qui ne sont pas juifs» (français fondamental).

Même si «païen» est utilisé en un sens ordinaire (comme en 1 Cor 12.2), c'est-à-dire en relation avec la foi religieuse, les expressions «ceux qui renient Dieu» ou, plus fréquemment, «ceux qui ne croient pas en Dieu» ne correspondent pas au terme grec; ces expressions ont un sens trop restreint. S'il est vrai que les termes *gôyim* et *ethnê* incluent les gens qui ne croient pas en Dieu, ils désignent aussi ceux qui croient en Dieu sans forcément accepter la religion chrétienne ou la religion juive.

Dans ce sens, le français fondamental traduit fréquemment *ethnê* par «ceux qui ne connaissent pas Dieu ». Ceci n'exclut pas la possibilité que quelqu'un croie en Dieu, comme le font même les démons (Jacq 2.19) ; le français fondamental met donc l'accent sur une relation avec Dieu, mais il suppose (peut-être trop facilement) que le sens de «connaître Dieu» est évident. D'autres possibilités de traduire *gôyim* et *ethnê*, dans leur sens religieux, seraient «ceux qui ne font pas partie du peuple de Dieu», «les (gens) éloignés de Dieu», «ceux qui ne connaissent pas vraiment Dieu» ou «ceux qui ne suivent pas la voie de Dieu ». ■

Fritz Goerling

La traduction de « bénédiction » en dioula de Côte d'Ivoire

Fritz Goerling travaille comme conseiller en traduction de la Société Internationale de Linguistique au Mali et dans les pays avoisinants. Sa contribution, parue en anglais dans Notes on translation 13(2)/1999, a été légèrement résumée par l'auteur et traduite par Mme Ruth Perrin.

Première partie : la « bénédiction » dans la Bible

Le concept de « bénédiction » fonctionne avec ceux de « grâce » et de « miséricorde » dans un champ sémantique biblique organisé autour d'« amour » et « bienveillance ». Comme « grâce » et « miséricorde », « bénédiction » est une démonstration de l'amour de Dieu. Les bénédictions de Dieu sont accordées sur la base de sa grâce, de sa faveur imméritée et de sa bienveillance. En Jésus, dans lequel l'histoire du salut culmine, la grâce de Dieu et son amour inconditionnel sont parfaitement démontrés. Jésus est l'ultime bénédiction (Eph 1.3). Ainsi « bénédiction » est un terme stratégique, surtout du fait que les récepteurs, musulmans ou autres, peuvent avoir une conception faussée (c.-à-d. matérialiste) de la bénédiction.

En traduisant pour les Dioulas de Côte d'Ivoire, les traductions que nous avons finalement adoptées pour les différents sens de « bénédiction » dans le Nouveau Testament sont révélatrices et significatives sur le plan linguistique et missiologique. Elles sont présentées ici dans l'espoir qu'elles aideront d'autres traducteurs, spécialement ceux travaillant parmi des groupes qui ont emprunté une terminologie théologique islamique, et les sensibiliseront aux questions soulevées. Le concept de « bénédiction » peut être un pont pour transmettre le message biblique aux musulmans de l'Afrique de l'Ouest d'une manière pertinente, comme l'a dit Larry Lenning (1980: 66).

1. « Bénédiction » dans l'Ancien Testament

Dans l'Ancien Testament, le verbe « bénir » (racine *bârak*) a trois significations (Schenk 1967: 39)

1. avec Dieu pour sujet, il signifie « doter de puissance » ;
2. avec Dieu pour objet, il signifie « se référer à Dieu comme la source de puissance », « louer », « remercier » ;
3. quand un être humain en bénit un autre, il signifie « transmettre à quelqu'un la puissance bienfaisante de Dieu ».

La signification centrale de *bârak* dans l'Ancien Testament est liée à celle de *shâlôm* « bonheur, fertilité, prospérité ». Murtonen prétend que la bénédiction matérielle ou physique est la composante dominante de *bârak* dans l'Ancien Testament (1959 : 175) : la grâce et les bénédictions de YHWH font que tout domaine extérieur, matériel, de la vie grandit et prospère (Deut 28.8-14). De plus, Murtonen affirme que la signification primaire de *bârak* n'est pas « fertilité », mais « fertilisation » (ibid.: 177). Je suis d'accord avec cette définition fonctionnelle dans le sens que la bénédiction n'est pas la « puissance », mais « qu'elle transmet la puissance », quelle que soit la manière dont on définit la puissance. Le terme utilisé par Derek Prince est celui de « reproductivité » impliquant que la bénédiction est une condition dans laquelle chaque domaine de la vie d'une personne est fructueuse et reproductrice (1996: 36-37).

2. « Bénédiction » dans le Nouveau Testament

La racine hébraïque *bârak* est traduite par la racine grecque *eulog-* dans le Nouveau Testament. Le verbe *eulogein* apparaît quarante-quatre fois, le nom *eulogia* seize fois, et l'adjectif *eulogêtos* huit fois. Donc, des quelque 250 fois où « bénir » et « bénédiction » sont mentionnés dans la Bible, soixante-huit se trouvent dans le Nouveau Testament (Schenk 1967 : 33). On les trouve le plus fréquemment dans Luc, dans les grands écrits de Paul et dans les Hébreux. L'emploi doxologique est de loin le plus fréquent (quarante fois sur soixante-huit) ; la bénédiction en tant qu'acte divin (Dieu bénissant les êtres humains) vient en deuxième position; la bénédiction accordée par un être humain à un autre apparaît plus rarement.

Il est intéressant de noter que dans le Nouveau Testament arabe *eulog-* et ses dérivés sont traduits par l'équivalent arabe de *bârak* et ses dérivés (qui sont très similaires à l'hébreu). Ceci s'applique à la bénédiction donnée et par Dieu et par les hommes.

Comme nombre de chercheurs l'ont fait remarquer, le concept de bénédiction de l'Ancien Testament est redéfini dans le Nouveau Testament. Westermann (1978 : 77) parle de sa christianisation. Un exemple en est la transformation de la promesse faite à Abraham, qui est vue dans le Nouveau Testament comme un accomplissement en Christ (Act 3.25-26 ; Gal 3.8-9, 14). Dans les Evangiles, nous voyons aussi Jésus introduire de nouvelles significations dans les formes et coutumes par lesquelles la bénédiction était traditionnellement communiquée (Lenning 1980 : 72-74, 82-86). Certainement que les Béatitudes montrent la signification spiritualisée de « heureux » - « béni ».

La signification centrale de la bénédiction dans l'Ancien Testament, en tant que richesse ou dotation de puissance se retrouve parfois dans le Nouveau Testament, mais le sens en est plus souvent « spiritualisé » dans le Nouveau Testament. Les Béatitudes expriment très particulièrement cette signification spiritualisée de la bénédiction(1). La pauvreté ou l'abondance sont vues non selon des standards matérialistes, mais en relation avec la volonté de Dieu pour la vie du croyant.

1. Quelquefois la signification est aussi spirituelle dans l'Ancien Testament, spécialement dans les Psaumes comme Ps 63.4-5.

Les croyants doivent tout d'abord rechercher le Royaume de Dieu avec la promesse que les bénédictions vont suivre (Matt 6.33). Le don du Saint-Esprit est l'ultime bénédiction conduisant un croyant à la maturation, ce qui représente une communion plus profonde avec Dieu et une vie abondante caractérisée par une fécondité spirituelle et par le fruit de l'Esprit.

Ce qui, dans le Nouveau Testament, est nouveau concernant la « bénédiction » est l'idée d'hériter le royaume par la venue de Jésus. Derek Prince résume le concept du Nouveau Testament dans un seul grand mot, totalement inclusif : *salut* (1996: 175). L'oeuvre de ce salut implique l'être entier d'une personne – esprit, âme et corps. Il est obtenu par le sacrifice de la mort de Jésus sur la croix, où un échange eut lieu de la malédiction à la bénédiction. Derek Prince a résumé cet échange divin comme suit (ibid. : 175) :

1. Jésus fut PUNI afin que nous obtenions le PARDON.
2. Jésus fut BLESSÉ afin que nous puissions être GUÉRIS.
3. Jésus fut fait PÉCHÉ de notre PÉCHÉ afin que nous puissions devenir JUSTES de Sa JUSTICE.
4. Jésus mourut de notre MORT afin que nous puissions avoir part à Sa VIE.
5. Jésus devint PAUVRE de notre PAUVRETÉ afin que nous puissions être ENRICHIS de Ses RICHESSES.
6. Jésus porta notre HONTE afin que nous puissions partager Sa GLOIRE.
7. Jésus endura notre REJET afin que nous puissions avoir Son ACCEPTATION en tant qu'enfants de Dieu.
8. Jésus devint une MALÉDICTION afin que nous puissions recevoir une BÉNÉDICTION.

Éph 1.3 est un verset qui nous donne une compréhension de ce concept de la bénédiction dans le Nouveau Testament : « Louons Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ ! Il nous a bénis dans notre union avec le Christ, en nous accordant toute bénédiction spirituelle dans le monde céleste ». Christ est la bénédiction personnifiée ; en l'acceptant, nous sommes totalement bénis (Rom 8.32). En Christ sont redéfinies toutes les valeurs : la « bénédiction » peut inclure la souffrance. La valeur ultime n'est pas une croissance en puissance matérielle (fertilité, prospérité), mais une communion avec Dieu, qui peut arriver par la souffrance. La discontinuité entre les concepts de l'Ancien et du Nouveau Testament peut aussi être observée en comparant la bénédiction d'Aaron (Nomb 6.24-26) avec les bénédictions trinitaires du Nouveau Testament (p. ex. 2 Cor 13.13).

Ainsi donc, lorsque l'on passe de l'Ancien au Nouveau Testament, il y a à la fois une *continuité* dans le concept de la bénédiction (dans le sens qu'il y a une croissance de puissance) et une *discontinuité* (dans le sens que, dans l'Ancien

Testament, la bénédiction signifie de façon prédominante une augmentation de puissance en vue du succès, de la prospérité et de la fertilité, alors que dans le Nouveau Testament, c'est une augmentation de puissance spirituelle). Les deux, la continuité et la discontinuité de la « bénédiction » entre les deux Testaments ont des ramifications qui affectent la traduction de la Bible pour trouver un terme approprié pour les mots arabes *baraka* et *neema*, comme nous le verrons dans la deuxième partie de cet article.

Deuxième partie : la « bénédiction » en arabe et en dioula

1. « Bénédiction » en arabe

Dans le Coran, comme dans l'Ancien Testament, la « bénédiction » (racine *brk*) a la signification de fertilité, prospérité et bien-être. Dans la Bible arabe, les formes verbales et nominales de *brk* sont fréquemment utilisées en référence à la bénédiction, qu'elle vienne de Dieu ou des êtres humains.

Mais malheureusement, la conception arabe « populaire » de *brk* affecte la compréhension des lecteurs, comme p.ex. dans Luc 8.45-48 et Act 5.15 ; 19.12. La signification religieuse populaire est ce qui prime dans la pensée des gens : tout ce qui est rempli d'abondance et de prospérité contient la *baraka* de manière inhérente, et si quelque chose grandit en nombre, en volume ou en prospérité, cela contient aussi la *baraka*. Donc dans leur manière de penser, la *baraka* signifie automatiquement une puissance animiste, plutôt qu'une puissance de Dieu. Cette conception religieuse populaire date d'avant l'islam et le christianisme. On la trouve au Proche-Orient autant dans les milieux chrétiens que musulmans.

Alors que la *baraka* est vraiment un concept central dans la pensée musulmane au niveau mondial, sa signification précise varie en quelque sorte d'un groupe ethnique à un autre, dépendant de l'histoire du groupe culturel en question. Parmi ces groupes, il y a un changement de signification, de la signification primaire de « bénédiction / rendre puissant » à la puissance pure, comme dans le contexte dioula.

Quand Lenning (1980: 22) déclare que dans l'islam *baraka* est le mot universel pour la « bénédiction », il généralise de manière abusive. Partant de ce préjugé que *baraka* signifierait « bénédiction », il conclut que cela représente un excellent pont entre l'islam et le christianisme en Afrique de l'Ouest. Mais en s'exprimant ainsi, il ne tient pas compte de la possibilité des variations de signification d'une langue à l'autre.

Comme dans beaucoup de langues influencées par l'arabe en Afrique de l'Ouest, la signification la plus courante de la *baraka* est celle de « puissance » ; *baraka* n'est pas vraiment le terme approprié pour « bénédiction ». Il ne peut pas être un pont de communication entre l'islam et le christianisme. Par contre le « concept » de la bénédiction en tant que tel est certainement un pont excellent, à condition qu'il ne soit pas lié au mot *baraka*. Dans le paragraphe suivant, je vais en faire la démonstration pour la culture dioula.

2. « Bénédiction » dans le contexte dioula

Dans ce paragraphe, je suis les propositions de Barnwell, Dancy et Pope (ouvrage à paraître), légèrement modifiées et avec permission, pour présenter les formes et utilisations de « bénir » en grec et montrer comment elles ont été traduites en dioula (1).

A. BÉNIR (verbe *eulogêô* ou un dérivé)

1. Quand Dieu est celui qui fait l'action, « bénir » signifie que Dieu fait quelque chose de bon envers quelqu'un, soit matériellement soit spirituellement, ou qu'il pourvoit à quelque chose de bon.

Éph 1.3b « Il nous a bénis (*neema*) dans notre union avec le Christ, en nous accordant toute bénédiction (*neema*) spirituelle dans le monde céleste ». Voir aussi Act 3.26 (*neema*) ; Gal 3.8, 9 (*neema*).

2. Quand quelqu'un d'autre que Dieu fait l'action, « bénir » signifie que la personne utilise l'autorité que Dieu lui a donnée pour transmettre à quelqu'un d'autre du bien voulu par Dieu.

(a) Quelqu'un bénit une personne plus jeune que lui dans un acte formel. Marc 10.16 « [Jésus] prit les enfants dans ses bras... et les bénit (*dugawu*) ». Voir aussi Luc 2.34 (*dugawu*).

(b) Quelqu'un bénit quelqu'un d'autre de manière formelle.

1 Cor 4.12 « Quand on nous insulte, nous bénissons (*dugawu*) ». Voir aussi Luc 6.28.

3. Une troisième signification de « bénir » est « rendre grâce à Dieu pour ses bénédictions » ou « louer Dieu pour sa bonté ».

Jacq 3.9 « Nous l'utilisons pour louer [= bénir / remercier] (*tando*) le Seigneur, notre Père, mais aussi pour maudire les êtres humains... ». Voir aussi Luc 1.64.

Luc 2.28 « Siméon le prit dans ses bras et remercia [= bénit] (*baraka la*) Dieu ». Voir aussi 1 Cor 14.16, 17 (*baraka la*).

Une sous-catégorie du point 3 concerne la bénédiction d'un objet. Il s'agit là d'un sens élargi de *bénir* en français (et en anglais), dans lequel celui qui bénit l'objet remercie en fait Dieu qui l'a donné. Pour ce sens élargi de remerciement, le dioula utilise *baraka*, et *baraka la* dans la phrase verbale.

Matt 14.19 « [Jésus] leva les yeux vers le ciel et remercia [= bénit] (*baraka la*) Dieu. Il rompit les pains et les donna aux disciples ». Voir aussi 1 Cor 10.16.

B. BÉNI (adjectif ou participe)

1. Quand une personne se réfère à une autre comme étant bénie, cela signifie que Dieu lui a fait du bien (participe *eulogêmenos*).

Luc 1.42 « Dieu t'a bénie (*neema*) plus que toutes les femmes et sa bénédiction (*neema*) repose sur l'enfant que tu auras ». Voir aussi Matt 25.34 (*neema*).

(1) Les citations bibliques sont tirées de la Bible en français courant ; la traduction en dioula figure entre parenthèses dans les exemples.

Dans certains contextes, cette expression est liée au fait de « venir au nom du Seigneur ». Elle est utilisée comme salutation et exprime une attitude d'accueil et de respect envers la personne à qui on s'adresse.

Matt 21.9 « Que Dieu bénisse (*dugawu*) celui qui vient au nom du Seigneur ».

Voir aussi Marc 11.9 (*dugawu*) ; Jean 12.13 (*dugawu*).

2. Quand une personne se réfère à Dieu comme étant « béni », c'est pour exprimer sa louange envers Dieu (adjectif *eulogetos*).

Luc 1.68 « Loué [= béni] (*tando*) soit le Seigneur, le Dieu du peuple d'Israël ».

Voir aussi Eph 1.3 (*tando*) ; 1 Pi 1.3 (*tando*).

C. BÉNÉDICTION (forme nominale)

1. Une bénédiction est quelque chose de bon que Dieu fait pour les hommes (substantif *eulogia*).

(a) Une bonne chose, spirituelle ou matérielle, que Dieu (ou le Christ) accorde à son peuple (correspond au sens de A.1).

Eph 1.3 (*neema*) ; 1 Pi 3.9 (*neema*).

(b) Une bonne chose, spirituelle ou matérielle, que Dieu (ou le Christ) accorde en réponse à la demande ou prière de quelqu'un (correspond au sens de A.2).

Hébr 12.17 (*dugawu*).

2. La « bénédiction » est l'action de louer ou remercier Dieu (correspond au sens de A.3).

Jacq 3.9 (*tando*) ; 3.10 (*tando*) ; 1 Cor 10.16 (*baraka la*).

Comme on peut le remarquer, la langue dioula dispose de plusieurs termes pour transmettre les différentes significations de « bénir » et « bénédiction ».

Lorsque Dieu accorde la bénédiction, *neema* est le terme approprié (sens de A.1). Les expressions suivantes en dioula montrent que *neema* convient bien pour traduire cette idée.

Ala ta neema be a kan = « La bénédiction de Dieu est sur lui ».

Ala ye i neema = « Que Dieu te bénisse ».

Ala ye bina ke a ra, Ala ye yafa a ma, Ala ye a neema = « Que Dieu ait compassion de lui, que Dieu lui pardonne, que Dieu le bénisse ».

La dernière formule est une tournure exprimant des condoléances. Dans toutes ces expressions *neema* inclut toutes les bénédictions spirituelles et matérielles.

Mais quand un être humain accorde une bénédiction, le mot utilisé en dioula est différent selon qui doit être « béni ».

(a) Si quelqu'un bénit Dieu, on utilise soit *baraka la* soit *tando*.

(b) Si quelqu'un bénit un autre être humain, on utilise *dugawu*. Les êtres humains accordent la *dugawu* en espérant que Dieu l'acceptera.

L'utilisation de la bénédiction (*dugawu*) est très fréquente dans la culture des Dioulas. Cette pratique est liée à leur croyance en Dieu. Ils croient que si Dieu existe, il va sûrement écouter les prières de ses enfants. Les bénédictions sont une forme de prière. *Dugawu*, le mot dioula pour la bénédiction accordée par un être

humain, signifie en même temps la bénédiction et la prière spontanée. Cette dernière signification correspond à celle de la racine arabe *d'w* à laquelle le mot a été emprunté.

Les bénédictions sont données en toutes sortes d'occasions : naissance, mariage, décès, maladie, voyage, fêtes et autres rassemblements formels. On formule, souvent, plusieurs bénédictions les unes après les autres, et la personne qui les reçoit y répond : « Que Dieu entende tes *dugawu* ». Puis vient la réponse avec un autre flot de bénédictions.

3. La fonction du terme *baraka* en dioula

Le paragraphe précédent, avec ses exemples d'emploi de « bénédiction » dans la traduction et dans l'usage quotidien, a clairement montré que *baraka* n'est pas le terme approprié pour traduire « bénédiction » en dioula. *Baraka* signifie « bénir » / « bénédiction » seulement dans un sens limité : louer et exprimer sa reconnaissance. Ces découvertes contredisent l'idée de Lenning que *baraka* est un pont parfait dans le contexte de l'Afrique de l'Ouest. Il semble penser que ce mot a toujours la signification de « bénédiction ».

Baraka dans le contexte dioula, avec la nuance de « puissance », pourrait cependant servir de pont d'une manière différente. Le champ sémantique auquel il appartient inclut d'autres termes, dont les significations respectives sont : autorité, domination, puissance charismatique et puissance divine. La puissance avec la nuance d'autorité conférée est traduite par *fanga* (Marc 2.10), qui peut aussi avoir le sens d'autorité politique en dioula. La puissance dans le sens de domination est traduite *kuntigiya* (Col 2.10). La puissance dans le sens absolu, c'est-à-dire la puissance divine, est traduite par *se* (*sebagaya*).

Dans toutes ses significations, *baraka* en dioula est une « force » (physique, morale, intellectuelle, psychologique). Les rares cas dans le Nouveau Testament où les traducteurs dioulas utilisent *baraka* pour traduire l'idée de puissance, c'est lorsqu'il s'agit d'une force de guérison (Marc 1.27) et d'une autorité pour enseigner (Matt 7.29).

Les utilisations idiomatiques de *baraka* en dioula montrent que ce terme est surtout employé avec une signification physique ou matérielle :

barakaden lo = « un enfant né pour réussir »

mogo barakaman lo / mogo barakatigi lo = « une personne forte / chanceuse »

barakamogo = « une personne avec un charisme (quelqu'un qui réussit sans argent) »

lonni barakaman = « connaissance utile »

baraka be dugukolo nin na = « ce sol est fertile ».

La *baraka* est le résultat d'une bénédiction (*dugawu*) dite par une personne plus âgée et, dans l'analyse finale, une bénédiction accordée par Dieu (*neema*). On peut faire la distinction précise entre *baraka* et *neema/dugawu* en disant que la « puissance » (*baraka*) est le résultat de « rendre puissant » (*neema* ou *dugawu*). N'importe qui peut avoir la *baraka*, comme le dit le dicton : *baraka te mogo woloma* = « la *baraka* ne fait pas de distinction ». On peut être pauvre et avoir la *baraka*, et être riche et ne pas avoir la *baraka*. La puissance de la *baraka* est plus estimée que celle venant de l'âge, de la richesse ou de la connaissance. Quelqu'un qui possède la *baraka* exige d'être reconnu comme tel.

Le besoin spirituel de *baraka* est le besoin le plus ressenti chez les Dioulas. Ainsi ce mot est un pont possible pour l'Évangile.

J'ai découvert combien les Dioulas ressentaient fortement ce besoin de *baraka* à l'époque où j'étudiais la conception dioula de la « bonne personne » (1989 : 81). J'utilisais alors un questionnaire et j'analysais mes propres observations ainsi qu'un bon nombre d'histoires, de proverbes et de témoignages de conversion. Mon étude a montré que le respect était gagné en raison de l'âge, de la richesse, d'une bonne réputation, d'une éducation et de la sagesse, mais l'autorité obtenue par la *baraka* était ce qui comptait le plus. Une personne possédant la *baraka* est respectée et respecte aussi tout le monde.

En résumé, nous voyons que *baraka* en dioula ne peut pratiquement jamais servir pour traduire l'idée de « bénédiction », et celle de « puissance » seulement dans certains contextes. Il est donc faux de penser que *baraka* puisse automatiquement évoquer la « bénédiction » (ou la « puissance »)(1). Il résulte de cela que je ne suis pas d'accord avec Lenning lorsqu'il affirme que *baraka* est toujours le mot qui convient pour transmettre l'idée de bénédiction dans tous les contextes de l'Afrique de l'Ouest. Dans au moins une langue de l'Afrique de l'Ouest, à savoir le dioula de Côte d'Ivoire, cela ne se justifie pas. Pour le dioula,

- (a) « bénédiction » et « puissance » ne sont pas la même chose ;
- (b) l'idée de « bénédiction » n'est pas liée à la forme *baraka* ; et
- (c) l'idée de « puissance » n'est pas toujours traduite au mieux par *baraka*.

Il est vrai que les ponts doivent être exploités de façon créative. Mais il y a des limites et il faut aussi les évaluer avec un esprit critique. *Baraka* en est la preuve. Il est vrai que Lenning exprime une crainte relative au sens animiste de *baraka* dans le contexte de l'Afrique de l'Ouest (1980: 13-14). Je partage cette crainte. Je suis aussi d'accord avec lui que nous devons prendre des risques et être créatifs. Il est vrai que nous pouvons parfois reconceptualiser des termes et les christianiser. Cependant, la question ici est de savoir si *baraka* est le seul terme transmettant les idées de puissance et de bénédiction dans la Bible.

Conclusion

Les recherches concernant le dioula de Côte d'Ivoire montrent que *neema* est le mot approprié pour « bénédiction » dans la plupart des contextes. Il est utilisé en dioula dans un sens parfaitement arabe, « bénédiction / faveur / grâce » étant les significations coraniques de *n`m*. Il n'y a donc pas eu de changement sémantique quand ce terme a été emprunté par le dioula, il y a des siècles, contrairement à ce qui s'est passé pour *baraka*, qui a été emprunté et dont la signification est passée de « bénédiction » à « puissance » en dioula.

(1) Il est intéressant de voir que la Bible arabe utilise *baraka* de manière extensive pour traduire « bénédiction », autant pour Dieu que pour les êtres humains. En dioula, par contre, la signification de ce mot a changé.

Pour la traduction de la Bible, il n'y a pas besoin d'éviter le terme arabe *neema* juste à cause de son origine islamique. Au contraire, l'utilisation de *neema* pour traduire la bénédiction qui vient de Dieu est un choix très approprié, démontré par mon analyse et les comparaisons de ce concept dans la Bible, le Coran et le contexte dioula. Le terme *neema* a les mêmes significations référentielles de base dans le Coran que ses équivalents bibliques, *bârak* et *eulog-*. De plus, ce terme est bien compris, tant chez les chrétiens que chez les musulmans dans le contexte dioula. C'est donc un bon terme pour construire un pont de communication entre les croyants des deux religions. La seule nouvelle interprétation qui doit se faire est la christianisation du concept, comme cela s'est passé dans le Nouveau Testament (Eph 1.3). Cela veut dire qu'il faut s'éloigner de plus en plus de l'idée matérialiste du mot « bénédiction » pour s'attacher à l'idée de la bénédiction spirituelle. Cette spiritualisation du concept peut se faire dans la traduction elle-même. Nous croyons que la Bible est le meilleur outil pour la réinterprétation de termes dans une langue réceptrice. ■

Bibliographie

- Barnwell, K., Dancy, P. & Pope, A. (ouvrage à paraître). *Key biblical terms in the New Testament: An aid for Bible translators*. SIL Africa Translation Department.
- Chelhood, J. 1955. « La Baraka chez les Arabes ». *Revue de l'histoire des religions*, 147-48 : 68-88.
- Goerling, F. 1989. « The Jula concept of a good man ». *Notes on Scriptures in use*, 13 : 18-30.
- Lenning, L.G. 1980. *Blessing in mosque and mission*. Pasadena, Calif : William Carey.
- Murtonen, A. 1959. « The use and meaning of the words « *lebarek* » and « *berakah* » in the Old Testament ». *Vetus Testamentum* 9 : 158-77.
- Prince, D. 1996. *Bénédiction ou Malédiction : A vous de choisir !* Pépieux : Derek Prince Ministries.
- Schenk, W. 1967. *Der Segen im Neuen Testament*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt.
- Westermann, C. 1978. *Blessing in the Bible and the lift of the Church*. Philadelphia : Fortress.

Le comité de rédaction n'est pas engagé par le contenu des articles publiés, chaque auteur étant responsable des opinions qu'il exprime.

L'Année sabbatique et l'Année du Jubilé

Hanni Kuhn travaille avec la Société internationale de linguistique (SIL) depuis 1972. Après avoir coordonné la traduction du Nouveau Testament en bérom (Nigeria), elle s'est spécialisée dans l'Ancien Testament. Actuellement basée à Lomé, au Togo, elle fait office de conseillère en traduction dans le cadre de plusieurs programmes de traduction de l'AT, y compris celui en bérom.

Pendant leur séjour au désert, Dieu a donné aux Israélites des instructions et des lois à observer. L'une de ces lois concernait la *terre* cultivable qu'ils allaient posséder au pays de Canaan. Les Israélites s'étaient jusque-là consacrés à l'élevage de bétail et, pendant la dernière partie de leur séjour en Egypte, ils avaient été soumis aux travaux forcés. Mais ils n'avaient aucune expérience de l'agriculture. Or, pour rester fertiles, les terres arables doivent être laissées en jachère de temps en temps, en d'autres termes, elles ont besoin de se reposer.

Les Israélites avaient déjà reçu le commandement de considérer chaque septième jour comme un jour de repos, ou jour de « sabbat », de la racine hébraïque *sh-v-t*, qui signifie « cesser, arrêter de travailler, se reposer, fêter le sabbat ».

Cet ordre avait été conçu selon le schéma de l'activité créatrice de Dieu, qui avait consacré six jours à la création, et avait interrompu son activité créatrice le septième jour (Gen 2.2). Pour organiser la jachère, le « repos » des champs (Lév 25.4-5), il était donc pertinent de recourir aux mêmes nombres, à savoir (1 à 6) plus 1. Le schéma s'en est trouvé renforcé et, par analogie avec le jour du sabbat, la septième année a été appelée **année sabbatique**.

O	(1-6) + 1 4
↓	
« Semaine »	(1-6) + 1 ^y
↓	
« Année sabbatique »	(1-6) + 1

Le repos des terres n'était cependant pas la seule raison pour l'institution de l'année sabbatique. Dieu en a ajouté une autre : la remise des dettes. Cette disposition avait pour but d'aider les pauvres. La septième année, l'année sabbatique, tout créancier était en effet tenu de renoncer à récupérer tout ce qu'il avait pu prêter à un compatriote israélite (Deut 15.1-11).

La pauvreté pouvait également obliger un Israélite à vendre une partie ou la totalité de ses biens afin de payer ses dettes.

Selon Lév 25.23-24, Dieu avait déclaré que le pays entier lui appartenait, mais qu'il l'avait donné à Israël, son peuple, comme une *'ahouzzâh* (« propriété ») perpétuelle (voir aussi le « patrimoine des tribus » mentionné en Nomb 36.7). Les Israélites étaient en quelque sorte ses locataires (littéralement « des émigrés et des hôtes chez moi »). Ils avaient le droit de travailler les terres et de profiter de leur fruit, mais non celui de vendre de façon définitive ce qu'ils possédaient. Si, en raison de difficultés économiques, des terres devaient néanmoins être vendues, elles devaient être rachetées par le *gô'él*, « celui qui rachète un parent ». Si cela était impossible pour une raison quelconque, les terres étaient restituées à leur propriétaire la cinquantième année, ou **Année du jubilé** (pour le sens, voir ci-dessous).

La pauvreté pouvait être telle qu'il n'était plus question simplement de s'endetter ou de vendre ses terres, mais qu'il fallait se vendre soi-même, ou vendre un membre de la famille, au créancier. Or Dieu, qui avait libéré son peuple de l'esclavage en Egypte, ne voulait pas que les Israélites redeviennent esclaves. C'est pourquoi il a donné des directives claires pour le traitement des cas de détresse économique :

L'Israélite qui avait acheté l'un de ses compatriotes n'avait pas pour autant le droit de lui faire faire des travaux d'esclave, mais il devait le traiter comme un salarié ou comme un résident étranger (Lév 25.39-40). De plus, celui qui avait été acheté ne pouvait être maintenu dans sa situation que pendant six ans ; la septième année il devait être libéré sans rien avoir à payer (Ex 21.2). Mais une telle personne en difficulté pouvait très rapidement être à nouveau menacée par l'esclavage, et ceci à de multiples reprises. Tout en étant libre, elle pouvait ne pas avoir les moyens de rester exempte de dettes. C'est là qu'intervenait l'institution de l'**Année du jubilé** pour rompre le cercle vicieux. Une personne démunie pouvait être obligée de se vendre comme esclave sept fois au maximum. Ensuite, elle était *définitivement libre*.

Tout comme l'année sabbatique (l'année du repos de la terre et de la remise des dettes) était calquée sur le jour du sabbat (le jour où Dieu cessa son activité créatrice), le jubilé était calqué sur l'année sabbatique. La septième année sabbatique consécutive, c'est-à-dire la 49^e année, devait être suivie de la 50^e année ou Année du jubilé.

O	(1-6) + 1
↓	
« Semaine »	(1-6) +
↓	
« Année sabbatique »	(1-6) + 1
↓	
« Jubilé »	7 x [(1-6) + 1]

Le mot français « jubilé » est une transcription de l'hébreu *yôvé*l. Certains spécialistes estiment que ce terme est dérivé du mot phénicien *ybl*, « bélier », qui par extension aurait désigné la « corne de bélier ». Or, l'instrument utilisé pour proclamer cette année spéciale est le *shôfâr*, « corne de bélier » (Lév 25.9).

D'autres font dériver le terme de la racine y-v-1, qui signifie « apporter » quand l'objet du verbe est inanimé et « amener, conduire » lorsqu'il s'agit de personnes. De toute façon, il ne fait pas de doute qu'il n'existe aucun rapport avec le fait de jubiler, la jubilation, bien que certains dictionnaires (1) prétendent que le latin *jubilare* soit dérivé de *yôvél*.

Compte tenu de l'incertitude qui subsiste au sujet de ce terme, il semble possible de déterminer la signification de *yôvél* à partir de la première occurrence du terme, en Lévi 25.10 :

« Vous déclarerez sainte la cinquantième année et vous proclamerez dans le pays la libération (*derôr*) pour tous les habitants ; ce sera pour vous un jubilé (*yôvél*) ; chacun de vous retournera dans sa propriété, et chacun de vous retournera dans son clan. » (Traduction oecuménique de la Bible [TOB])

En lien avec l'expression « vous proclamerez la libération », *yôvél* se réfère à une sorte de « rapatriement » solennel de toute propriété vendue et de toute personne ayant été obligée de se vendre comme esclave. Le résultat du jubilé devait donc être l'affranchissement, la libération, la liberté, la restauration.

La Bible ne parle jamais d'une célébration effective de l'Année du Jubilé par les Israélites. L'institution semble plutôt être restée à l'état de principe jamais mis en pratique. Toutefois dans sa vision du futur temple, Ezékiel (46.17) mentionne une déclaration de Dieu selon laquelle toute propriété devra être restituée à son propriétaire légitime lors de l'année de « l'affranchissement » (TOB ; hébreu *derôr*), « de la libération » (Bible en français courant). Du coup, comme le fait remarquer J. B. Payne, « l'Année du jubilé préfigure la restauration de tout ce qui s'est trouvé perverti par le péché de l'humanité, l'instauration de la véritable liberté des enfants de Dieu, et la délivrance, pour la création, de l'esclavage de la corruption auquel elle a été soumise à cause de la perversion humaine. » (Luc 4.17-21 ; Rom 8.19-23)(2).

Quant à l'année sabbatique, il semble qu'elle n'ait pas non plus été observée avant l'exil, comme le montrent Jér 34.13-14 et 2 Chron 36.21. Pour la période post-exilique cependant, Néh 10.32 et *1 Mac* 6.49,53, ainsi que Josèphe (3), attestent que les Juifs ont finalement observé l'année sabbatique.

Les traducteurs qui cherchent un équivalent de *yôvél* dans la langue réceptrice feront bien de ne pas suivre les modèles traditionnels en anglais et en français, qui transcrivent le terme hébreu. Il sera plus judicieux de le traduire par une expression telle que « année de la restauration » ou « année de la liberté » ; dans les langues où les substantifs abstraits sont rares, une périphrase telle que « l'année où les esclaves sont libérés et où la propriété est restituée » pourrait convenir. ■

Bibliographie

TDOT 1990 *Theological Dictionary of the O.T.* (éd. Botterweck G.H. et Ringgren H.), vol. 6.

ISBE 1982 *The International Standard Bible Encyclopedia* (Bromiley G.W.), vol. 2.

TWOT 1980 *Theological Wordbook of the O.T.* (éd. Harris R.L., Archer G.L. & Waltke B.K.), vol. 1 et 2.

DEB 1987 *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (sous la direction du Centre : Informatique et Bible, Maredsous) ; article « Sabbatique, année », p. 1143.

Vaux, R. de 1958 *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. I, p. 264-267.

(1)Ainsi K. Lokotsch, *Etymologisches Wörterbuch der europäischen Wörter orientalischen Ursprungs*, 1927, p. 76 ; cité dans *TDOT*, vol. 6, p. 3. Note 22.

(2) *ISBE*, vol. 2, p. 1143.

(3) *Antiquités* xiv.10.6.

Le verbe grec *sustellô/sustellein*

Le problème

Au chapitre 7 de la première épître aux Corinthiens, v. 29-31 en particulier, Paul fait allusion à la brièveté du temps qui nous sépare de la fin. Dans son commentaire de cette épître, Christophe Senft déclare que « les v. 29-31 constituent une petite unité littéraire. Deux rappels de la fin imminente (29a, 31b) forment le cadre de cinq brèves exhortations, par lesquelles Paul illustre la ligne de conduite qu'il convient dès lors d'observer (...) l'apôtre recommande de ne participer à la vie du monde présent, mais qui arrive à son terme, qu'en étant détaché d'elle d'une certaine manière » (1).

Ce qui nous intéresse ici, par rapport au sens du verbe *sustellein*, c'est spécialement la traduction du v. 29a. Dans la Vulgate latine, il a été rendu par *Hoc itaque dico, fratres, tempus breve est*, « Voici donc ce que je dis, frères, le temps est court » (2). En français, la Bible à la Colombe présente une traduction semblable, ainsi « Voici ce que je dis, frères : le temps est court », tandis qu'en Français courant (BFC) on lit « Voici ce que je veux dire, frères : il reste peu de temps » et dans la version Osty « Je vous le dis, frères : le temps se fait court ». Mais il importe pour mon propos de citer spécialement la Traduction oecuménique de la Bible (TOB) : « Voici ce que je dis, frères : le temps est écourté », dans le texte, avec une note concernant le verbe « est écourté » : « Terme technique de la navigation. Litt. *Le temps a cargué ses voiles*. Image très expressive... » La Bible de Jérusalem (BJ, édition de 1998) adopte la même interprétation, en disant dans le texte « le temps se fait court » et en note « Terme technique de navigation. Litt. `le temps a cargué ses voiles'... ». Quant à la version Chouraqui (édition de 1989), elle va plus loin encore puisque « le temps a cargué ses voiles » est placé dans le texte même et non pas en note.

(1) Senft, Chr. 1979. *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, p. 103. Neuchâtel et Paris; Delachaux & Niestlé.

(2) Cf. *tempus contractum*, i.e. *breve est*, « le temps est abrégé, c'est-à-dire bref », in : Zorell, F. 1961³. *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, col. 1283. Rome : Pontificium Institutum Biblicum.
– Zorell ajoute à ce sujet qu'un temps restreint est accordé par Dieu à l'homme, afin qu'il s'engage avec d'autant plus de diligence sur la voie qui lui est fixée.

La question qui se pose alors est la suivante: le verbe grec utilisé dans cette proposition est-il vraiment un terme technique de la navigation ? Deux remarques préalables à ce sujet:

a) dans son commentaire déjà cité, Senft est plus nuancé : « *Le temps* est désormais *resserré* » dit-il, en précisant en note que le verbe *sustellein* signifie « *rassembler, réduire* (des dépenses, la voilure d'un navire) » (p. 103). Il y a effectivement des exemples en grec classique pour le sens « réduire (des dépenses) », mais sans qu'il soit permis d'établir une généralisation sur cette base en affirmant que c'est là le sens technique du verbe (1).

b) la traduction littérale présentée en note par la TOB et la BJ est infondée grammaticalement. En effet, le texte grec comporte le participe passé passif du verbe, accompagné du verbe être (*estin*), et la traduction littérale serait exactement « le temps est ayant été comprimé » (cf. le *Nouveau Testament interlinéaire grec/ français*) (2). L'agent du passif étant sous-entendu, si la proposition est tournée à l'actif, cela donne « Quelqu'un a abrégé le temps », le sujet étant « Quelqu'un/ Quelque chose » et non « Le temps » (notes TOB et BJ) qui serait logiquement le complément d'objet du verbe. D'après Zorell (voir p. 16 note 2), comme d'après Rengstorf (voir page 18 note 2), l'agent du passif est probablement Dieu, de sorte que le « Quelqu'un » de la tournure à l'actif pourrait être remplacé par « Dieu (a abrégé...) ».

Cependant, pour y voir plus clair, il vaut la peine d'examiner l'utilisation qui est faite du verbe en cause dans divers textes, bibliques ou autres.

L'usage biblique

1. A part 1 Cor 7.29, le verbe *sustellein* ne se retrouve dans les manuscrits grecs du **Nouveau Testament** que deux fois, à l'actif, et cela uniquement dans le livre des Actes. En Act 5.6, il apparaît dans l'histoire d'Ananias et Saphira, juste après la mention de la mort d'Ananias. Il est traduit par « Les jeunes gens vinrent *envelopper* le corps » (BFC, BJ) et par « Les jeunes gens vinrent alors *ensevelir* le corps » (TOB, mais *ensevelir* fait double emploi avec « pour l'enterrer » figurant dans la suite du verset). Il faut remarquer que, dans ce cas, ni la TOB ni la BJ n'ont rédigé une note comparable à celle de 1 Cor 7.29, pour dire que la traduction littérale serait « vinrent charger les voiles du corps », supposition bien entendu absurde dans ce contexte.

(1) M.-C. Varone, du comité de rédaction des CTB, me signale que le P. Allo, dans son commentaire de 1 Corinthiens, traduit le début du verset en cause par « La mesure du temps s'est resserrée » en précisant qu'il s'agit d'un sens métaphorique : « image du nautonnier qui cargue ses voiles (Allo, E.B. 1934. *Première épître aux Corinthiens*, p. 179. Paris : Gabalda, Etudes bibliques). – Cependant, des commentaires plus récents n'ont pas repris cette allusion au sens prétendu-ment technique du verbe *sustellô*. Conzelmann, par exemple, donne comme traduction en 1 Cor 7.29 *Die Zeit ist gedrängt* (litt. « Le temps est comprimé »), avec une équivalence en note ... *nur noch kurz*, qui peut être traduit par « (Le temps) n'est plus que court » (in : Conzelmann, H. 1969. *Der erste Brief an die Korinther*, p. 155 et p. 158 note 22. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht). – De son côté, Baudraz s'en tient à la traduction « le temps est court », qu'il commente brièvement ainsi : « Le temps est resserré, abrégé, entre la venue du Christ et son retour » (in : Baudraz, F. 1965. *Les épîtres aux Corinthiens*, p. 65s. Genève : Labor et Fides).

(2) Carrez, M. 1993. *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, p. 763. Alliance biblique universelle.

Le second cas est présenté par une variante de quelques manuscrits d'Act 27.15. D'après le texte qu'elle adopte, la TOB traduit la fin du verset par « nous allions à la dérive »; mais elle ajoute en note : « Variante occidentale :... à la dérive au vent et nous avons cargué les voiles » (1). A première vue, cette variante semble justifier l'affirmation selon laquelle le verbe est un terme technique de la navigation. Mais cette impression ne résiste pas à un examen plus approfondi de la phrase grecque. En effet, le verbe *sustellein*, à l'actif, est suivi d'un complément qui en précise le sens dans ce contexte, à savoir *ta histia*, « les voiles ». Autrement dit, le verbe signifie « replier, resserrer », et le substantif « les voiles » indique ce qui est resserré. Comme nous le verrons plus loin, le même verbe est susceptible d'être accompagné de bien d'autres compléments, sans aucun rapport avec la navigation.

2. Dans l'ancienne version grecque de l'**Ancien Testament**, la LXX, le verbe figure dans quelques textes. Mentionnons tout d'abord sa présence, au passif, dans certains manuscrits du livre des Juges, en 8.28 et 11.33. Dans ces deux passages, Rengstorf propose de traduire le verbe par *demütigen*, « humilier » (2). En 8.28, il s'agit des Madianites qui ont été vaincus par Gédéon, et qui ont été « humiliés » ou « abaissés » par les Israélites. En 11.33, ce sont les Ammonites qui, après avoir été vaincus par Jéfté, sont « humiliés » ou « abaissés » devant Israël. Comme le récit se réfère à des combats terrestres, il serait déplacé d'y voir une relation avec le domaine de la navigation, même au sens figuré, comme si Madianites et Ammonites avaient dû « carguer les voiles » devant Israël ! De plus, il serait abusif de déduire de ces textes que *sustellein* est un terme technique se référant à des défaites.

D'autres exemples peuvent être relevés dans les livres dits *deutérocanoniques*, en *1 et 2 Maccabées*, ainsi que dans le livre du *Siracide*. En *1 Mac* 3.6, dans un passage évoquant les victoires de Judas Maccabée, on lit ceci : « Les impies furent réduits (*sustellein* au passé passif) par la crainte qu'il (Judas) inspirait » (TOB). Plus loin, en *1 Mac* 5.3, il est dit que « (Judas) les refoula » (TOB ; le verbe y est à l'actif). Dans un contexte différent, l'auteur de *2 Maccabées* exhorte en 6.12 ses lecteurs à ne pas se décourager : « je recommande aux lecteurs de ce livre de ne pas se laisser décourager (*sustellein* à l'infinitif passif) par de tels malheurs » (FC). La TOB attribue également au verbe le sens de « ne pas se laisser décourager ». Enfin, le même verbe est employé au passif en Sir 4.31 dans une proposition que la TOB traduit par « Que ta main ne soit pas... *fermée* quand il s'agit de rendre ». Dans ces divers textes, il est à nouveau clair que le sens technique supposé par certains n'y serait pas à sa place. D'ailleurs la TOB s'abstient, dans chacun de ces cas, de s'y référer en note.

(1) L'Introduction aux Actes des apôtres de la TOB indique que les variantes présentées dans la forme du texte dite « occidentale » ne semblent en général « pas représenter le texte primitif des Actes » (TOB 1988, p. 2607).

(2) Rengstorf, K.H. 1964. *sustellô*, in : *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. VII, p. 596s. Stuttgart: Kohlhammer.

L'usage du terme dans la littérature extra-biblique

En ce qui concerne la littérature extra-biblique, mentionnons tout d'abord l'auteur juif Flavius Josèphe. D'après Rengstorf (voir p.18, note 2), dans les *Antiquités juives* cet auteur emploie le verbe *sustellein* en divers sens : militaire, *schwer zusammenschlagen*, « faire subir une sévère défaite » (Ant 9.174) ; géographique, *eng zusammendrängen*, « réduire en un espace étroit » (Ant 14.74) ; psychologique, *sich kleinmachen*, « se faire tout petit » (Ant 16.248).

Cependant, d'une façon plus générale, l'article *sustellô* du dictionnaire grec/anglais de Liddell et Scott (1) est tout particulièrement suggestif. En effet, à l'aide de citations empruntées à la littérature grecque classique, il illustre de façon frappante les nombreuses possibilités d'emploi de ce verbe. Le premier sens qui y est présenté est *draw together*, « rassembler, réunir », avec comme exemple « des voiles », mais dans un texte d'Aristophane où le complément *ta histia* est clairement exprimé (voir plus haut à propos d'Act 27.15). Dans la suite, l'article relève une foule d'usages, à l'actif ou au passif, avec des sujets ou des compléments très variés. Sans vouloir reproduire ici tout le contenu de cet article, signalons en particulier « contracter sa bouche », « se lover ou s'enrouler sur soi-même » (en parlant d'un serpent), « contracter son visage » (en signe de mépris ou de dégoût), « se retirer dans ses retranchements » (pour des soldats), « température qui s'abaisse », « réduire des dépenses », « être modéré », « priver de toute nourriture ou de toute boisson », « humilier, abaisser », « être abattu, déprimé », « amoindrir », « prononcer brièvement une syllabe », « envelopper soigneusement » (un cadavre ; cf. Act .5.6), « s'envelopper étroitement dans son manteau », « se ceindre les reins » (au sens figuré d'être prêt pour l'action, d'après un texte d'Aristophane ; on retrouve la même image en Luc 12.35 et 1 Pierre 1.13, mais avec d'autres verbes en grec).

Pour en revenir à la référence à la navigation, on est obligé de constater que le prétendu « sens technique de carguer les voiles » est submergé par cette multiplicité d'emplois du verbe *sustellein*, dont les divers sens sont chaque fois précisés par le contexte immédiat.

Il convient d'ajouter encore que, selon Rengstorf (voir p. 18, note 2), dès l'époque du poète grec Euripide (V^e siècle av. J.C.), le verbe *sustellô* est considéré comme le contraire de *diastellô* pris au sens de « dilater ». Cette remarque est importante pour quiconque cherche à délimiter précisément la signification fondamentale de *sustellein*, le contraire de « dilater » étant bien « contracter ».

(1) Liddell, H.G., et Scott, R. 1968. *sustellô*, in : *A Greek-English Lexicon*, p. 1735. Oxford : Clarendon Press.

Conclusion

A la suite de toutes les remarques qui précèdent, une conclusion s'impose : le sens de base de *sustellein* est « contracter, diminuer ». Sa signification dans le Nouveau Testament est correctement définie dans l'article *sustellô* du dictionnaire de Carrez et Morel : « (1) raccourcir, comprimer, rétrécir, contracter 1 Cor 7.29 (2) envelopper (de linges pour enterrer) Ac 5.6 »(1). Il est dans tous les cas erroné de vouloir lui donner un sens technique étroit, fondé sur l'emploi particulier qui en est fait dans un ou deux textes, alors que cet emploi est en réalité déterminé par un complément explicite.

Du point de vue de la traduction biblique en général, il faut relever le fait que bien des régions du monde se trouvent éloignées de la mer. Par conséquent, les langues qui y sont parlées ne disposent pas d'une terminologie propre à la navigation, ce qui pose des problèmes ardues aux traducteurs lorsqu'ils en viennent au récit de la tempête en Act 27. Mais je pense en avoir assez dit pour les rassurer en ce qui concerne la traduction de 1 Cor 7.29: aucun terme de navigation n'y figure. Si l'on estime nécessaire de préciser le texte par une note, il vaudra mieux s'inspirer uniquement de la seconde partie de la note TOB concernant ce verset (en laissant tomber *le temps a cargué ses voiles !*) : « Quel que soit le laps de temps restant à courir jusqu'à la Parousie, de toute façon, dans le Christ ressuscité, le monde à venir est déjà présent. »(2) ■

(1) Carrez, M., et Morel, F., 1988³. *sustellô*, in : *Dictionnaire grec français du Nouveau Testament*, p. 236. Genève et Pierrefitte : Labor et Fides / Société biblique française.

(2) La seconde partie de la note BJ va dans le même sens : « Quel que soit l'intervalle entre le moment présent et la Parousie, il perd de son importance étant donné que, dans le Christ ressuscité, le monde à venir est déjà présent. »

Revue des livres

Innocent Himbaza

Transmettre la Bible.

Critique exégétique de la traduction de l'Ancien Testament : le cas du Rwanda

Thèse de doctorat présentée à l'Université de Fribourg (Suisse) en juin 1998 sous la direction du Professeur Adrian Schenker, 409 p. dactylographiées. Cette recension est reprise, avec autorisation, de la revue Perspectives missionnaires, fasc. 37 (1999/1).

Le pasteur Innocent Himbaza a fait des études approfondies d'hébreu et d'Ancien Testament à Fribourg et à Jérusalem, après des études de théologie à Butare (Rwanda). Il livre le fruit de sa recherche sur la traduction de la Bible en langue rwandaise (kirnyarwanda), dans une thèse de doctorat soutenue à Fribourg.

Le cas du Rwanda est particulièrement interpellant. En effet, la traduction de la Bible y a suivi des frontières confessionnelles. La traduction de la Bible dans son ensemble avait été entreprise d'abord sous l'impulsion des communautés protestantes, par des missionnaires étrangers travaillant avec des conseillers rwandais. L'Eglise catholique avait sa propre traduction pour les pages bibliques figurant dans le missel et le lectionnaire. Il en a résulté, pour la même Bible et dans un pays parlant une seule langue, deux « langues » confessionnelles, qu'une nouvelle traduction, oecuménique, de la Bible s'efforce à présent d'harmoniser. Entre-temps, une traduction catholique complète de la Bible avait paru.

La recherche de M. Himbaza porte sur ces différences et leurs implications théologiques, mais aussi sur un certain nombre de choix culturels, examinés sous l'angle de la fidélité ou non de la traduction à l'original hébreu (texte massorétique). Comment les traducteurs ont-ils suppléé aux impossibilités de traduire littéralement certains termes hébreux en langue rwandaise : bitume, lin, neige, plomb... pour ne citer que quelques cas « légers », du point de vue théologique s'entend ? Ont-ils su profiter, dans certains cas, de proximités plus fortes entre l'hébreu et le kinyarwanda, qu'entre l'une ou l'autre de ces deux langues et les langues européennes ? Dans quelle mesure se sont-ils laissés guider par les traductions, anglaise ou française, qu'ils connaissaient, au détriment parfois d'un retour au texte original ? Quels choix textuels les traductions révèlent-elles, choix parfois déjà présents dans les traductions occidentales ayant servi de modèle ?

Ces questions sont d'autant plus ardues que souvent les sources disponibles (lettres des missionnaires par exemple) ne disent presque rien des motivations des traducteurs, et laissent souvent dans l'ombre le travail des conseillers rwandais. M. Himbaza avance quelques hypothèses sur les choix de traduction, sur les propositions respectives probables des missionnaires étrangers et de leurs collaborateurs rwandais ; sur les incompréhensions mutuelles possibles aussi, les uns connaissant de l'intérieur la langue et la culture rwandaises, les autres étant porteurs de toute une tradition d'interprétation de la Bible. M. Himbaza fait figurer en annexe de son ouvrage de nombreux extraits de lettres de missionnaires, en anglais, évoquant des péripéties de la traduction. Ces

textes suggèrent bien à la fois la richesse et les lacunes des documents historiques à disposition.

L'introduction de l'ouvrage présente un passionnant historique des traductions de la Bible en langue rwandaise, et évoque quelques choix des premiers traducteurs. Par exemple, collaborer avec des Rwandais proches de la cour royale, dont le parler faisait autorité; souligner certaines parentés entre le monde de l'Ancien Testament et le monde culturel rwandais, en utilisant dans la traduction tout un vocabulaire technique des usages sociaux et religieux du Rwanda traditionnel. L'auteur de la thèse remarque que cette pratique a contribué à donner à la *Bibliya Yera* sa réputation d'ouvrage complexe et érudit. Beaucoup des usages en question sont tombés en désuétude, ainsi que le vocabulaire qui s'y référait : c'est une des conséquences de l'évangélisation. Paradoxalement, la traduction biblique qui a contribué à faire reculer ces usages a conservé le vocabulaire qui leur était lié ! Le corps de l'ouvrage, extrêmement fouillé, suit un choix de textes de l'Ancien Testament, examinés d'abord dans l'une, puis l'autre traduction rwandaises (*Bibliya Yera* et *Bibiliya Ntagatifu*), toujours en comparaison avec l'hébreu. L'auteur examine successivement Exode 1–24 ; 1 Samuel 31.1 – 2 Samuel 5.6 ; 1 Rois 1.1–3.2 ; Esaïe 5.1–7 ; Osée 1–3 ; Malachie 1–3 ; les Psaumes 1, 23, 82, 95, 118, 128 ; enfin Esther 1 et Néhémie 7.72–8.18.

Au fil de ces textes, divers problèmes linguistiques, culturels, théologiques sont soulevés. Signalons la question du nom de Dieu, énigme ou réponse (Exode 3–4) ; l'agneau pascal de l'Exode et l'agneau divinatoire du Rwanda (Exode 12) ; les usages guerriers pour prouver l'élimination de l'ennemi (2 Samuel 3) ; l'organisation de la royauté et le rôle de la reine mère (1 Rois) ; la terminologie de la famille, des fiançailles, du mariage, de la séparation et du divorce (Osée). Ou encore, à propos du « Chant du bien-aimé et de sa vigne » (Esaïe 5.1–7), une discussion qui dépasse le champ de la botanique, pour toucher à la théologie et à la communication interculturelle. La vigne, totalement inconnue au Rwanda, est désignée par un mot étranger à la langue rwandaise, emprunté, via le swahili voisin, à l'arabe. Or, en Esaïe 5, la *Bibliya Yera* joint à ce terme un vocabulaire typiquement rwandais, compréhensible pour les auditeurs – mais désignant au sens strict la bananeraie et ses plants. Faut-il saluer ce louable effort de clarté ? Ou lui préférer le purisme de la traduction *Bibiliya Ntagatifu*, qui utilise exclusivement le mot étranger, et introduit au sujet de la vigne une note détaillée ? L'auteur semble préférer, à l'audace d'une traduction parlante, le respect rigoureux du texte original. Il insiste en revanche sur l'utilité des notes, parfois sous-estimée dans la tradition protestante qui privilégie la « Parole seule ».

Le critère d'observation principal retenu par l'auteur est la fidélité au texte hébreu. Il est vrai que cette thèse est le fruit d'une recherche en exégèse de l'Ancien Testament, par un auteur qui précise que la linguistique et surtout l'ethnologie ne sont pas sa spécialité ! Les lecteurs et lectrices peu hébraïsants, ou curieux d'abord des implications culturelles des traductions en langue rwandaise, se réjouiront de trouver dans la conclusion du travail une synthèse plus large. Ils pourront aussi repérer, grâce à la table des matières, l'apparition des questions culturelles et théologiques au fil des textes étudiés, ainsi que les *excursus* proposés par l'auteur sur l'une ou l'autre de ces questions. Le sujet de ce travail incite en effet à s'interroger sur la fidélité « culturelle » des traductions, sur l'ingéniosité qu'elles déploient ou non pour faire passer d'une culture dans une autre un message qui ne se réduit pas à la seule fidélité textuelle.

Cette thèse, unique de par les diverses compétences que réunit son auteur, est un ouvrage à recommander aux personnes intéressées par les questions de traduction interculturelle de la Bible. Les citations hébraïques comme les citations en

kinyarwanda, indispensables à la progression du propos, sont traduites en français. On ne peut qu'encourager en particulier les lecteurs rwandais francophones, quelles que soient leurs appartenances religieuses ou confessionnelles, à partager les questions et les découvertes de M. Himbaza. Questions et découvertes qui interpellent les Eglises, au Rwanda et ailleurs, sur leur façon de « transmettre la Bible ».

Hélène Küng

Alain-Georges Martin

Traduction ancienne et traduction moderne

Quelques remarques sur la Bible syriaque

Alain-Georges Martin est pasteur retraité de l'Église Réformée de France. Il a exercé le ministère pastoral à Saint-Geniès-de-Malgoirès, à Poitiers et à Nîmes. Titulaire d'un doctorat en théologie, il a enseigné le Nouveau Testament à la Faculté de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

La question de la traduction est sans doute aussi ancienne que l'histoire de l'humanité. Livre prestigieux, la Bible ne fait pas exception, et chacun connaît la traduction des *Septante* faite de l'hébreu en grec dans les siècles qui ont précédé le Christ. Traduire la Bible est toujours d'actualité, et le lecteur de cette revue n'ignore pas la complexité des problèmes qui se posent. La traduction moderne est devenue une science minutieuse, objet d'études fort poussées.

En quoi les premières versions, réalisées au début du christianisme, peuvent-elles aider à mieux traduire la Bible aujourd'hui? On peut prendre l'exemple d'une des toutes premières traductions, celle faite en syriaque. Le syriaque est la forme chrétienne de l'araméen; il s'agit d'une langue sémitique, voisine de l'hébreu et proche de l'arabe. Elle possède trois écritures qui lui sont propres. Cette langue est encore aujourd'hui la langue liturgique de nombreuses Églises du Proche-Orient et de l'Inde du Sud. Elle a une version qui correspond, par son usage, à la *Vulgate*(1) du monde latin : la *Pechitta* (ou *Pechitto*), mot qui signifie «la simple (2)».

Cet article présentera d'abord quelques particularités de la Bible syriaque avec ses différentes versions. On s'arrêtera ensuite à quelques aspects du travail de traduction.

(1) La *Vulgate* est une traduction latine réalisée par saint Jérôme à la fin du IV^e siècle. Elle marque, pour l'Ancien Testament, un retour au texte hébreu. La *Vulgate* est devenue la Bible officielle de l'Église occidentale.

(2) Le mot syriaque pour « simple » peut être transcrit de différentes manières : *Pechitta* ou *Pechitta*, et se prononcer «o» ou «a», selon les différents dialectes syriaques. La *Pechitta* demeure la version officielle et liturgique des différentes Églises syriaques d'aujourd'hui.

L'Ancien Testament

Malheureusement on sait peu de choses de l'origine de cette Bible. Edesse (1) a été le foyer de la culture syriaque ; on pense en général que les premiers chrétiens de cette ville ont été des juifs, et qu'une fois convertis ils ont continué tout naturellement à lire l'Ancien Testament dans la version araméenne que l'on appelle *Targum* (2)

On trouve dans la *Pechitta* des particularités propres au *Targum*. Ainsi apparaît, surtout dans le Pentateuque, une géographie particulière : par exemple *Rakim-Gia* pour Cadès-Barnéa (Nomb 32.8 ; Deut 2.14, mais Cadès en Ps 29.8) ou *Mathnin* pour Bachan (Mich 7.14 ; Nah 1.4). Il y a eu ensuite une relecture chrétienne de ce *Targum* à la lumière du texte grec de la *Septante*. Ainsi Es 7.14 utilise un mot qui signifie «vierge ». On peut aussi se demander si la lecture syriaque de Ps 68.19, que l'on trouve dans certains manuscrits, ne serait pas une relecture partant de la citation qu'en fait Paul en Eph 4.8; là c'est Dieu qui donne à l'homme, alors que le texte hébreu dit au contraire que l'homme donne à Dieu. De même, en Es 5.4, le remplacement de «raisin pourri» (mot difficile en hébreu) par le syriaque «caroube» pourrait être influencé par le récit dit de l'enfant prodigue (Luc 15.16). Ce ne sont là que quelques exemples de particularités parmi bien d'autres.

Au VII^e siècle, les syriaques ont éprouvé le besoin d'avoir un texte biblique syriaque suivant au plus près le texte grec, considéré comme plus fidèle. Une nouvelle traduction a été faite à partir de la *Septante*. On lui donne le nom un peu barbare de «syro-hexaplaire» parce qu'elle a été réalisée sur un texte comparatif établi par Origène sur six colonnes.

Le Nouveau Testament

Pour ce qui concerne le Nouveau Testament, les choses sont un peu plus complexes. On distingue trois versions : la *Vieille Syriaque*, la *Pechitta* et l'Harkléenne. Mais avant de les décrire, il faut parler d'un texte, le *Diatessaron*, dont on n'a plus la version syriaque malgré le rôle important qu'il a joué pendant deux siècles.

1. Le *Diatessaron* (littéralement «à partir de quatre [évangiles] »)

C'est une harmonie des quatre évangiles composée vers 180 par Tatien à Rome, sans doute en grec. La version syriaque, appelée aussi *Evangile des mélangés* », a été utilisée quasi officiellement par les Eglises syriaques aux III^e et IV^e siècles. On ne possède malheureusement plus ce texte syriaque, mais on en a des traductions en arabe, en persan, voire dans d'anciennes langues de l'Europe occidentale.

(1) Aujourd'hui Urfa, ville qui se trouve dans le sud de la Turquie et qui fut le centre d'où rayonna la culture syriaque.

(2) *Targum* : traduction de l'Ancien Testament en araméen, utilisée par les juifs. Elle se présente souvent sous la forme d'une paraphrase du texte hébreu.

2. La Vieille Syriaque

On a retrouvé au XIX^e siècle deux manuscrits d'une version des évangiles que l'on estime la plus ancienne, et qu'on a nommée *Vieille Syriaque* à l'instar de la *Vetus latina* (1), qui a précédé la *Vulgate*. Ces deux manuscrits présentent de nombreuses variantes entre eux et sont appelés en syriaque «Évangiles des séparés», pour les différencier de «l'Évangile des mélangés». Ces deux manuscrits, appelés l'un *Cureton* (du nom du découvreur) et l'autre *palimpseste* (2) *du Sinai*, montrent un assez grand nombre de différences entre eux : en particulier, le palimpseste a une tendance plus marquée à raccourcir et à éviter des redites.

3. La Pechitta

Elle apparaît au début du V^e siècle, notamment pour les évangiles, comme une réaction contre l'emploi du *Diatessaron*. Elle se caractérise par une relecture de la *Vieille Syriaque* visant à la rendre plus conforme au texte grec. Son canon est plus réduit, puisqu'il manque 2 et 3 Jean, 2 Pierre, Jude et l'Apocalypse. On possède environ 300 manuscrits de la *Pechitta*, qui montrent peu de différences entre eux.

4. L'Harkléenne

Son nom vient de Thomas de Harkel (VIII^e siècle), qui, avec d'autres auteurs syriaques, a souhaité avoir pour le Nouveau Testament un texte syriaque aussi proche du grec que possible. Ce mot à mot n'aurait guère d'intérêt en soi si les manuscrits de cette version ne contenaient en note l'indication de nombreuses variantes fort anciennes.

Rapport de ces versions entre elles

Le *Diatessaron* a-t-il influencé la *Vieille Syriaque*? Le texte syriaque du *Diatessaron* a-t-il été traduit directement de son original grec ou a-t-il utilisé un texte syriaque qui l'aurait précédé et qui pourrait se retrouver dans la *Vieille Syriaque*? Quel a été le premier texte syriaque ? Plus généralement, peut-on établir une généalogie des différentes versions syriaques? La tentation a été de penser que, puisque l'araméen fut la langue de Jésus et des premiers chrétiens, nous aurions dans le texte syriaque l'écho du texte primitif des évangiles, en particulier celui de l'hypothétique *Matthieu araméen*. Il est indéniable que l'on peut retrouver derrière le grec des évangiles un arrière-fond araméen. Par exemple, les deux mots grecs *presbuteros* et *episkopos* sont rendus par un seul mot en syriaque, *qashisho*, qui signifie «ancien» ; cela rejoint l'opinion des exégètes qui pensent que, dans les premiers temps de l'Église, les mots «évêque» et «ancien» désignaient un seul et même ministère.

(1) *Vetus latina* ou *Vieille Latine* : premières traductions de la Bible en langue latine, qui ont précédé la *Vulgate*.

(2) Manuscrit dont on a gratté un premier texte pour en écrire par-dessus un second, par souci d'économie. Certains moyens permettent de relire le texte effacé. Le *palimpseste* contenant les quatre évangiles de la *Vieille Syriaque* a été découvert au monastère Sainte-Catherine au Sinai, à la fin du XIX^e siècle.

Dans Jean 11.24-25, on a, à côté de l'habituel *giomto/gymt'* qui rend «résurrection», *nuhomo/nwhm'* dont la racine *nhm* évoque l'idée de «consolation» et qui peut être un usage plus ancien. La lecture de Matt 1.16 dans le *Palimpseste du Sināi* «Joseph engendra Jésus» peut être l'écho d'une christologie très primitive conservée dans des cercles marginaux, et non, comme on le dit trop facilement, une erreur de copiste.

Il y a donc, dans les versions syriaques, des témoignages fort anciens sur la vie du christianisme primitif. Mais de là à trouver cet arrière-fond dans le texte syriaque, il y a une marge qu'il est difficile de franchir; le syriaque ne peut refléter les paroles mêmes de Jésus, car l'araméen parlé par Jésus et celui d'Édesse qui a donné naissance au syriaque sont deux dialectes araméens distincts l'un de l'autre.

Tout ce que l'on peut dire en fonction des textes qui nous sont conservés, c'est que le *Diatessaron* semble n'avoir guère influencé la *Vieille Syriacque* ; on trouve en effet pour les synoptiques peu de passages d'un évangile empruntés à un autre et qui proviendraient de l'harmonie du *Diatessaron*. En revanche, en partant de la *Vieille Syriacque* et en allant vers la *Pechitta* puis vers l'*Harkléenne*, on a le sentiment qu'à chaque fois il s'agit d'une relecture qui rapproche le syriaque du texte grec. On ne peut pas retrouver le texte de départ, même si dans les textes syriaques on a gardé, par le biais de la liturgie, des formules qui proviendraient de l'araméen de Palestine. La similitude des deux dialectes peut rendre plus fréquente la conservation de telles formules, mais en même temps, elle les rend plus difficiles à discerner.

Mais ce ne sont là que des hypothèses, car pour l'ensemble de la Bible, on n'a pas de renseignements sur la genèse du travail. En revanche, on a vu combien, aux VII^e et VIII^e siècles, on a éprouvé le besoin de revenir au grec de la *Septante* et du Nouveau Testament. Pour le Nouveau Testament, on est parti du texte plus ancien de la *Pechitta* en corrigeant ce qui apparaissait comme des infidélités du texte syriaque. Le résultat en est une langue que l'on pourrait qualifier de syriaque-grecque, tant elle calque le grec et trahit le génie sémitique. Pour faire une comparaison on pourrait dire que cette version, connue sous le nom de *Harkléenne*, ressemble à du Chouraqui par sa recherche de fidélité littérale au texte grec.

On en arrive à des étrangetés. La *Pechitta* (comme la *Vieille Syriacque*) n'éprouve pas le besoin de traduire, comme le fait le grec, les mots araméens. On trouve par exemple en Jean 1.38 «ce qui se traduit: Maître» et en Jean 1.41 «ce qui se traduit: Christ», propositions qui ne sont rendues ni dans *Vieille Syriacque* ni dans la *Pechitta*, puisqu'il s'agit de la même langue. Mais la version *harkléenne* rend mot à mot l'expression grecque en inventant une phonétique et une orthographe différentes pour éviter artificiellement une répétition des mêmes mots.

La critique textuelle

Une autre difficulté surgit. S'il y a un texte syriaque primitif, à quelle famille de textes grecs peut-on l'apparenter? C'est là qu'intervient la critique textuelle avec sa complexité; le traducteur est un relecteur et aussi un copiste. Le texte de la *Vieille Syriaque* montre des variantes qui l'apparentent souvent, mais pas toujours, à d'anciennes traditions manuscrites dont se serait servi le traducteur syriaque en utilisant plusieurs versions grecques. L'étude de cette question est fort complexe.

Ce qui est essentiel, c'est de bien distinguer entre une particularité syriaque solidaire de variantes grecques et une particularité qu'on ne trouve qu'en syriaque et qui risque d'être le témoin d'une tradition propre; on pourrait ainsi remonter, avec prudence, au texte syriaque primitif, source par relectures successives de ceux que nous connaissons.

Enfin, la critique textuelle nous apprend un fait paradoxal qui a aussi son importance dans les questions de traduction. On pourrait penser que logiquement on devrait, dans l'histoire des manuscrits, aller du plus simple (le texte original) au plus complexe (variations accumulées au fil du temps); or c'est le contraire qui se vérifie: on assiste à une tendance à l'uniformisation alors que plus on remonte dans le temps, plus on va vers une différenciation dans les textes. On a le même mouvement dans les traductions syriaques. La *Vieille Syriaque* montre de nombreuses différences avec le texte auquel nous sommes habitués, alors que la plus récente traduction de Harkel veut s'uniformiser avec un texte grec lui-même uniformisé, qu'on appelle recension byzantine (1).

Quelques remarques sur la manière ancienne de traduire

Il est impossible, dans le cadre de cet article, de tout dire ; on peut se limiter aux quelques remarques qui suivent, concernant la spécificité des traductions anciennes par rapport aux modernes.

— Pour les anciennes traductions chrétiennes, il est impossible de retrouver le texte grec de départ et le résultat dans la langue d'arrivée. Mais, les manuscrits que nous possédons témoignent d'un travail de relecture qui se fait par une fidélité toujours plus grande au texte grec.

— Pour le syriaque, nous n'avons aucun témoignage sur le traducteur premier du texte biblique. En revanche, tout ce que nous possédons témoigne d'un travail de relecture. Relecture en premier lieu d'un texte araméen pour l'Ancien Testament (*Targum*) et peut-être (avec prudence) relecture de formules liturgiques araméennes pour le Nouveau, puis relectures successives de différentes versions syriaques dont nous ne connaissons pas le texte primitif. Ces relectures pour l'Ancien comme pour le Nouveau Testament se font de plus en plus en fonction de la Bible grecque. Il n'y a pas création d'une version nouvelle.

(1) Recension byzantine : face aux multiples variantes que l'on trouvait dans les manuscrits, les autorités de Byzance essayèrent d'avoir une recension uniforme et quasi officielle quand le christianisme devint reconnu.

— Le traducteur modifie le vocabulaire pour suivre l'évolution de la langue. La comparaison de la *Pechitta* avec l'Harkléenne, distantes l'une de l'autre de plusieurs siècles, peut fournir d'utiles renseignements sur l'histoire de la langue syriaque.

— Autant que l'on puisse remonter dans le temps, le traducteur premier ne semble pas être obsédé par la fidélité textuelle. La *Vieille Syriaque* comporte beaucoup de libertés. Elle supprime des mots ou des groupes de mots qui lui paraissent superflus; à l'inverse, il lui arrive aussi, mais moins souvent, de gloser. Pour illustrer ces deux cas, prenons deux exemples tirés du début de Marc 5. Le mot «tombeaux» y est employé deux fois, d'abord en 5.2, puis en 5.3. La *Vieille Syriaque* supprime ce mot en 5.2. Mais plus loin, en 5.4, elle ajoute « il sortit» devant « personne ne pouvait le maîtriser ».

— Le traducteur peut inventer des jeux de mots : en Jon 1.6-7, il crée un jeu de mots entre « tirera» (*npçyn* ; v. 6) et « les sorts» (*pç'* ; v. 7), lequel ne figure ni en hébreu ni même en araméen.

— Le traducteur peut prendre des libertés avec la grammaire. En français, le mot «parole», qui désigne Jésus dans le prologue de Jean, est féminin. Pour éviter de désigner un homme par un mot féminin, le *Français courant* a une périphrase un peu lourde, «celui qui est la Parole». En syriaque, le mot *melto*, «parole», est aussi féminin, mais quand il désigne Jésus, il est masculin (comme si l'on disait en français « le parole»). Cet usage est devenu la règle dans les ouvrages théologiques écrits en syriaque.

— Quand il rencontre un mot difficile à comprendre (en hébreu en particulier), le traducteur n'hésite pas à le rendre par un mot très courant en syriaque. Il peut même répéter deux, voire trois fois le même mot, alors qu'il y a dans la langue source deux ou trois mots différents. Ainsi, en Nah 1.5, le syriaque emploie le même verbe «remuer» là où l'hébreu a deux verbes différents dont les sujets sont «montagnes» et «terre».

— Mais on a aussi le phénomène inverse: des mots comme «Seigneur» ou «diable» sont rendus en syriaque par des mots différents. Le traducteur a donc fait des choix qui peuvent dans certains cas être une réponse théologique. Ainsi «Seigneur», quand il désigne Jésus, est rendu le plus couramment par *moran*, qui signifie exactement «notre Seigneur», mais on trouve aussi *morio*, l'équivalent du tétragramme YHWH employé dans l'Ancien Testament pour désigner Dieu, qui souligne ainsi la divinité de Jésus.

— Le grec est une langue indo-européenne, le syriaque une langue sémitique. Ce sont deux mondes linguistiques fort différents. On connaît les problèmes qui se sont posés aux traducteurs de la *Septante*, lors du passage de l'hébreu au grec. Il n'y a pas en syriaque d'article défini comme en grec, mais il y a des moyens syntaxiques pour définir un nom, moyens que le traducteur emploie d'une manière parfois artificielle.

— Ce qui frappe aussi, c'est le caractère imprévisible de ces interventions. On a du mal à trouver une justification à des changements qui apparaissent soudain plusieurs fois dans un passage, pour disparaître sans raison un peu plus loin. Le travail de traduction et de relecture est loin d'être uniforme. Cela est vrai autant dans une courte durée que dans une plus longue; ainsi, c'est dans le Pentateuque que l'arrière-fond du *Targum* est le plus évident. En revanche, les livres des Chroniques, entrés tardivement dans le canon syriaque, témoignent d'un travail rapide, puisque le traducteur a repris dans de nombreux passages les textes parallèles de Samuel et des Rois au lieu de traduire le texte original des

Chroniques. De même le texte syriaque de l'Écclésiaste reprend les particularités grammaticales propres au texte grec de ce livre.

– Enfin on remarque l'introduction d'un grand nombre de mots grecs dans les versions syriaques. Ce n'est pas une simple paresse du traducteur; c'est le sentiment que pour exprimer un message nouveau, il faut une langue nouvelle, différente, par le vocabulaire et la syntaxe, de l'araméen.

Conclusions

Au début de cet article, je posais la question de savoir en quoi les premières versions, réalisées au début du christianisme, pouvaient aider à mieux traduire la Bible aujourd'hui.

Il ne peut pas y avoir de réponse claire. D'abord, on ignore le plus souvent le cadre dans lequel s'est faite telle ou telle version ancienne. De plus l'étude des versions anciennes est intimement liée aux problèmes posés par la critique textuelle, ce qui rend les choses plus complexes. Enfin une traduction ancienne se présente comme une édition liée à une tradition particulière.

L'étude des premières traductions de la Bible peut dérouter le traducteur moderne. Il lui est en effet demandé d'être fidèle à un texte grec qu'il n'a pas lui-même fixé. Même s'il tient compte des plus importantes variantes, la critique textuelle n'est pas sa spécialité. De plus il doit aussi fidélité à la langue de réception, alors que les traductions anciennes sont à l'origine d'un renouvellement de la langue. Les traductions anciennes font souvent preuve, à côté d'une grande fidélité, d'une étonnante liberté qu'on reprocherait à un traducteur moderne. Elles peuvent allonger par des gloses, raccourcir pour éviter des répétitions, ne pas rendre tel ou tel verset.

L'étude de ces versions anciennes (latin, syriaque, copte, etc.) peut cependant aider le traducteur moderne à mieux préciser et comprendre le texte grec, et donc à mieux le rendre dans les versions modernes. Pour prendre un exemple dans Jean, nous rendons en français par l'unique mot «envoyer» les deux verbes grecs *apostellô* et *pempô* : faut-il voir une subtile différence entre ces deux verbes? Le syriaque (comme le latin) n'en voit pas et rend ces deux mots par un unique verbe, *shdr*.

L'utilisation des traductions anciennes pour les traductions modernes est délicate et doit se faire au coup par coup. L'intention n'est pas toujours la même. C'est pourquoi le traducteur moderne ne doit être tenté ni d'imiter, ni de rejeter ces vieilles traductions ; elles ont leurs limites, et nous rappellent que la traduction, même aujourd'hui, ne peut prétendre à la perfection scientifique. Les traductions anciennes sont les premiers commentaires du texte biblique que nous ayons; c'est leur richesse, car traduire, c'est déjà commenter. Mais traduire reste et restera toujours un art rempli d'incertitudes qui invitent à la modestie. ■

Philip Noss

Traduire «la neige» en gbaya

Philip Noss est le Coordinateur du service traduction de l'Alliance biblique universelle. Il a travaillé comme coordinateur régional des traductions pour l'Afrique, comme traducteur, professeur et conseiller dans plusieurs pays africains, y compris le Cameroun, où il a appris la langue gbaya dans son enfance, ses parents étant missionnaires dans la région gbaya. (1)

La neige est une caractéristique météorologique de la géographie de la Palestine. On l'associe à l'hiver et aux sommets des montagnes où les conditions climatiques produisent et préservent la neige. De ce fait, la neige était connue des premiers lecteurs de la Bible. Mais la neige n'est pas une caractéristique du monde que les Gbaya habitent. Ils peuplent la région tropicale de savane et de forêt dense de ce qui est aujourd'hui le centre-est du Cameroun et l'ouest de la République Centrafricaine. Il n'y a ni montagnes, ni hivers. Il n'y a pas de températures négatives, bien qu'il y ait parfois de la grêle au cours de la saison des pluies.

Dans le Nouveau Testament, le mot «neige» est utilisé, une fois pour décrire la blancheur éblouissante du vêtement d'un ange (Matt 28.3), et une fois pour décrire les cheveux de celui qui parla à Jean dans sa vision (Apoc 1.14). La neige étant inconnue des Gbaya, et la grêle, son équivalent météorologique le plus proche, n'étant pas réputée pour sa blancheur, les premiers traducteurs du premier Nouveau Testament en gbaya la remplacèrent par le coton dans ces deux versets.

Cela était acceptable sur les plans de la fidélité au message et de la forme : la qualité du blanc était rendue, et la forme comparative est répandue dans l'expression gbaya. De plus, l'image du coton n'était pas anachronique dans le contexte biblique puisque le coton était connu dans les temps anciens (Est 1.6).

Cependant, les traducteurs ont omis de percevoir la discordance produite par la comparaison entre les cheveux d'une personne et le coton. Dans le contexte gbaya, le coton donnerait l'image négative d'une personne peu soignée avec les cheveux ébouriffés ou de quelqu'un de négligé et endeuillé. L'utilisation du coton dans Matt 28.3 était acceptable, mais ne l'était pas dans Apoc 1.14 – cela transmettait un message inexact.

(1). Cet article traduit des extraits de *Dynamic and functional equivalence in the Gbaya Bible, Notes on Translation 11.3: 9-24.*

Dans la deuxième édition du Nouveau Testament, l'équipe de traduction a gardé le coton comme alternative à la neige pour la description du vêtement de l'ange, mais dans le cas des cheveux blancs de celui qui parle dans l'Apocalypse, ils remplacèrent la comparaison par un idéophone, *ndáká-ndáká*, qui dépeint la blancheur absolue. Ainsi, ils parvenaient à rendre une forme et une expression naturelles. On pourrait également soutenir qu'aucune des deux références à la neige n'étant directement associée à la situation géographique ou à l'environnement climatique, l'omission de la neige dans la traduction n'est ni incorrecte ni trompeuse en ce qui concerne le contexte historique des versets.

Lorsque l'équipe de traduction travaillait sur les Psaumes, ils rencontrèrent «neige» quatre fois. En parcourant les autres livres de l'Ancien Testament, ils trouvèrent «neige» dans divers contextes. On faisait référence à la neige en tant qu'élément de la nature, comme dans «un jour de neige» (2 Sam 23.20; 1 Chron 11.22). On faisait référence deux fois à la neige qui tombe (Job 37.6; Ps 68.15). Jérémie évoque la neige qui ne quitte pas les rochers du Liban (18.14). Job parle de la neige qui fond (6.16, comp. 9.30), et des «eaux de la neige» (24.19).

En plus des utilisations du mot «neige» dans son sens premier, certains auteurs bibliques l'ont également employé en faisant référence à des associations: le froid, que l'on associe à la neige (Prov 31.21), sa qualité rafraîchissante (Prov 25.13), la neige qui arrose et qui fait germer les plantes produisant de la nourriture (Es 55.10). La blancheur de la neige est utilisée pour parler de la lèpre (Ex 4.6; Nomb 12.10; 2 Rois 5.27), et le vêtement de l'Ancien des jours était «blanc comme la neige» (Dan 7.9).

Il n'y a pas toujours une distinction nette entre les caractéristiques physiques que l'on associe à un objet et les applications métaphoriques de ces caractéristiques. Lam 4.7 dit que les «consacrés étaient plus purs que la neige». Cela peut se rapporter à la caractéristique physique de «leur peau sans défaut», ou bien à leur qualité morale pure (*A Handbook on Lamentations*, p. 115). Dans d'autres contextes, psalmiste et prophète utilisent tous deux l'image de la neige pour parler de propreté et de pureté (Ps 51.9 ; Es 1.18).

Les auteurs bibliques utilisent aussi la neige avec un effet rhétorique. Dans le livre de Job, Elihou raconte comment Dieu ordonne à la neige de «tomber sur la terre» (37.6), et défie Job: «Es-tu parvenu jusqu'aux réserves de neige?» (38.22). Dans les Proverbes, la neige et l'été sont juxtaposés pour montrer de manière spectaculaire combien il est inadéquat d'accorder la gloire à un insensé (26.1).

Les traducteurs gbayá réalisèrent de ce fait que le remplacement des deux exemples de «neige» dans le Nouveau Testament par un autre objet ou une autre forme ne fournirait pas en même temps une équivalence appropriée pour les exemples variés de l'Ancien Testament. Il leur fallait adopter d'autres stratégies selon les contextes et les sens différents.

Tout d'abord, pour les références à la neige physique, les traducteurs ont adopté le mot gbaya *boro*, «grêle », en intégrant ainsi la neige à son c sémantique. De ce fait, la neige sur les rochers du Liban était «la grande *boro*», et la neige fondante, «l'eau *boro*». On utilisa d'autres termes climatiques, lorsque l'on jugea que cela était nécessaire et approprié; par exemple «feu et grêle, neige et brouillard» (Ps 148.8) fut traduit «feu et grêle, forte pluie et tempête» (voir *Handbook on the book of Psalms*, p. 1178-1182).

Dans Ex 4.6, Nomb 12.10 et 2 Rois 5.27, qui parlent «d'une lèpre comme la neige», les traducteurs ont utilisé l'expression «peau pâle», modifiée par l'idéophone *kpúng-kpúng*, qui accentue les connotations négatives de la maladie. Dans Lam 4.7 et Dan 7.9, on remplaça la référence à la neige par l'idéophone *ndáká-ndáká* avec ses connotations positives.

Pour l'effet rhétorique, on utilisa des équivalents fonctionnels. Pour exprimer l'improbabilité de «neige en été» (Prov 26.1), on utilisa «forte pluie pendant la saison sèche». Les métaphores parallèles des «réserves de neige» et «réserves de grêle» furent remplacées par «l'endroit où se trouvent les grêles». Cette image gbaya est dramatique car l'utilisation peu courante du pluriel «grêles» est analogue à la personnification de la pluie dans les contes folkloriques.

Dans certains textes, les traducteurs ajoutèrent des notes en bas de page pour préciser que le texte d'origine faisait spécifiquement référence à la neige (en utilisant le mot français «neige »).

Ainsi, à l'aide de ces diverses stratégies de traduction dans des contextes variés, les traducteurs résolurent un problème difficile. Mais communiquaient-ils vraiment le message de manière fidèle? Les auteurs bibliques se référaient à un élément qui faisait partie de leur expérience aussi bien que de celle de leurs auditeurs. En généralisant ou en étendant le champ sémantique de *boro* pour parler à la fois de neige, de gel et de grêle, les traducteurs décrivaient un monde différent de celui que les Israélites connaissaient. Les distinctions véhiculées par plusieurs mots hébreux n'apparaissaient pas clairement dans le texte gbaya. Cela reste vrai même si l'on sait que les traducteurs gbaya ont donné des sens différents à la grêle suivant les contextes. Bien que la neige et la grêle partagent certaines caractéristiques, elles diffèrent à plusieurs égards. La «neige du Liban» (Jér 18.14) a sûrement transmis aux Juifs une image bien différente de ce que la «grande grêle du Liban» suggère aux Gbaya.

Les traducteurs changèrent également les images de la Bible. En tant que métonymie, la neige représente dans la Bible le froid et l'humidité, et aussi, à certains endroits, une couleur, par exemple la blancheur de la lèpre, la blancheur de vêtements propres, et la blancheur des cheveux de la vieillesse. La grêle pourrait représenter la blancheur de la lèpre pour les Gbaya, mais elle ne peut

pas décrire la blancheur d'un vêtement ou de cheveux. On doit utiliser une alternative comme le coton ou un équivalent fonctionnel comme les idéophones qui dépeignent la blancheur. Mais le remplacement de la neige par le coton fut problématique. Le coton était inconnu des Gbaya dans l'Antiquité. Même aujourd'hui, seuls ceux qui ont voyagé en dehors de leur région natale ont vu des champs de coton. La blancheur des plumes de l'aigrette ou des fibres de kapok du fromager aurait été plus naturelle que le coton, mais ni l'un ni l'autre n'était connu dans le monde biblique.

De plus, les traducteurs changèrent le monde symbolique de la Bible. La neige représente dans la Bible la propreté et par extension la pureté, alors que la grêle est une arme de Dieu qui symbolise la souffrance et le jugement. Ainsi, la portée symbolique de la neige est totalement perdue. Les traducteurs n'ont respecté ni le symbolisme religieux du texte biblique, ni la vision du monde des Israélites et des Juifs, du fait que les multiples possibilités d'utilisation de la neige dans la Bible n'apparaissent pas dans la traduction gbaya. Il est particulièrement regrettable que la signification théologique de la neige comme symbole de pureté dans le discours prophétique soit perdue pour les Gbaya.

A la lumière de ces différents problèmes, on envisage d'utiliser le mot «neige», peut-être orthographié à la manière gbaya, beaucoup plus fréquemment dans une révision ultérieure de la Bible. Dans le passé, cette solution aurait été rejetée, parce que «la neige n'est pas connue chez nous». Cependant, au cours des cinquante dernières années, les écoliers gbaya ont appris le français et les notions associées aux cultures et à la géographie du Nord. On entend parler de la neige par la radio, qui apporte les nouvelles, l'information et la musique du monde entier aux villages les plus isolés. De plus en plus on trouve la télévision et des clubs vidéo sur le territoire gbaya. Les soldats gbaya de la deuxième guerre mondiale, et plus récemment des étudiants et des ecclésiastiques, ont voyagé dans les régions du Nord et sont revenus parler de la neige. En bref, «la neige est de plus en plus connue chez nous».

Cependant, il reste un important problème. La plupart des lecteurs à qui l'on s'adresse n'auront jamais une compréhension réelle ou profonde de la neige, car elle n'existe pas dans leur monde physique. Une image qu'ils verront brièvement à la télévision ou dans un livre ne saurait être comparable à ce que les personnes aux temps bibliques pouvaient voir de leurs propres yeux et pour longtemps. Ce que le public gbaya en apprend en classe de géographie ne le sensibilisera que peu à la neige comme symbole, par exemple, de pureté.

Il n'y a aucune solution parfaite, comme pour beaucoup de problèmes de ce genre. Les traducteurs s'efforcent de trouver la meilleure, en essayant de garder l'équilibre qui convient entre rester fidèle au texte de départ et l'exprimer clairement pour les lecteurs à qui il s'adresse, et entre la clarté dans un verset en particulier et le respect du contexte plus général. ■

Didier Fougeras, résumé par Christian Bonnet

Intégrer le lecteur dans l'écriture

Une tentative de la Nouvelle Bible Segond

Didier Fougeras coordonne, à la Société biblique française, la réalisation de la Nouvelle Bible Segond. Christian Bonnet est le secrétaire général de la Société biblique française.

Depuis plusieurs années, l'Alliance biblique universelle (ABU) insiste sur la nécessité d'une meilleure intégration des besoins et des attentes des lecteurs dans la conception et la réalisation des bibles qu'elle produit.

La *Nouvelle Bible Segond* (NBS) a déjà été présentée dans les *Cahiers de traduction biblique* (1). Ce projet a vu le jour à la fin des années 1980, en réponse à une demande exprimée par des représentants des Eglises «évangéliques» (2). Ceux-ci disaient constater 1) que les «évangéliques», qui représentent une large fraction du public protestant, étaient demandeurs d'une bible d'étude scientifique ; 2) qu'ils ne se reconnaissaient guère dans l'édition dite «intégrale» de la *Traduction oecuménique de la Bible* (TOB), surtout à cause de son approche critique du texte biblique ; 3) qu'ils ne souhaitaient pas pour autant une bible exclusivement «évangélique».

En réponse à cette demande, l'ABU s'est lancée dans la réalisation d'une **bible d'étude protestante**, qui tenterait d'allier exégèse «critique» et «non critique». La tâche s'est trouvée facilitée par l'évolution simultanée des **sciences bibliques**,

(1) CTB n° 22 (1994) p. 5-11. On trouvera une présentation de ce projet à un stade ultérieur de sa réalisation dans l'ouvrage *La Bible en français – guide des traductions courantes*, sous dir. J.M. Auwers (Bruxelles, *Lumen Vitae*, 1999), p. 59-68. Une présentation similaire est également accessible, avec quelques exemples expliqués de modification de la traduction, sur le site Internet de l'Alliance biblique française www.la-bible.net.

(2) Nous employons ce mot en son sens restreint, pour désigner le courant du protestantisme qui s'inscrit dans la succession des positions soutenues depuis le XIX^e siècle par «l'orthodoxie protestante» face au «protestantisme libéral». Le dénominateur commun théorique de cette mouvance fort diverse consiste dans une affirmation, plus ou moins nuancée, de l'inerrance ou infaillibilité du texte biblique dans ses originaux. Cette doctrine laisse d'ordinaire une place assez large, dans les travaux bibliques, à la critique textuelle classique, mais elle entre plus souvent en conflit avec la critique historique et littéraire des textes (pour autant que les deux puissent être considérées comme relativement indépendantes).

qui a remis en cause le primat de l'exégèse historico-critique au profit de diverses approches jusque-là marginales (critique canonique, analyse structurale, sémiotique, narratologie) et susceptibles de surmonter ou de contourner, jusqu'à un certain point, les clivages traditionnels.

L'entreprise, commencée en 1988 sur la Bible Segond révisée dite «Bible à la colombe» (BC, 1978), a débouché sur une nouvelle révision de la traduction.

D'emblée la réalisation du projet a été confiée à un **comité** de biblistes représentatif de l'ensemble du protestantisme (baptiste, adventiste, pentecôtiste, luthéro-réformées). Encore fallait-il vérifier, à l'issue des travaux dudit comité, si le produit répondait effectivement à la demande d'un public cible si divers.

Une large consultation

C'est à cette fin qu'a été décidé le tirage limité d'un **cahier-échantillon** d'une centaine de pages (1) à l'intention de plus d'une centaine de lecteurs représentatifs des diverses Eglises protestantes francophones. Ce cahier a été envoyé aux intéressés en décembre 1998, accompagné d'un questionnaire de six pages (2)

Autant dire tout de suite que cette enquête était nettement plus **qualitative** que **quantitative**.

Le seul **classement** tenté sur les réponses a été **confessionnel** et fondé sur le critère du **pluralisme** théologique : On a distingué une **catégorie A**, correspondant à des Eglises présentant une relative unité théologique (3), et une **catégorie B**, correspondant à des Eglises s'affichant comme pluralistes (4). Cette distinction ne correspond pas exactement à la frontière entre «évangéliques» et «critiques»: il y a des «évangéliques» dans les Eglises pluralistes, et une approche critique semble trouver un certain écho dans des milieux traditionnellement «monothéologiques».

Il a été demandé aux lecteurs d'indiquer par une note de 1 à 5 leur **appréciation** du cahier qui leur avait été soumis. Ce qui a donné les moyennes suivantes :

(1) Introduction générale à la Bible et aux Evangiles ; introduction, traduction révisée, notes, encadrés, cartes et illustrations sur : Genèse 1–12 ; Jonas ; Marc ; Galates ; 1 Jean ; index alphabétique de «Aaron» à « changement ».

(2) Ce questionnaire portant sur les différents aspects de l'ouvrage a été établi par le comité de rédaction, après consultation des responsables des sociétés bibliques à composante francophone et d'une sociologue spécialisée dans l'étude du protestantisme européen.

(3) Pentecôtistes (32), apostoliques (2), baptistes (8), évangéliques libres (2), évangéliques indépendants (7), frères (9), mennonites (3), réformés indépendants (3), adventistes (7). Total 73.

(4) Réformés (24), luthériens (1), Eglises luthéro-réformées unies (3). Dans cette catégorie ont également été rangés les 5 catholiques consultés. Total 33.

	moyenne globale	moyenne A	moyenne B
appréciation générale (1)	3,71	3,65	3,87
présentation			
appréciation initiale	4,01	3,98	4,07
appréciation finale (2)	3,90	3,91	3,89
traduction	3,93	3,89	4,04
introductions	4,08	4,07	4,11
notes	3,93	3,93	3,92
textes extra-canoniques (3)	3,70	3,44	4,28
encadrés	4,29	4,29	4,29
cartes	4,40	4,44	4,33
illustrations (4)	3,67	3,60	3,81
index	4,18	4,18	4,18

L'équilibre qu'on observe, dans la plupart des rubriques, entre les colonnes A et B répondait au souci qui avait présidé constamment aux travaux du comité de rédaction : produire un ouvrage à la fois acceptable et intéressant pour toutes les composantes du protestantisme francophone. Cet objectif a évidemment été atteint au prix de mécontentements divers, qui sont aussi apparus à la consultation.

Des remarques prises en compte

De fait, la grande richesse de cette enquête a consisté dans l'abondante moisson de remarques, approbatrices ou critiques, exprimées librement par les lecteurs - plusieurs débordant même largement le cadre du questionnaire.

(1) Pour l'appréciation générale le 3 correspondait à une réponse «plutôt intéressé», le 4 à un «très intéressé»; pour toutes les **autres rubriques**, le 3 était libellé «moyen» et le 4 «bon»: cet élément est à prendre en considération dans l'interprétation du décalage entre l'appréciation globale et les appréciations particulières (autrement dit, un 3,7 à la première rubrique vaut peut-être plus qu'un 4 dans les rubriques suivantes).

(2) Il a été demandé aux lecteurs d'évaluer leur impression à divers points de leur expérience: première impression, en feuilletant l'ouvrage; après une première lecture suivie; après l'étude détaillée d'un texte; après plusieurs types d'utilisation. Les chiffres ci-dessus retiennent le début et la fin du parcours.

(3) Il s'agit de citations *in extenso*, assez nombreuses, de textes extérieurs au canon protestant et présentant des analogies d'ordre littéraire avec les textes bibliques annotés: textes du Proche-Orient ancien, deutérocanoniques et autres livres des manuscrits de la *Septante*, textes «intertestamentaires» (Qumrân, apocalyptique, etc.), apocryphes chrétiens (notamment l'Evangile selon Thomas).

(4) Reproductions d'iconographie ancienne sobrement stylisées par Annie Vallotton.

A l'issue de la consultation, l'ensemble des remarques, triées par sujet et par orientation, a été examiné par le comité de rédaction, qui a pris de nombreuses décisions de nature à répondre favorablement à certaines demandes, récurrentes ou non, tout en veillant à ne pas compromettre l'équilibre de l'ensemble.

Quelques exemples, parmi beaucoup d'autres :

- 1) **Traduction** : En Gen 3.15, le Comité avait risqué le pluriel **descendants** pour traduire le collectif *zéra`* ; il a décidé de revenir au collectif **descendance**. Dans le NT, le terme *exousia* (Marc 1.22, etc.) avait été régulièrement traduit par **pouvoir**. On est revenu à **autorité** dans les synoptiques.
- 2) **Introductions** : La fin de l'introduction générale suggérait des pistes d'appropriation au-delà de la réception religieuse traditionnelle ; critiqué, pour des raisons différentes, par des lecteurs des deux catégories, le passage incriminé a été abandonné. Dans une rédaction volontairement ambiguë, l'introduction à Jonas tentait de placer le lecteur dans une juste perspective à l'égard des «miracles» du récit; plusieurs lecteurs ont été choqués en y décelant une invitation au doute comme préalable à la compréhension du texte, tandis que d'autres (y compris dans la catégorie A) regrettaient que le livret ne soit pas présenté plus franchement comme un conte. Une nouvelle rédaction a substitué au concept de doute celui d'étonnement, qui convient mieux aux diverses lectures du texte.
- 3) **Notes**: En Gen 7.2, une remarque relative aux diverses «recensions» perceptibles dans le récit du déluge a été supprimée.
- 4) **Annexes** : Le Comité a décidé de supprimer un encadré (de rédaction pourtant prudente) sur le texte controversé intitulé *Evangile secret de Marc* (1)

Points de tension résiduels

Ont ensuite été soumis aux éditeurs (instances francophones de l'ABU), en vue d'un arbitrage, les points de tension résiduels estimés significatifs (2) En voici la liste complète (3) :

- (1) **Traduction** : C'est la rubrique qui a suscité le plus de réactions, ce qui est bien naturel dans la mesure où il s'agissait du remaniement d'un texte largement connu et mémorisé, au moins sous deux formes différentes (révision de 1910 et BC). On notera que les modifications contestées relevaient aussi bien de ce qu'il

(2) Cf. *Ecrits apocryphes chrétiens* (Gallimard, 1997), p. 57-69.

(3) Le seuil de mécontentement a été fixé à 5 % (excédent des appréciations négatives sur les appréciations positives concernant un point donné).

(4) A l'exception des remarques formelles (page de titre, typographie) qui ont appelé de nouvelles adaptations techniques.

est convenu d'appeler «équivalence fonctionnelle» (e, f) que de ce qui est qualifié, par contraste, de «correspondance formelle» (a, b, c, d) (1).

a) En Gen 2.9 etc. Le comité de rédaction avait opté pour la formule **connaissance du bon et du mauvais** (plutôt que «du bien et du mal»). Les interprétations morales ou métaphysiques favorisées par l'expression «connaissance du bien et du mal» ne sont pas les seules possibles pour l'expression hébraïque correspondante, dont le sens global reste objet de débat et qui est composée de termes très généraux. Ce choix a été explicitement approuvé par 3 % des lecteurs (tous de la catégorie B, soit 13 % de celle-ci) et désapprouvé par 13 % d'entre eux (tous de la catégorie A, soit 19 % de celle-ci). Le Comité a souhaité s'y tenir. Les éditeurs ont proposé la formule **connaissance de ce qui est bon ou mauvais**, qui a été retenue.

b) En Gen 1.2 ; 6.3 etc. Le terme *rouah*, habituellement rendu par « Esprit », a été traduit par **souffle**. Ce mot, en effet, désigne aussi bien les phénomènes connus que sont le souffle de l'homme ou de l'animal, ou encore le vent (cf. Gn 8.1 ; Ezék 37.8ss), que quelque chose (et *a fortiori* quelqu'un) de proprement divin (ce qui sera connu comme le Saint-Esprit en théologie chrétienne, et vers quoi oriente décisivement la traduction Esprit, avec majuscule). Cette option a été explicitement critiquée par 7 % des lecteurs, tous de la catégorie A (10 % de cette catégorie). Ici les éditeurs ont soutenu le Comité dans son choix, qui a été adopté sans modification.

c) La décision de calquer le **présent narratif** dans les récits du NT, au moins là où il représentait une originalité stylistique, a été particulièrement sensible dans l'évangile de Marc. Cette innovation, explicitement approuvée par 2 % des lecteurs (A = 3 %), a été plus souvent critiquée (8 % de l'ensemble ; A = 8 % ; B = 10 %). Les éditeurs ont appuyé le maintien de ce choix, à condition qu'un avertissement plus développé figure en note à la première occurrence.

d) Dans les textes johanniques (p. ex. 1 Jean 1.6 ; 2.29 ; 3.4,8ss) le Comité avait opté pour un calque du verbe *poiein*, **faire (la vérité, la justice, le péché)** (au lieu du traditionnel «pratiquer»). Il estimait que cela permettait de serrer de plus près l'expression de la pensée johannique en rapprochant par exemple «pratiquer la vérité» (1.6) et «faire la volonté de Dieu» (2.17). Les formules insolites qui en résultent ont été explicitement désapprouvées par 6 % des lecteurs (A = 8 % ; B = 3 %). Le Comité a proposé « agir selon » (formule employée pour des

(1) A ceux qui verraient là un curieux mélange des genres, il faut rappeler que le concept d'équivalence fonctionnelle ne désigne pas d'abord une méthode particulière de traduction, mais un principe qui vaut pour toute traduction, même s'il est rare que deux traducteurs tombent tout à fait d'accord sur les conséquences pratiques à en tirer dans un cas précis ; la linguistique du XX^e siècle n'a fait là que formaliser une règle qui était manifestement connue des traducteurs depuis la plus haute antiquité, à savoir qu'en cas de conflit entre la forme et le sens il faut sacrifier la forme pour sauvegarder le sens. Le Comité de rédaction de la NBS n'a accepté de se départir de la forme du texte que dans les cas où l'imitation de celle-ci, fût-elle traditionnelle, représentait un risque sérieux de faux sens ou de contre-sens.

tournures de l'AT comparables, quoique plus naturelles en hébreu qu'en grec) comme deuxième choix pour une traduction cohérente. Les éditeurs ont préféré l'option initiale, accompagnée d'un avertissement plus explicite en note à la première occurrence.

e) Les diverses formules hébraïques et grecques habituellement rendues par «dureté de cœur», «endurcir son cœur », «avoir le cœur endurci», ont été traduites par plusieurs tournures, selon les cas : «être obtus», «s'entêter/entêtement», «s'obstiner/obstination», avec une traduction «littérale» en note et un renvoi à l'article «cœur» de l'index. Le Comité a estimé en effet que la limite qu'il s'était fixée pour le maintien d'une correspondance formelle était ici franchie en raison de l'emploi spécifique des termes qui désignent le cœur dans les langues bibliques (en un mot, le «cœur» ne s'oppose pas à la raison mais l'inclut). Dans la consultation, cette modification a été remarquée dans l'Évangile de Marc, où le lecteur rencontrait les expressions **être obtus** (Marc 3.5 ; 6.52) et **obstination** (Marc 10.5). La première de ces formules, explicitement approuvée par 4 % des lecteurs (A = 5 %), a été critiquée par 13 % d'entre eux (A = 10 % ; B = 21 %). Les éditeurs ont cependant appuyé le maintien de ce choix.

f) En Marc 1.4 etc. *metanoein* et *metanoia* avaient été traduits par **changer** ou **changement** (au lieu des traditionnels «se repentir, repentance»). Il a semblé en effet que «repentir» comme «repentance », dans leur usage actuel, étaient trop négatifs par rapport aux termes grecs à traduire, et que tous les adverbes ou compléments ajoutés au simple «changer» pour le renforcer ou le préciser aboutissaient, en contexte, à un affaiblissement ou à une restriction abusive du sens. Ce choix a été explicitement approuvé par 5 % des lecteurs (A = 4 % ; B = 6 %), mais désapprouvé par 30 % d'entre eux (A = 39 % ; B = 9 % (1)). Le Comité ne parvenant pas à se mettre d'accord sur un second choix, les éditeurs ont tranché en faveur d'un complément adverbial ou adjectival: **changer radicalement** / **changement radical** (initialement proposé par un lecteur pentecôtiste), qui a finalement été retenu.

2) Introductions : Une critique de fond récurrente (9 % de l'ensemble ; A = 5 % ; B = 18 %) portait sur le caractère sommaire des exposés sur les théories concernant la datation, les processus de rédaction et le cadre historique des textes.

D'un commun accord, le Comité et les éditeurs ont estimé ne pas pouvoir revenir sur ce choix; une relative discrétion sur un certain nombre de sujets

(1) Un tiers des lecteurs de la catégorie B qui ont critiqué ce choix ont exprimé une préférence pour «se convertir, conversion» (cf. TOB). Plusieurs lecteurs de la catégorie A ont exprimé le désir que les mots «changer», «changement» soient définis par un complément («changer/changement d'attitude», «de comportement», «de conduite», «de vie», «de direction »), par un adverbe ou un adjectif (ou une locution adverbiale ou adjectivale : p. ex. «changer radicalement»; «pour de bon»). Deux d'entre eux ont préféré «repentir» à «repentance », et un a proposé «retour» (qui correspond à l'usage du mot hébreu *teshouva* dans le judaïsme post-biblique, plus qu'à celui du grec *metanoia* dans le NT).

sensibles apparaissait en effet comme la condition nécessaire d'une rédaction commune positive, qui mette en perspective les textes de façon également profitable aux divers types de lecteurs : les bonnes notes attribuées aux introductions par les deux catégories de lecteurs donnent à penser que cet objectif a été atteint; il est probable qu'il ne l'aurait pas été aussi heureusement par une laborieuse juxtaposition des théories concurrentes sur l'origine des textes.

3) Notes : D'une façon générale, les lecteurs auraient été demandeurs de notes encore plus fournies, si la chose avait été possible (le volume était déjà considérable). En revanche les textes non canoniques cités *in extenso* dans les notes (voir p. 16, note 3) ont suscité des réactions plus ou moins négatives chez environ 31 % des lecteurs (A = 42 % ; B = 6 %). Tout en concédant de nombreux aménagements ponctuels, les éditeurs comme le Comité n'ont pas cru devoir remettre en cause l'équilibre global des notes, équilibre démontré par l'enquête et obtenu grâce à cette particularité autant que malgré elle.

4) Illustrations : Les reproductions d'icongraphie ancienne (voir note 4, p. 16) ont attiré des éloges explicites de 2 % des lecteurs (A = 1 % ; B = 6 %), mais une désapprobation de 9 % d'entre eux (A = 8 % ; B = 12 %).

Le Comité, hésitant sur ce point, a été rassuré par les éditeurs, convaincus que ces illustrations contribueront à rendre l'ouvrage plus attrayant. Il a cependant été convenu 1) de veiller à la sobriété des reproductions et 2) de développer les légendes, en indiquant dans chaque cas la provenance de l'image et les motifs de son insertion à tel point du texte.

Quelques réflexions en guise de conclusion

Il est d'usage de railler le caractère démagogique des enquêtes d'opinion. Celle-ci n'échappera pas à la critique. N'empêche que l'expérience, toute imparfaite qu'elle fût, a eu le mérite d'être tentée et qu'elle a influé de façon non négligeable sur le contenu de l'ouvrage.

La vraie démagogie, en l'espèce, consisterait à laisser entendre au lecteur interrogé qu'il est à même de fabriquer sa propre bible. La Bible se verrait ainsi reléguée au rang de la littérature de gare que le lecteur, régulièrement sondé, façonne dans une large mesure. Tout au plus les enquêtes peuvent-elles contribuer à mieux définir une «fenêtre de communication possible» hors de laquelle nul message ne saurait atteindre un public donné. Quant au contenu proprement dit (dont la forme n'est peut-être pas aussi dissociable du fond qu'on a pu le croire), aucun sondage ne saurait éviter aux auteurs – et aux éditeurs – de prendre leurs responsabilités : devant leurs lecteurs ou leurs clients, sans doute ; devant Dieu, peut-être ; mais plus immédiatement devant un texte qui résiste à tous les efforts de domestication.

Qu'on croie la connaître ou qu'on la découvre, la Bible ne saurait devenir aujourd'hui Parole d'un Autre sans rester ce qu'elle est depuis qu'elle s'appelle Bible: paroles d'autres, d'ailleurs et d'autrefois. Si c'est bien une telle Parole qu'il s'agit de servir, cela n'ira jamais sans quelques grincements de dents... ■

Deux fois ou davantage?

Note de traduction

Le problème

Au chapitre 4 de l'épître aux Philippiens, à partir du v. 10, Paul remercie les destinataires de sa lettre pour la générosité dont ils ont fait preuve à son égard. Il leur est d'autant plus reconnaissant que, précise-t-il, l'Eglise de Philippiques a été la seule qui lui soit venue en aide (v. 15). Au v. 16, faisant allusion aux dons qui lui sont parvenus à Thessalonique, il affirme qu'ils lui ont été envoyés «plus d'une fois» (Bible en français courant [BFC]). Or, l'expression grecque traduite par «plus d'une fois» est littéralement «et une fois et deux fois» (*kai hapax kai dis*). La question qui se pose alors est la suivante: Qu'est-ce que l'apôtre a voulu dire exactement par là? L'opinion des commentateurs et des traducteurs varie à ce sujet. C'est ainsi que pour certains l'expression signifie que les Philippiens ont envoyé de l'aide à Paul «par deux fois» (Osty, Bible de Jérusalem [BJ], Semeur) ou «à deux reprises» (Segond révisée); on est allé même jusqu'à penser que Paul se serait repris au sens de «une fois, non, je veux dire plutôt deux fois ». Pour d'autres, au contraire, l'expression a une valeur plus générale, sans indication précise du nombre de fois, comme dans la BFC (voir ci-dessus), la TOB («à plus d'une reprise») ou encore Parole de Vie («plusieurs fois»). Face à cette divergence d'interprétation, cherchons à y voir plus clair.

Recherche d'une solution

Tout d'abord, il convient de signaler que la même expression apparaît en 1 Thess 2.18, où la TOB la rend par «à plusieurs reprises» («nous avons voulu nous rendre chez vous — moi-même, Paul, à *plusieurs reprises...* »). Mais la même version comporte une note à cet endroit, ainsi rédigée : «Litt. *et une fois et deux fois*. L'expression pourrait aussi signifier *par deux fois*.» A considérer cette note, on en déduit que les traducteurs de l'épître n'ont pas voulu adopter un point de vue nettement tranché et que, pour eux, la question reste donc ouverte. Cependant, autre est la position de Ch. Masson dans son commentaire des épîtres aux Thessaloniens ; il écrit en effet à propos du même verset : «(Paul) a multiplié les tentatives pour se rendre chez eux (les Thessaloniens)... il insiste : *oui, moi Paul, à plusieurs reprises*. » De plus, Masson précise en note : «*kai hapax kai dis* = non pas : *une fois et deux fois*, mais à *plusieurs reprises*. » Ainsi, son avis ne laisse apparaître aucune hésitation (1).

(1) Masson, Ch. 1957. *Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniens*, p. 36 et note 6. Neuchâtel et Paris : Delachaux et Niestlé.

Dans la même note, Masson se réfère à deux textes de l'ancienne version grecque de l'AT, dite des Septante (LXX), à savoir Deut 9.13 et 1 Mac 3.30. Il vaut la peine d'examiner ces deux versets. En Deut 9.13, le Seigneur s'adresse à Moïse en lui rappelant qu'il lui a déclaré (littéralement) «*une fois et deux fois* j'ai vu ce peuple, et voici, c'est un peuple à la nuque raide». Or, en tenant compte du contexte général de l'AT, il serait invraisemblable de supposer que le Seigneur n'a fait cette constatation que «deux fois» ou «à deux reprises», ou encore qu'il aurait voulu dire «une fois, non, plutôt deux fois» ! Il va de soi, par conséquent, que l'expression doit signifier ici «à plusieurs reprises». — Dans le second texte, 1 Mac 3.30, il est question du roi Antiochus IV, adversaire d'Israël au II^e siècle av. J.-C.; il y est dit (littéralement) «qu'il (le roi) craignait de ne plus avoir comme *une fois et deux fois* (de quoi faire) des dépenses et des dons, qu'il faisait auparavant... ». Peut-on imaginer que les caisses du roi Antiochus étaient vides parce qu'il avait fait des largesses à deux reprises seulement? Ce serait évidemment absurde. C'est pourquoi, on ne peut que se rallier à la façon dont plusieurs versions traduisent l'expression dans ce verset, par exemple «plus d'une fois» (BJ), «à plusieurs reprises» (Osty), ou même «Antiochus avait l'habitude de donner et de dépenser largement...» (BFC). Cette interprétation est d'ailleurs confirmée par Stählin qui, dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, propose la traduction *wiederholt* («à plusieurs reprises») à propos de ces deux mêmes textes de la version des LXX (1).

D'autres exemples encore peuvent être cités. Ainsi, en 1 Sam 17.39, le texte grec dit que David s'efforça «une fois et deux fois» (*hapax kai dis*) de marcher avec la lourde armure de Saül, et cela signifie manifestement qu'il a fait plusieurs vaines tentatives dans ce sens. De même, en Néhémie 13.20, on lit que des marchands se sont installés sous les murs de Jérusalem «une fois et deux fois» (même expression en grec) pour y exercer leur commerce, et il n'est pas douteux qu'ils l'ont fait en réalité «à plusieurs reprises». Dans la Bible hébraïque, on rencontre une tournure équivalente dans ce verset (litt. «une fois et deux fois»), avec le même sens. Mentionnons encore une expression similaire en 2 Rois 6.10, dans un passage où l'on voit le prophète Elisée indiquer au roi d'Israël les divers endroits où les troupes du roi de Syrie se déplacent. A ce propos, le texte hébreu déclare qu'Elisée fit cela «non pas une fois, et pas deux fois», ce que la LXX rend littéralement par «non pas une fois, ni deux fois» (*ou mian oude duo*). Dans le contexte, il est clair que de tels avertissements ont été formulés «à plusieurs reprises» (cf. «cela arriva plus d'une fois», TOB).

Mais revenons-en au Nouveau Testament. Dans son dictionnaire grec du NT, Bauer opte également pour l'équivalence *wiederholt* («à plusieurs reprises») en ce qui concerne l'occurrence de l'expression dans les deux passages des épîtres cités plus haut (Phil 4.16 et 1 Thess 2.18) (2). De son côté, J.F. Collange, auteur d'un commentaire sur l'épître aux Philippiens, indique à propos de 4.16 que

(1) Stählin, G. 1953. *hapax*, in : *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. I, p. 380. Stuttgart: Kohlhammer.

(2) Bauer, W. 1958⁵. *Wörterbuch zum Neuen Testament*, col. 160. Berlin : Töpelmann.

«L'expression *kai hapax kai dis* peut... être comprise dans un sens restreint ("une, ou même deux fois") », opinion qui est celle de «Bonnard, Friedrich, Lohmeyer, Vincent», ou «dans un sens large ("plus d'une fois")» comme l'estiment Gnilka, Lightfoot, Michaelis. Collange se prononce pour cette interprétation en ajoutant «L. Morris (in *NT [Novum Testamentum]*, 1, 1956, p. 205-208) a montré que tel était bien le sens à donner à ces mots, et son analyse recoupe en plusieurs points celle de B. Rigaux à propos du seul autre usage que le Nouveau Testament en fait (1 Th 2.18 ; B. Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniens*, 1956, *ad locum*) »(1)

Conclusion

Au terme de cette rapide enquête, et au vu des divers contextes en cause, tout nous amène à croire qu'il y a là une expression idiomatique, c'est-à-dire passée dans l'usage, signifiant au sens large «plus d'une fois», «à plus d'une reprise». C'est d'ailleurs le point de vue auquel se rallie le *Manuel du traducteur pour la lettre aux Philippiens*, dans le commentaire de 4.16, en ces termes : «*et une fois et deux fois...* il s'agit en fait d'une tournure idiomatique qui se trouve déjà dans l'ancienne version grecque de l'AT; elle signifie "plus d'une fois" ou "plusieurs fois", "à plus d'une reprise", sans indication précise du nombre de fois » (2) Cette conclusion est confirmée par le *Greek-English Lexicon* de Louw et Nida, qui présente la définition suivante: «*hapax kai dis* (expression idiomatique, littéralement "une fois et deux fois"), un nombre restreint, indéfini, mais (suggérant) plus d'une fois – "plus d'une fois, plusieurs fois".» La traduction qui en est donnée pour Phil 4.16 est précisément «plusieurs fois » (3).

A titre de comparaison, citons deux exemples de tournures semblables en français et en anglais. En français, si je dis de quelqu'un que je l'ai vu «une ou deux fois», je ne laisse pas entendre par là que je ne l'ai vu que deux fois au maximum, mais que je l'ai vu à plusieurs reprises, sans vouloir préciser le nombre exact de fois. – En ce qui concerne l'anglais, Gordon D. Fee écrit à propos de Phil 4.16 que *hapax kai dis* «équivalut à l'expression idiomatique *once and again* ("de temps en temps"), ou *more than once* ("plus d'une fois ") » (4).

Pour terminer, il est permis de supposer que les traducteurs trouveront dans d'autres langues des expressions idiomatiques correspondant à celles du grec, du français et de l'anglais, impliquant la référence à quelques occasions en nombre plus ou moins restreint et en tout cas non défini. ■

(1) Collange, J.F. 1973. *L'épître de saint Paul aux Philippiens*, p. 132. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé.

(2) Loh, I-J., Nida, E. et Margot, J.C. *Manuel du traducteur pour la lettre aux Philippiens*, adaptation française (date de parution non encore déterminée). Alliance biblique universelle. — Cf. C. Spicq, 1991, «*hapax kai dis*, une première et une seconde fois, que l'on peut traduire «A diverses reprises »», in : *Lexique théologique du Nouveau Testament*, p. 151. Paris / Fribourg : Cerf / Ed. Universitaires.

(3) Louw, J. et Nida, E. 1988. *Greek-English Lexicon*, Vol. 1, p. 609. United Bible Societies.

(4) Fee, G.D., 1995. *Paul's Letter to the Philippians*, p. 445, n. 28. Grand Rapids : Eerdmans.

John Maire

Le Pupitre du Traducteur : un CD-ROM pour les traducteurs de la Bible

John Maire est membre de l'Association Wycliffe pour la Traduction de la Bible Suisse. Ancien directeur de la branche Côte d'Ivoire-Mali de la SIL, il est actuellement responsable du Département francophone européen pour les ressources et la communication.

Introduction

Depuis quelques années déjà, les traducteurs de la Bible qui pratiquent couramment l'anglais ont à leur disposition un CD-ROM produit par la SIL en collaboration avec l'Alliance biblique universelle. Sous le nom de *Translator's Workplace (TW)*, cette bibliothèque informatisée est très utilisée, c'est pourquoi la réalisation d'un produit équivalent en français a été envisagée. Son nom: **Le Pupitre du Traducteur (LPDT)**. L'équipe de développement s'est fixé pour but de réaliser un disque dont l'usage reste simple et pratique, aussi bien pour les utilisateurs que pour les réalisateurs. Une version 1.0a est **disponible pour tous les traducteurs de la Bible depuis le mois de mars 2001**.

Un logiciel facile à maîtriser

Nous avons retenu le logiciel *Bible Reader* comme moteur de recherche pour **Le Pupitre du Traducteur** version 1. Il a été conçu et élaboré par un informaticien français de haut niveau, motivé par un intérêt pour la Bible et désireux de mettre ses aptitudes techniques à la disposition du public chrétien (1). Parmi les avantages de ce logiciel il faut mentionner :

- Prend **peu de place** sur le disque dur (un peu plus de 600Ko).
- Fonctionne aussi bien sur les ordinateurs Mac que sur les machines PC.
- Programme qui se veut **ergonomique**, c'est-à-dire qu'une attention particulière lui a été portée pour qu'il soit d'un usage pratique et aisé, tant pour les menus que pour les différents raccourcis offerts.
- Un des aspects séduisants du programme est sa **rapidité d'opération**.
- Accès direct aux **dictionnaires bibliques à partir du texte biblique** (en cliquant sur le mot).
- Le programme peut être utilisé à partir du lecteur **CD-ROM** ou à **partir du disque dur** de l'ordinateur (plus rapide sur le disque dur, mais prend de la place pour les divers ouvrages inclus).
- Usage du **format HTML** couramment utilisé sur l'Internet. Le formatage des ouvrages à inclure sur le disque est partiellement automatisé et relativement facile à effectuer.

(1) De plus amples informations sur le logiciel *Bible Reader* sont disponibles sur le site <http://lsoufflet.free.fr>

L'inclusion de tableaux n'est pas encore prise en charge par le logiciel. Pour l'instant, dans la version 1 de LPDT, les *Cahiers de Traduction biblique*, l'édition spéciale du *Sycomore*, et quelques autres ouvrages sont inclus en format *Acrobat Reader*. Le programme nécessaire pour les lire est fourni sur le disque.

Contenu

Bibles

– *Bible en français courant*; *Bible à la Colombe*; *Bible du Semeur* ; *Parole de Vie* (Bible en français fondamental) ; *Traduction Oecuménique de la Bible* ; *Biblia Hebraica Stuttgartensia* ; *The Greek New Testament* ; *Septuaginta*. Devrait être incluse bientôt : *La Bible de Jérusalem*. Des traductions en diverses langues peuvent être incluses sur demande, le *NT en langue djimini* de Côte d'Ivoire est inclus comme exemple.

Commentaires

– *Commentaire du Nouveau Testament* (Bonnet et Schroeder 1895) ; *Notes de la Bible en français courant* ; *Notes essentielles de la TOB* ; *Références parallèles de la Bible Segond*. En chantier: *Notes pour le traducteur*, série SIL (version préliminaire de Tite disponible sur la version actuelle) ; *Manuel du traducteur pour l'Evangile de Luc de l'ABU* (sera probablement disponible dès juillet 2001).

Dictionnaires

– *Le Nouveau dictionnaire biblique*; *le Dictionnaire biblique pour tous* ; *Les Maîtres mots de la Bible* (version partielle) ; *le Dictionnaire grec français* de Carrez et Morel (format *Acrobat Reader*).

Revue (format *Acrobat Reader*)

– *Cahiers de traduction biblique*, numéros 1 à 31; *Le Sycomore* édition spéciale des n° 1-5 pour LPDT et le TW.

Livres

– *Entrez dans l'Ancien Testament*; *Entrez dans le Nouveau Testament*; *Une Bible et tant de versions* ; *Comment interpréter la Bible* ; *Manuel de traduction biblique* ; *La Bible à grands traits* ; *Vie et coutumes aux pays bibliques*.

Articles pour les traducteurs –

1. Avant de commencer la traduction – 2. Quelques faits d'arrière-plan concernant la révision – 3. Description du travail d'un réviseur – 4. La vérification finale d'un NT – 5. Etapes préparatoires avant la publication des Ecritures – 6. Directives concernant les problèmes textuels dans le NT – 7. Déclaration du Forum des associations bibliques – 8. Rôle et fonction d'un conseiller en traduction de la SIL en Afrique – 9. Tableau de progrès de la traduction – 10. Comprendre le monde du surnaturel – 11. Comment préparer un glossaire pour le NT – 12. Les étapes d'un projet de traduction biblique- 13. Des moyens de tester une traduction - 14. Bibliographie des ouvrages de référence en français.

Quelques autres titres prévu pour des mises à jour et versions ultérieures :

- Les accords avec la Société biblique française prévoient une série de documents qui ne sont pas encore inclus. La numérisation du **Manuel du traducteur pour l'Evangile de**

Marc est en chantier. Le travail sur le **Manuel du traducteur pour le livre de Ruth** devrait démarrer bientôt.

- Des démarches sont en cours en vue d'obtenir les droits pour inclure des **commentaires** de bon niveau qui n'ont pas été écrits spécifiquement pour les traducteurs de la Bible.

Un travail d'adaptation a débuté sur la série *Les notes du traducteur* (*Translation Notes*, SIL, en cours d'élaboration), mais l'équipe de traducteurs et de réviseurs n'est pas suffisamment étoffée. Nous espérons toutefois pouvoir commencer à inclure les commentaires qui sont disponibles en anglais sans tarder.

Comment obtenir le CD-ROM LPDT

Les restrictions attachées aux droits d'auteur limitent la distribution du disque aux personnes engagées dans la traduction de la Bible. C'est pourquoi nous demandons qu'à la commande, chaque utilisateur remplisse un formulaire et **s'engage à ne pas mettre le disque à la disposition d'autres utilisateurs**. Nous recommandons que les personnes qui ne sont pas engagées dans la traduction de la Bible et qui sont intéressées par le programme s'adressent soit aux Editions ABA (1), qui produisent le CD-ROM *Biblia Universalis* utilisant le même moteur que LPDT, soit aux Editions CLÉ, (2) producteurs du CD-ROM *La Bible Online* qui utilise un moteur un peu différent.

Le CD-ROM du *Pupitre du Traducteur* peut être commandé à l'adresse suivante : AWTB, Pupitre du Traducteur, Rue de la Poste 16, CH-2504 Bienne, Suisse; e-mail: pupitredt@sil.org

La version 1.0a est vendue au prix de 25 CHF, 100 FRF, 15 USD, prix minimal couvrant les frais de production et d'envoi. ■

(1) Association biblique d'Alsace: e-mail: ass.aba@tiscali.fr tél : + 33 (0)3 89 26 83 04

(2) Editions Clé, Château de Saint-Albain, F-71260 Saint-Albain — tél.: +33 (0)3 85 27 90 90, télécopie : +33 (0)3 85 33 10 05,

La place de la Septante dans la Bible

Adrian Schenker est dominicain et prêtre. Il enseigne l'Ancien Testament à la Faculté de théologie de Fribourg (Suisse). Spécialiste en critique textuelle et histoire du texte, il préside la commission scientifique qui prépare la nouvelle édition de la BHQ (Biblia Hebrica Quinta).

1. L'histoire du texte de l'Ancien Testament

Aujourd'hui nous sommes davantage conscients que le texte de la Bible a une histoire. On peut y distinguer quatre grandes phases. La première est celle des origines. C'est la période de la composition des livres bibliques par leurs auteurs inspirés. Elle varie selon les livres bibliques qui s'échelonnent dans le temps, et la chronologie de la composition des écrits bibliques fait l'objet des recherches exégétiques. La deuxième phase correspond à l'époque de la canonisation, c'est-à-dire de la formation de l'Écriture Sainte. Par «Écriture Sainte» il faut entendre un livre ou un ensemble de livres que les communautés juives entre le V^e et le I^{er} siècle avant J.-C., celle de Jérusalem, celle des Samaritains, celle d'Égypte et de Babylone, reconnaissaient comme un recueil d'écrits contenant la parole authentique du Seigneur.

Il faut donc distinguer entre la composition des écrits bibliques par leurs auteurs et leur reconnaissance comme parole de Dieu par la communauté croyante. Cette reconnaissance s'exprime dans une sorte – s'il est permis de se servir de cette expression commerciale – de «label de qualité » authentifiant le livre pour la communauté comme la source où elle est assurée de trouver l'expression de sa foi. Cette période de la constitution de l'Ancien Testament, que l'on appelle canonisation, se déroula pour l'essentiel dans les cinq siècles précédant l'ère chrétienne, quoique ses débuts remontassent plus haut dans le temps, et sa conclusion se situât plus tard que le I^{er} siècle avant J.-C.

La troisième phase embrasse la période qui s'étend du I^{er} siècle après J.-C. aux VIII^e et IX^e siècles. C'est l'époque du texte biblique hébreu *consonantique*. On entend par là le texte écrit par ses seules consonnes. Ce texte était alors fixé définitivement. Il reposait sur un codex hébreu modèle, peut-être provenant du temple de Jérusalem et servant d'archétype que les scribes s'appliquaient à reproduire avec une exactitude parfaite. Le texte consonantique manquait de voyelles et de signes de ponctuation écrits, mais les copistes et les lecteurs savaient bien sûr par tradition orale comment il fallait prononcer et diviser le texte.

C'est pourquoi, dans la quatrième phase de l'histoire du texte de l'AT, des érudits, qu'on appelle *massorètes* (ce qui signifie: spécialistes de la transmission du texte biblique correct) créèrent un système de voyelles et de signes de ponctuation ainsi qu'une liste de tous les passages où l'on doit passer à la ligne. Ce système avait pour but d'asseoir la tradition orale de lecture sur une base écrite solide. On appelle cette phase de l'histoire textuelle celle du «texte massorétique ».

2. La deuxième phase de l'histoire du texte biblique

A la même époque où la communauté croyante juive était engagée dans la formation d'une Ecriture Sainte, on eut l'idée à Alexandrie en Egypte de traduire les cinq livres de Moïse en grec. Il se peut que cette traduction soit devenue nécessaire parce que la communauté juive jouissait d'une relative autonomie juridique interne et que l'Etat désirait connaître la base légale de sa vie, c'est-à-dire ses lois consignées dans la Bible, ou tout simplement parce que les juifs d'Egypte parlant grec ne comprenaient plus suffisamment l'hébreu. Quoi qu'il en soit, cette traduction fut bientôt suivie de la traduction d'autres livres bibliques, des livres historiques, prophétiques et sapientiaux si bien que, du III^e au II^e siècle avant J.-C. l'AT devint progressivement accessible en grec dans son ensemble.

Cette traduction remarquable était en général de caractère assez littéral. Dans un certain nombre de livres elle s'écarte plus ou moins du texte hébreu de nos Bibles. La question se pose alors de savoir si ces écarts sont dus aux traducteurs qui se seraient donné la liberté de quitter le modèle qu'ils avaient à traduire, ou si le modèle hébreu qu'ils avaient sous les yeux différait du texte hébreu de nos Bibles hébraïques.

3. Les manuscrits bibliques de la mer Morte

Cette question apparaissait dans une nouvelle lumière après la découverte des manuscrits bibliques de la mer Morte depuis 1947. En effet, ces manuscrits de la Bible remontent quelquefois au II^e siècle avant J.-C., c'est-à-dire à l'époque même de la traduction grecque de la Septante. Or, certains de ces manuscrits bibliques hébreux correspondent à la forme textuelle de la Bible grecque tandis que d'autres sont identiques dans leur texte consonantique à la Bible hébraïque massorétique. La conclusion qui se dégage de ce constat est que probablement les traducteurs grecs avaient pour modèles des textes hébraïques semblables à ceux des grottes de la mer Morte qu'ils traduisaient de près. En d'autres mots, certains manuscrits bibliques trouvés à Qumrân et certains livres de la Bible dans la Septante ont une forme commune qui se démarque cependant de la forme textuelle présente dans la Bible hébraïque massorétique. Tel est le cas p. ex. dans les livres de Samuel, des Rois, de Jérémie et dans d'autres encore.

Il semble donc bien qu'à la bibliothèque de Qumrân, il existait quelquefois deux éditions plus ou moins différentes d'un même livre biblique, et que l'on ne s'en offensait pas puisqu'on les avait conservées toutes les deux. L'une de ces deux éditions correspond à notre Bible hébraïque alors que l'autre est proche de la Bible grecque.

D'où venaient ces deux éditions ? Pourquoi n'avait-on pas simplement une édition unique pour tous les livres de la Bible ?

4. Le Pentateuque samaritain et le papyrus Nash

Cette question ne se posait pas seulement après 1947, date de la découverte moderne des grottes à manuscrits dans les falaises du désert de Juda. Elle avait occupé les savants bien avant quoique sous une autre forme. Car on connaissait une autre édition des cinq livres de Moïse, du Pentateuque. C'était l'édition qu'en avaient faite les Samaritains à l'époque que nous avons appelée la deuxième phase de l'histoire du texte, entre le V^e et le I^{er} siècles avant J.-C. On avait bien conscience que les Samaritains avaient réédité leur Bible (les

Samaritains ne reconnaissent comme Ecriture Sainte que le Pentateuque) en la modernisant au plan de l'orthographe et en y introduisant des corrections dans le texte dans la ligne de leur confession. C'est pourquoi l'édition samaritaine des cinq livres de Moïse est une édition nouvelle qui, par le fait même, ne représente pas d'édition ancienne ou originale du Pentateuque.

Mais il n'est pas permis de conclure par voie de conséquence de ce constat qu'en revanche le texte massorétique serait cette édition plus originale que l'édition samaritaine aurait modifiée. Car il existe des signes indiquant que le texte biblique massorétique, c'est-à-dire notre texte du Pentateuque, est lui aussi une nouvelle édition modifiée d'un texte de départ plus ancien. Par exemple, en Deut 27.4 la mention du Mont Ebal pourrait bien résulter d'une correction textuelle de l'expression ancienne «Mont Garizim », conservée dans le Pentateuque samaritain et, indépendamment de lui, dans un témoin latin de la Septante. Sans pouvoir faire ici la démonstration, beaucoup d'indices concourent à la conclusion que les deux Pentateuques, celui des Samaritains et celui des Juifs (qui est le nôtre dans la Bible hébraïque massorétique) sont en réalité chacun une édition nouvelle, produite à partir d'une édition unique plus ancienne. La différence entre les deux Pentateuques, juif et samaritain, est l'ampleur des modifications apportées par leurs éditeurs, les Samaritains ayant davantage revu et corrigé que les Juifs.

Avant le début de l'ère chrétienne, à partir du IV^e siècle, les communautés croyantes en Judée et à Jérusalem, en Samarie et à Sichem, en Egypte et surtout à Alexandrie éditaient donc la Bible qu'elles considéraient comme Ecriture sainte ou canonique, c'est-à-dire comme source authentique de la parole de Dieu. Dans ces éditions, ils conservaient l'essentiel du texte transmis par leurs ancêtres, mais en même temps ils le revoyaient en le modernisant dans l'orthographe, en éliminant dans quelques passages des expressions prêtant à malentendu, en soulignant ou explicitant des contenus importants pour eux. Bref, ces éditeurs se croyaient autorisés à servir leurs lecteurs par des retouches apportées au texte qu'ils pensaient légitimes. Car ils n'entendaient aucunement *changer* le texte mais le rendre plus clair et plus net. Les altérations apportées se situaient dans la perspective du texte hérité qu'ils s'efforçaient de rendre le plus transparent possible pour les nouvelles générations de lecteurs qui allaient lire la Bible.

Il n'est pas exagéré de comparer ce travail éditorial au travail des traducteurs anciens et modernes de la Bible, car ceux-ci s'efforcent eux aussi de faciliter au maximum l'accès au sens des livres bibliques. Les deux, les éditeurs et les traducteurs ont un autre trait en commun. Ils sont compétents et mandatés pour accomplir leur tâche. D'ordinaire, ils ne se chargent pas eux-mêmes de la responsabilité de préparer une nouvelle édition du texte biblique ou d'une nouvelle traduction. Ils reçoivent ce mandat en règle générale de la communauté croyante dont ils sont membres. Leur entreprise éditoriale ou de traduction ne résulte pas d'une initiative privée, mais plutôt d'un mandat.

Une preuve très frappante de ce caractère officiel qu'ont dû revêtir les éditions de la Bible nées entre le IV^e et le I^{er} siècle avant J.-C. est le Décalogue. En effet, celui-ci existe en plusieurs formes : celle de nos Bibles massorétiques avec quelques différences entre la forme d'Ex 20 et Deut 5, celle du Pentateuque samaritain, les deux formes de la Septante. Car celle-ci donne le Décalogue dans une forme spécifique en Ex 20 et une autre forme en Deut 5. Cette dernière forme textuelle fut découverte également en hébreu dans un papyrus égyptien, le papyrus Nash qui peut dater peut-être du I^{er} siècle après J.-C. On est d'autant plus surpris devant ce foisonnement de textes pour le Décalogue quand on se souvient que le Décalogue n'est pas simplement un passage parmi d'autres dans l'Ecriture,

mais un texte privilégié puisqu'il est la seule parole que Dieu adressa directement, selon l'affirmation de la Bible, à tout le peuple, rassemblé au pied du mont Sinaï, sans l'intermédiaire ni de Moïse ni d'aucun prophète. Qui ose toucher à une telle parole divine, solennelle entre toutes, et importante plus que d'autres puisqu'elle sert de base à la conclusion de l'alliance entre Dieu et son peuple, selon Ex 24 et Deut 5 ? Et pourtant, précisément ce texte est particulièrement diversifié dans les témoins textuels les plus anciens, ceux qui s'échelonnent entre le IV^e et le I^{er} siècle avant J.-C. Comment expliquer cette diversité inattendue ? Il est impensable que des scribes privés aient osé modifier le Décalogue en le copiant. Comment auraient-ils pu le faire puisque tous les croyants le connaissaient par coeur ? Il faut donc penser que les communautés croyantes elles-mêmes en avaient des formes variées qui se reflétaient dans la Bible de chacune d'elles. Du reste, pour être clair, il importe de souligner que les différents Décalogues (massorétique, samaritain, grec dans l'Exode et grec dans le Deutéronome, hébreu dans le papyrus Nash) sont identiques dans la substance. C'est dans des éléments secondaires que les variations apparaissent.

5. La Septante parmi les éditions de la Bible à la fin de la période de l'Ancien Testament et aujourd'hui

La Septante est donc un témoin important de la Bible telle qu'elle était lue dans la communauté juive en Egypte et ailleurs. Elle soulève ainsi une question cruciale : est-ce que la Bible n'est pas une ? Que signifie une pluralité d'éditions de la Bible pour l'idée qu'il faut se faire de celle-ci ?

Il importe ici de se rappeler que la Bible elle-même contient déjà des éditions différentes d'un même texte, p.ex. dans l'AT les livres parallèles de Samuel-Rois d'une part et des Chroniques d'autre part, ou le Ps 18 et son jumeau en 2 Sam 22, ou encore le Ps 14 et son autre édition au Ps 53 ; Es 36–39 correspond en une autre édition à 2 Rois 18-20, etc. Dans le NT on pense tout naturellement aux évangiles synoptiques. On pourrait également évoquer les passages sacerdotaux dans le Pentateuque qui reprennent à leur manière la matière des narrateurs plus anciens. Ces exemples démontrent que la Bible elle-même n'a pas peur de répéter, en des formes nouvelles, des contenus anciens. Par ailleurs, les croyants juifs et chrétiens sont davantage conscients aujourd'hui que, au cours de la longue histoire du judaïsme et du christianisme, les communautés et leur Bible ont connu des variations. Certes, pour l'essentiel ou – si l'on préfère une expression quantitative – pour 80 ou 90 pour cent, la Bible est une. C'est une marge de 10 à 20 pour cent de son texte qui connaît des oscillations.

Au III^e siècle après J.-C., pour la première fois un théologien chrétien confronté à cette question de deux formes de la Bible, a cherché une solution. Ce fut Origène, vers 250, à Alexandrie en Egypte et plus tard à Césarée en Palestine. Il était le meilleur connaisseur de la Bible bien au-delà de son temps et un des plus grands interprètes de l'Écriture, un homme qui alliait à une vaste érudition un amour profond de la parole de Dieu. Dans le dialogue avec des savants juifs qu'il consultait pour apprendre d'eux l'explication juive de textes vétérotestamentaires il se rendit compte qu'entre la Bible hébraïque qu'eux avaient sous les yeux, et sa Bible grecque de la Septante qu'il lisait pour sa part, des différences apparaissaient. Devant ce constat, l'intuition géniale d'Origène fut de ne pas choisir entre les deux Bibles, mais de les accepter toutes les deux, la Bible hébraïque juive comme la Bible ancienne (Origène pensait même originale) et la Bible grecque et chrétienne comme celle que la providence de Dieu avait donnée à l'Église pour ouvrir à celle-ci les sources de la parole de Dieu. Ce fut la même position qu'adoptèrent un siècle plus tard dans l'Église d'Occident deux autres grands penseurs chrétiens, Augustin et

Jérôme. Jérôme était lui-même un grand savant dans le domaine biblique, qui avait un penchant prononcé par goût et grâce à ses connaissances linguistiques, pour la Bible hébraïque qu'il traduisait dans la Vulgate, mais il hésitait à congédier la Bible des chrétiens, la Septante. Pour cela, il voyait trop bien l'argument théologique d'Origène dont il voulait être le disciple, du moins dans sa jeunesse.

Cette situation se répète actuellement sur le plan oecuménique. Certaines Eglises lisent la Bible traduite de l'hébreu, d'autres suivent la Septante en grec ou en traduction. Peut-être ne faut-il pas opter pour l'une contre l'autre, mais admettre que les deux Bibles sont valables, puisque «la providence divine», comme avait dit Origène, avait fait en sorte que les chrétiens individuels et les Eglises puisaient la parole de Dieu dans ces deux formes.

Dans la perspective de l'étude de la Bible et de l'histoire de son texte, la Septante, comme d'ailleurs le Pentateuque samaritain et les manuscrits de la mer Morte, jette une lumière sur la Bible dans la deuxième phase de l'histoire de son texte, les quatre siècles avant le commencement de l'ère chrétienne. La comparaison de ces Bibles, substantiellement identiques, mais différentes dans un assez grand nombre d'éléments particuliers, permet de comprendre le travail éditorial qui avait lieu à ce moment-là. Or, afin de bien comprendre une oeuvre littéraire ou un texte il importe grandement d'en distinguer les différentes éditions qui en sont comme des éclairages variés, révélant chacune plusieurs aspects particuliers du livre biblique. ■

Idéologie et traduction : le cas de *roûah* 'elôhîm et de *roûah* YHWH dans l'Ancien Testament

Lynell Zogbo, conseiller en traduction de l'ABU, est basée en Côte d'Ivoire et supervise des projets de traduction en Côte d'Ivoire et au Burkina Faso. Elle donne des cours de traduction biblique à la FATEAC (Abidjan) et participe à la rédaction de manuels du traducteur de l'ABU. La traduction de cet article est due à René Péter-Contesse.

Une traduction ne se fait jamais dans le vide. On enseigne aux traducteurs de la Bible à traduire fidèlement un texte, mais on leur enseigne également à toujours garder à l'esprit les destinataires de leur traduction. Pour traduire un texte, il faut d'abord le comprendre et l'interpréter, avant de le formuler dans une autre langue. L'interprétation et l'exégèse dépendent de la position théologique du traducteur, et les choix du traducteur peuvent à leur tour influencer la théologie du lecteur, voire lui imposer une certaine théologie.

Dans mon travail récent avec plusieurs équipes de traducteurs de l'Ancien Testament en Afrique occidentale, j'ai constaté que la traduction de deux termes clés était influencée par divers facteurs externes: il s'agit des expressions *roûah* 'elôhîm (« esprit de Dieu») et *roûah* YHWH (« esprit de YHWH/du Seigneur»). Bien des traducteurs, en particulier de traditions protestantes, ont tendance à rendre ces deux expressions par les mots utilisés pour désigner le «Saint-Esprit» dans le Nouveau Testament. Presque sans exception, ces traducteurs choisissent de mettre, dans leur langue, une majuscule au mot «Esprit », et cela de manière systématique même dans les textes de l'AT. Dans un passage comme Ps 51.13, certains vont jusqu'à employer l'expression néotestamentaire «Saint-Esprit». Dans les équipes catholiques et interconfessionnelles par contre, les deux expressions hébraïques peuvent être rendues par « esprit» avec une minuscule, ou par d'autres mots tels que «puissance» ou «force». Un bref examen de diverses versions françaises ou anglaises révèle que le même phénomène existe dans les traductions du monde occidental.

Les interférences entre idéologie et traduction sont évidentes, alors même que nombre de traducteurs ne sont pas conscients du fait que leurs choix terminologiques découlent de leur conception théologique. Les traducteurs semblent être influencés de manière importante par :

- A) les traductions existantes, en particulier celles utilisées comme textes de base dans leur projet de traduction ;
- B) leur propre perspective chrétienne, qui pèse sur leur façon de comprendre et d'interpréter l'AT ;
- C) les doctrines de leur confession particulière ;
- D) les attentes des destinataires de la traduction.

A côté de ces influences évidentes, les changements importants de perspective théologique manifestés par le nombre croissant d'études sur le canon, sur les sources orales, etc., peuvent entraîner des glissements subtiles dans notre approche de la traduction.

Dans ce bref article, je tente d'analyser les facteurs qui influencent (et qui peut-être interfèrent avec) la traduction des deux expressions ci-dessus mentionnées, et je suggérerai quelques pistes susceptibles de nous aider à réaliser une traduction plus fidèle.1.(1)

Influence de la perspective néotestamentaire

Il n'est pas facile de donner une définition ou une description générale de la personne et de l'oeuvre du Saint-Esprit dans le NT. Même dans ce contexte, bien plus limité que celui de la Bible entière, les spécialistes étudient les expressions telles que «l'Esprit de Dieu», «l'Esprit du Christ », «le Paraclet », «le Consolateur» ou «l'Esprit» en fonction des livres particuliers ou des auteurs, ce qui aboutit à des disciplines spécialisées comme par exemple «la pneumatologie paulinienne». En comparant l'usage de ces divers termes et leurs caractéristiques dans leur contexte littéraire, les théologiens parviennent à une compréhension plus approfondie du rôle du Saint-Esprit dans le canon du NT, et peuvent mettre cette compréhension en relation avec les croyances et pratiques courantes dans l'Église d'aujourd'hui.(2)

En Afrique, la traduction de l'AT ne débute généralement que lorsque celle du NT est achevée ; les exceptions sont fort rares. La majorité des traducteurs abordent donc leur tâche avec certaines connaissances accumulées tout au long du processus de traduction du NT. Nous pouvons résumer brièvement ces connaissances comme suit :

Dans le NT, Jésus est présenté comme ayant été conçu par le Saint-Esprit, lorsque la puissance du Dieu très-haut est venue sur Marie (Luc 1.35). Elisabeth, enceinte de Jean-Baptiste, est remplie du Saint-Esprit au son de la voix de Marie (Luc 1.41). L'Esprit descend sur Jésus lors de son baptême (Luc 3.22) et le conduit dans le désert (Luc 4.1), où il est tenté. L'évangile de Jean contient encore davantage d'informations relatives au Saint-Esprit. Nous y apprenons que durant la vie terrestre de Jésus, les croyants n'ont pas encore reçu le Saint-Esprit parce que «Jésus n'a pas encore été élevé à la gloire» (Jean 7.39). L'Esprit est personnalisé et désigné par le titre de «Paraclet»; il vient soutenir et aider tout croyant (Jean 14.16). L'Esprit guidera les croyants et les conduira dans toute la vérité (Jean 14.26; 16.13-15). Dans les Actes des Apôtres, les promesses, tant celles de l'AT que celles de Jésus, se réalisent au moment où l'Esprit de Dieu descend sur les croyants, provoquant diverses manifestations (Act 2.2-4). Pour Paul, l'Esprit demeure en chaque chrétien (Rom 8.11) ; il est la source de l'amour (Rom 5.5) et de la joie (1 Thess 1.6). Enfin l'Esprit aide les croyants dans la prière adressée à Dieu (Rom 8.26-27).

(1) Le mot hébreu *roûah* a bien sûr plusieurs significations dans l'AT, par exemple «souffle» — «vie» — «esprit» (voir Bratcher, Robert. 1983. «Biblical words describing man: breath, life, spirit», *The Bible Translator*, Vol. 34, p. 201-209). Je limite la présente discussion aux deux expressions « esprit/souffle de Dieu » et « esprit/souffle de YHWH ».

(2) Voir, parmi bien d'autres auteurs, Turner, Max. 1996. *The Holy Spirit and Spiritual Gifts : Then and Now*. Falmouth, Paternoster Press.

Dans le NT, nous voyons les prémices de ce qui deviendra plus tard la doctrine de la Trinité. En Matt 28.19 par exemple, Jésus dit à ses disciples : «Allez donc auprès des gens de toutes les nations et faites d'eux mes disciples ; baptisez-les au nom du **Père**, du **Fils** et du **Saint-Esprit**.» Paul, dans la même ligne, déclare: «Que la grâce du **Seigneur Jésus-Christ**, l'amour de **Dieu** et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous» (2 Cor 13.13). Ces deux pas-sages et bien d'autres textes analogues indiquent que dans le NT, le Saint-Esprit est une personne. Il fait partie d'une divinité «trinitaire ». Selon le texte de 2 Cor 13.13, Jésus est associé à la grâce, et Dieu le Père à l'amour; le Saint-Esprit, lui, est source de communion entre les croyants. Bien que les confessions chrétiennes diffèrent considérablement dans leurs opinions relatives au rôle et aux manifestations du Saint-Esprit dans la vie des croyants, la réalité et la personnalité du Saint-Esprit sont des doctrines fondamentales de la communauté chrétienne dans son ensemble.

Quand la traduction de l'AT débute, les traducteurs arrivent souvent avec tout un «arsenal» de termes clés, déjà définis et acceptés par la communauté. Ils se sont battus pour analyser les composantes sémantiques des mots de leur propre langue. Ils les ont comparées avec celles des termes clés du NT, ils ont déterminé les correspondances et les discordances, découvert des chevauchements de champs sémantiques complexes (1), Après de tels parcours difficiles, il n'est pas surprenant que des traducteurs choisissent de recourir à des termes clés qui leur sont déjà familiers lorsqu'ils abordent la traduction de l'AT. Ainsi, il n'est pas rare que des conseillers en traduction découvrent, dans des traductions de l'AT, des mots ou expressions tels que «vie éternelle», «diable», «Saint-Esprit» ou même «rempli de l'Esprit».

Tout le monde s'accorde sur le fait que le NT ne peut être compris qu'en relation avec l'arrière-plan de l'AT. Il est également clair que le chrétien qui lit et interprète l'AT le fait à la lumière de la venue du Messie, Jésus-Christ.(2) Nous découvrons dans l'AT des éléments qui préfigurent le Christ, sa mort, sa résurrection, sa promesse de vie éternelle et la venue du Saint-Esprit. Mais traduire l'AT comme si le NT était quelque chose de « déjà donné» ou « déjà connu», c'est, fondamentalement, rendre notre traduction infidèle. C'est arracher l'AT à son cadre temporel et à son contexte historique, et imposer à son contenu une grille de lecture étrangère. Nous devons transmettre le texte tel qu'il est, et offrir ainsi aux futurs lecteurs la possibilité de découvrir par eux-mêmes les liens qui unissent l'AT au NT.

En ce qui concerne la traduction de *roûah* 'elôhîm et de *roûah* YHWH, les traducteurs doivent être mis en garde contre la tentation de remplacer systématiquement ces expressions hébraïques par celle qu'ils ont adoptée pour «Saint-Esprit» dans le NT. Ils doivent être encouragés à prendre leurs distances par rapport à leur raisonnement chrétien, et à aborder les textes en tenant compte du contexte dans lequel ils ont été écrits. Cela est surtout important dans des endroits comme l'Afrique occidentale, où un nombre surprenant de coutumes, de pratiques et de manières de penser peuvent être très semblables à celles de l'AT.

(1) Voir Loewen, Jacob. 1985. «Air pur ou mauvaise haleine?», *Cahier de traduction biblique*, n° 5, p. 3-10, ainsi que Mundhenk, N.A. 1997. «Translating "Holy Spirit"», *The Bible Translator*, Vol. 48, p. 201-207.

(2) Voir Amsler, Samuel. 1993. «Lecture juive et lecture chrétienne de l'Écriture sainte», in *Le Dernier et l'Avant-Dernier*. (Le Monde de la Bible ; 29.) Genève, Labor et Fides, p. 35.

Les traducteurs doivent aussi être conscients que le NT est l'accomplissement d'un plan de salut qui s'est développé tout au long des siècles au cours desquels l'AT a été écrit. Si l'on déracine le concept de «Saint-Esprit» tel qu'il s'est développé dans le NT pour l'implanter dans le temps de l'AT en transférant dans l'AT la terminologie du NT, on enlève à l'Évangile quelque chose de son originalité. Les lecteurs doivent pouvoir comprendre que l'apparition du Saint-Esprit dans le NT est quelque chose d'unique, qui surpasse l'interaction de Dieu avec son peuple dans l'AT.

Les versions utilisées comme «base» et «modèle» (1)

En Afrique occidentale, nous avons fait des progrès dans la formation des traducteurs, et de nombreuses équipes de traduction comptent un membre qui a des connaissances d'hébreu; toutefois, bien des traducteurs n'ont pas d'accès direct au texte original. Heureusement qu'ils disposent de bon nombre de versions françaises ou anglaises et d'un nombre grandissant de traductions en langues africaines. Toutes ces traductions servent de «base» ou de «modèle» pour l'AT; dans quelques équipes, elles sont même la seule source pour la traduction.

Les traducteurs qui doivent rendre *roûah 'elôhîm ou roûah YHWH* en trouveront la signification dans un ou plusieurs textes de «base». Dans les versions anglaises et françaises, on découvre deux types d'approche en ce qui concerne la traduction de ces termes clés. Il y a d'un côté les versions qui voient *roûah* et *pneuma* (2) comme deux équivalents, et pour lesquelles l'Esprit (AT) et le Saint-Esprit (NT) semblent être une seule et même réalité. D'un autre côté, il y a les versions qui établissent une différence entre la nature et le rôle de *roûah* dans l'AT et ceux de *pneuma hagion* (Saint-Esprit) dans le NT. Un indice très simple révèle la principale différence entre ces deux approches : les traductions anglaises qui reflètent la première approche ont tendance à mettre une majuscule à «Spirit» (= Esprit) tant dans l'AT que dans le NT, tandis que les autres recourent à la minuscule («spirit» = «esprit») pour rendre *roûah 'elôhîm ou roûah YHWH*, afin de marquer la différence par rapport au «Saint-Esprit» du NT.

Le livre des Juges illustre bien ces deux approches. Dans ce livre, il est dit à plusieurs reprises que *roûah YHWH* «est sur», «vient sur» ou «pénètre» un libérateur, lequel peut dès lors accomplir la tâche qui lui est assignée. De nombreux exégètes font une distinction entre les «grands» et les «petits» juges, en fonction de la mention ou non de *roûah YHWH* en relation avec le juge en question.

(1) Une version servant de «base» est une traduction assez littérale, reflétant relativement bien la structure du texte original (en français par exemple TOB ou SR) ; une version servant de «modèle» est une traduction à équivalence fonctionnelle (par exemple FC ou PDV), qui suggère aux traducteurs des équivalences possibles, mais ne doit pas être prise comme base d'une traduction littérale dans une autre langue (note du traducteur).

(2) *pneuma* est le mot grec du NT signifiant «souffle», «vent» ou «esprit/Esprit» (note du traducteur).

Par exemple, Othniel (Jug 3.10) est considéré par beaucoup comme un «grand juge», parce que «L'Esprit du Seigneur fut sur lui». Tandis que RSV et MV optent pour « Spirit », bon nombre d'autres traductions anglaises parlent ici de «spirit», montrant par là qu'il faut distinguer «l'esprit» du Seigneur (AT) du «Saint-Esprit» (NT). Comparons les traductions suivantes de Jug 3.10:

RSV The Spirit of the LORD came upon him	= L'Esprit du SEIGNEUR vint sur lui
NIV The Spirit of the LORD came upon him	= L'Esprit du SEIGNEUR vint sur lui
CEV The Spirit of the LORD took control of Othniel	= L'Esprit du S. s'empara d'Othniel
LB The Spirit of the LORD took control of him	= L'Esprit du S. s'empara de lui
GNB The spirit of the LORD came upon him	= L'esprit du SEIGNEUR vint sur lui
JB The spirit of Yahweh came on him	= L'esprit de Yahweh vint sur lui
NJB The spirit of Yahweh was on him	= L'esprit de Yahweh fut sur lui
NAB The spirit of the LORD came upon him	= L'esprit du SEIGNEUR vint sur lui
REB The spirit of the LORD came upon him	= L'esprit du SEIGNEUR vint sur lui
NRSV The spirit of the LORD came upon him	= L'esprit du SEIGNEUR vint sur lui.

Il est difficile de savoir avec certitude ce qui a motivé le choix de «Spirit» ou de «spirit» dans telle ou telle version. Nous pouvons seulement penser que l'emploi de «spirit» indique que les traducteurs considéraient qu'il y avait une distinction à respecter entre le concept de *roûah* 'elôhîm/YHWH dans l'AT et celui de «Saint-Esprit» dans le NT. Plusieurs spécialistes, en fait, estiment que l'expression «esprit de Dieu» désignait à l'origine une force physique permettant d'accomplir une tâche donnée. Par exemple, Bromiley définit *roûah* dans l'AT comme suit: « Combinant l'image du souffle et du vent, le "souffle de Dieu" est vu comme une force irrésistible (Es 30.28) ou comme une puissance créatrice (Ps 104.30; comparer Gen 1.2). En rapport avec l'image primitive de *roûah*, l'Esprit en relation avec Dieu est conçu davantage comme une "force" que comme un "agent"... »(1) Quant à la Bible d'étude Harper-Collins, qui se base sur le texte de NRSV, elle dit en note en Jug 3.10: «*L'esprit du Seigneur*, dans les Juges, désigne une force ou un pouvoir impersonnel qui enveloppe une personne à tel point qu'elle est capable d'accomplir des actes extraordinaires. » (2)

Des versions telles que GNB, REB, NAB, JB, NJB et NRSV semblent avoir pris en compte l'importante distinction entre *roûah* 'elôhîm/YHWH et le «Saint-Esprit». Elles ont suivi l'exégèse récente qui souligne la différence entre «l'Esprit» personnalisé du NT et la «force» de Dieu dans l'AT.

(1) Bromiley, G.W. 1982. «Holy Spirit», in *International Standard Bible Encyclopedia*, p. 730.

(2) Harper-Collins Study Bible. 1989, p. 373.

Turner (1) précise: «Alors que quelques auteurs du NT peuvent avoir commencé à concevoir que l'Esprit était pleinement Dieu, un être personnel faisant un avec le Père et le Fils, ... une telle perspective ne peut être discernée qu'avec les plus grandes difficultés (à supposer même qu'elle y soit) dans l'AT. En effet, si l'on questionnait des lecteurs juifs de la Bible hébraïque, la plupart expliqueraient probablement que l'Esprit est la vie même de Dieu, sa vitalité en action, tout comme "l'esprit" d'une personne est sa propre vitalité. Parler de "l'Esprit du Seigneur" accomplissant tel ou tel acte, c'était donc comme parler du "bras du Seigneur" ou de la "main du Seigneur".» Loewen (2) rappelle également que dans l'AT et même dans l'un ou l'autre des évangiles, l'esprit du Seigneur apparaît en parallèle avec le mot "force". En Mich 3.8, par exemple, nous lisons : «But as for me, I am filled with power, with the spirit of the LORD» (NRSV ; «Mais pour ma part, je suis rempli de force, de l'esprit du Seigneur»).(3)

L'orientation ecclésiastique

Lorsqu'on examine les diverses traductions anglaises et françaises, on constate que l'emploi de la majuscule ou de la minuscule (Spirit/Esprit ou spirit/esprit) correspond fréquemment à des particularismes confessionnels ou à des écoles de pensée. Sans vouloir trop généraliser, on remarque une forte tendance des versions catholiques à utiliser la minuscule, alors que les versions protestantes (surtout de tendance évangélique) recourent plutôt à la majuscule. Par exemple, NIV et LB emploient «Spirit» et même «Holy Spirit» de manière non équivoque, alors que JB dit «spirit». Ci-dessous quelques traductions françaises de Jug 3.10, classées selon leur milieu d'origine:

Origine protestante évangélique

SR L'Esprit de l'Éternel fut sur lui
Semeur L'Esprit de l'Eternel vint sur lui

Origine interconfessionnelle

TOB L'esprit du SEIGNEUR fut sur lui
FC L'Esprit du Seigneur s'empara d'Otniel
PDV L'esprit du Seigneur le saisit

Origine catholique

BP L'esprit de Iahvé fut sur lui
BJ L'esprit de Yahvé fut sur lui
CC L'esprit de Yahvé reposa sur lui
(Seul Crampon [1960] s'écarte des autres versions catholiques en proposant:
L'Esprit de Yahweh fut sur lui.)

(1) 1996, p. 2-3.

(2) 1983, p. 217.

(3) Aucune traduction française, du moins parmi les récentes, ne propose ce parallélisme ; le second élément de la phrase est généralement compris dans le sens, également possible, de «grâce à l'esprit du Seigneur» (TOB ; note du traducteur).

Il n'est pas surprenant que les traducteurs qui, faute de connaissance de l'hébreu, travaillent principalement sur la base de versions intermédiaires, soient influencés par les choix de ces versions. Comme nous l'avons signalé plus haut, dans plusieurs projets de traduction de l'AT en Afrique occidentale, certaines doctrines confessionnelles ont tendance à influencer la traduction des expressions *roûah* 'elôhîm et *roûah* YHWH. Les traducteurs d'origine protestante suivent volontiers les traductions protestantes (essentiellement SR). Les traducteurs catholiques s'inspirent plutôt de versions telles que BJ ou JB et optent plus fréquemment pour une traduction qui tient davantage compte du contexte de *roûah* 'elôhîm ou *roûah* YHWH. Les équipes interconfessionnelles consultent beaucoup de versions différentes, ce qui les conduit à adopter des solutions mixtes, où *roûah* 'elôhîm/YHWH sont rendus dans certains cas par «Esprit» et dans d'autres par «force» ou «puissance». Ces tendances peuvent être présentées de manière schématique sur une ligne continue, comme suit :

influence du NT « Esprit » (avec de légères variantes)	\Leftarrow traduction intermédiaire mixte \Rightarrow	traduction contextuelle «force»
gulmacema (protestant évangélique)	dioula, bobo (interconfessionnel)	moore (catholique)

Ce serait un progrès marquant si les traducteurs pouvaient examiner ces questions en pleine connaissance de cause et réfléchir aux implications de leurs choix. J'ai rencontré des équipes interconfessionnelles ou catholiques tout à fait ouvertes, prêtes à étudier ces problèmes et à trouver des solutions acceptables pour chacun. Dans certaines équipes protestantes, au contraire, les idées reçues sont bien ancrées ; recourir à «esprit» (avec minuscule) ou à un substitut comme «force» pour rendre *roûah* (et ainsi s'écarter des choix de SR) ne pourrait même pas être envisagé comme une option.

Les variations à l'intérieur du texte de l'AT et la traduction en fonction du contexte

Tout comme c'est le cas pour le «Saint-Esprit» dans le NT, la notion de *roûah* dans l'AT n'est pas statique. Elle aussi évolue. Même si nous n'avons que des datations hypothétiques pour les différents livres de l'AT, il semble pourtant que s'esquisse dans l'AT déjà un mouvement vers une personnalisation de *roûah* YHWH. Bromiley en parle de la manière suivante: «Ce qui commence comme une expérience sporadique et plutôt rare de prophétie, liée à certains personnages importants, se focalise progressivement sur une figure messianique, caractérisée de manière unique comme l'homme de l'Esprit (Es 11.2; 42.1; 61.1), et finit par être universalisé au sein de l'ensemble du peuple de Dieu, dans l'avenir (Joël 3.1). » (1)

Ainsi donc, il n'y a pas dans l'AT une image unique et univoque de l'esprit de Dieu. Il s'agit d'un concept qui change en fonction des livres et des auteurs, et qui évolue au cours du temps. *roûah* YHWH dans le livre des Juges n'est pas identique à *roûah* YHWH chez Esaïe ou Joël. Cet état de choses a un impact considérable sur la traduction et soulève des questions importantes et difficiles : Comment les traducteurs doivent-ils procéder pour tenir compte d'une telle évolution?

(1) 1982, p. 731.

Faut-il étudier l'emploi de *roûah* dans la Genèse et le traduire en fonction de ce contexte-là, puis se lancer dans une recherche analogue à propos du livre d'Ezékiel (où l'auteur semble se complaire à créer des jeux de mots avec *roûah* presque à chaque ligne) et trouver des solutions pour ce livre? Est-il important pour des expressions clés telles que *roûah 'elôhîm/YHWH* qu'elles soient traduites de manière uniforme? ou au contraire faut-il refléter les différences existant entre les livres et les auteurs? Comment définissons-nous l'unité à traduire, c'est-à-dire l'étendue du texte qui fait l'objet de la traduction? En d'autres termes, est-ce que nous traduisons un livre (la Bible, l'AT) ou une série de livres (Genèse, Juges, Joël) ?

Les versions qui ont fait le choix de marquer la différence entre *roûah 'elôhîm* ou *roûah YHWH* dans l'AT, et «Saint-Esprit» dans le NT, l'ont généralement appliqué de manière régulière. Les traducteurs qui ont choisi de recourir à une minuscule (spirit/esprit) l'ont utilisée dans tous les contextes. Ainsi plusieurs versions emploient la même forme dans le livre des Juges (3.10; 6.34; 11.29 ; 14.6, etc.) et dans celui d'Esaië (11.2), où pourtant certains spécialistes voient émerger un nouveau concept: *roûah YHWH* n'y est plus associé à une tâche spécifique, mais vient et «demeure» sur une personne particulière :

NJB On him will rest the spirit of Yahweh = Sur lui demeurera l'esprit de Yahweh
 NAB The spirit of the LORD will rest upon him = L'esprit du SEIGNEUR demeurera sur lui
 REB On him the spirit of the LORD will rest = Sur lui l'esprit du SEIGNEUR demeurera
 NRSV The spirit of the LORD shall rest on him = L'esprit du SEIGNEUR demeurera sur lui.

Toutefois quelques versions françaises comme TOB et BJ adoptent une autre approche. Ces versions tiennent compte du contexte ; elles recourent à la minuscule (esprit) ou à d'autres mots tels que «souffle» ou «force» pour rendre la plupart des emplois de *roûah 'elôhîm* ou *roûah YHWH*, mais utilisent la majuscule (Esprit) dans les contextes où le sens de l'expression semble avoir subi une évolution. Alors que SR emploie «Esprit de Dieu» partout, TOB propose diverses solutions selon les contextes :

Gen 1.2	SR	L' Esprit de Dieu planait au-dessus des eaux
	TOB	le souffle de Dieu planait à la surface des eaux
Jug 3.10	SR	L' Esprit de l'Éternel fut sur lui
	TOB	L' esprit du SEIGNEUR fut sur lui
Es 11.2	SR	L' Esprit de l'Éternel reposera sur lui: Esprit de sagesse et d'intelligence Esprit de conseil et de vaillance, Esprit de connaissance et de crainte de l'Eternel
	TOB	Sur lui reposera l' Esprit du SEIGNEUR: esprit de sagesse et de discernement, esprit de conseil et de vaillance, esprit de connaissance et de crainte du SEIGNEUR
Ezék 11.1	SR	L' Esprit m'enleva et me transporta à la porte orientale
	TOB	L' Esprit me souleva et m'emmena vers la porte orientale
Joël 3.1	SR	Après cela, je répandrai mon Esprit sur toute chair
	TOB	Après cela, je répandrai mon Esprit sur toute chair.

Quelques versions anglaises traduisent également en fonction du contexte, mais dans une moindre mesure ; GNB, par exemple, n'utilise «Spirit» que cinq fois dans tout l'AT: en Gen 1.2, (quand l'Esprit de Dieu plane à la surface des eaux), en Es 42.1 et Joël 3.1-2 (quand Dieu, au discours direct, dit «mon Esprit») et enfin en Es 61.1 (« Le Souverain SEIGNEUR m'a rempli de son Esprit. Il m'a choisi et m'a envoyé...» ; c'est ici explicitement le Messie qui parle).

L'usage de la majuscule ou de la minuscule pourrait aussi suggérer que des traducteurs font une distinction entre les textes de l'AT qui sont cités dans le NT et ceux qui ne le sont pas. De fait, un traducteur catholique de l'équipe moore avait rendu *roûah* YHWH par «force de YHWH » dans la plupart des contextes de l'AT, mais avait subitement passé à « Esprit» (le terme utilisé dans le NT) en Joël 3.1. Interrogé sur le pourquoi de cette manière de procéder, il a répondu qu'il avait dû employer ce terme en Joël pour que ce passage puisse être reconnu lorsqu'il est cité dans le NT. En réalité, le traducteur peut aussi avoir été influencé par les diverses traductions présentes dans la TOB, version qu'il avait récemment adoptée comme texte de base. (Curieusement et pour des raisons peu claires, RSV fait marche arrière en Joël 3.1, y rendant *roûah* par «spirit» avec une minuscule, ce qui est une interprétation hautement improbable dans ce contexte : « And it shall come to pass afterward, that I will pour out my spirit on all flesh» = «Après cela, il arrivera que je répandrai mon esprit sur toute chair ».)

Les tendances théologiques et leurs effets sur la traduction

A la lumière de la discussion qui précède, nous pouvons identifier quelques tendances. Il apparaît que les versions récentes (GNB, NRSV et PDV) prennent davantage en compte la perspective propre à l'AT et s'éloignent nettement de la traduction systématique de *roûah* 'elôhîm ou *roûah* YHWH par «Esprit du Seigneur» (CEV constitue une exception que nous examinerons plus bas). GNB, traduction à équivalence fonctionnelle, prend ses distances par rapport au traditionnel «Spirit of the LORD» de RSV, et NRSV procède de même. En Jug 3.10, PDV s'écarte de SR et de FC et se rapproche de TOB avec «esprit de Dieu». S'agit-il d'une manière subtile de reconnaître que le traducteur n'a pas affaire uniquement avec la Bible chrétienne ou avec le canon biblique chrétien, mais tout autant avec le canon biblique juif ? Y a-t-il là une démarche qui vise à prendre au sérieux l'emploi d'un mot dans son contexte propre et dans son insertion temporelle ? Nous pouvons noter que les traductions juives évitent soigneusement de recourir à la majuscule ; en Jug 3.10, JPS dit : «The spirit of the LORD descended upon him» = «L'esprit du SEIGNEUR descendit sur lui», et BRF suggère discrètement une idée de force en disant «Animé de l'esprit divin».

L'attente des destinataires

La traduction de CEV quant à elle intrigue. Alors que GNB, dans les années 1970, avait osé proposer la traduction «spirit» avec une minuscule, lançant ainsi une nouvelle tendance de prise en compte du contexte, CEV, dans les années 1990, va à contre-courant en retournant à «Spirit» avec une majuscule. Ce choix semble particulièrement pertinent dans la présente discussion.

Alors que les biblistes vont dans le sens d'une compréhension plus affinée de la théologie et des perspectives de l'AT, on constate parallèlement que les conceptions populaires relatives au Saint-Esprit ont fortement évolué. Les écrits et les discussions portant sur les récits dans le livre des Actes qui racontent la venue du Saint-Esprit sur les

croyants ont été fort abondants dans les trente dernières années. Les mouvements de renouveau charismatique ne sont plus le fait exclusif de quelques groupes issus du protestantisme ; on en retrouve l'influence aussi bien dans le catholicisme que dans de nombreuses traditions réformées. Le «Holy Ghost », cet être mal connu et un peu effrayant de la King James Bible (1), a cédé la place aujourd'hui au «Saint-Esprit», bien connu et très recherché. Il n'est donc pas étonnant qu'une traduction moderne du genre de CEV, qui cherche à atteindre un vaste cercle de lecteurs croyants ou non croyants, utilise pour rendre *roûah 'elôhîm* ou *roûah YHWH* des termes qui plaisent et transmettent une idée positive.

La traduction de CEV correspond au climat idéologique courant en Amérique et dans beaucoup de pays occidentaux. A côté de bien d'autres caractéristiques visant à aider le lecteur (langue coulante, évitant le jargon ecclésiastique ; groupes de mots facilement prononçables ; texte dépouillé de tournures compliquées), le choix du mot «Spirit» = «Esprit» aussi bien pour l'AT que pour le NT fait de la CEV un produit facile à apprécier.

Nous ignorons si la décision de remplacer le «spirit» de GNB par «Spirit» dans CEV a été prise de manière délibérée. Dans un échange de correspondance privé, un des initiateurs et traducteurs de CEV, Barclay Newman, écrit (8.2.1999) : «Deux considérations ont influencé notre traduction de *roûah 'elôhîm* par "Spirit of God" dans certains passages de l'AT. La première était notre conviction qu'au stade canonique du texte de l'AT, la *Sagesse*, la *Loi* et l'Esprit étaient, à des degrés divers, des "extensions" de la Divinité d'Israël. La seconde était la sensibilité aux attentes de ceux qui liraient cette traduction. A aucun moment nous n'avons considéré qu'il y avait là une référence à la Trinité. » Il est intéressant de voir que Newman parle de sensibilité à la notion de canon et à la perception que les Juifs peuvent avoir de leur Divinité, tout comme aux «attentes» des lecteurs potentiels d'aujourd'hui. Cette réponse honnête montre clairement que ni CEV, ni aucune autre traduction ne peut prétendre ignorer le rôle que joue l'attente du lecteur dans les choix effectués lors d'une traduction.

En dépit de cette explication convaincante, nous sommes surpris de constater que l'expression «Holy Spirit» = «Saint-Esprit» apparaît de fait au moins trois fois dans l'AT de CEV. Dans le passage particulièrement difficile de Ps 51.13, CEV propose : «Don't chase me away from you or take your Holy Spirit away from me» = «Ne me chasse pas loin de toi et ne reprends pas ton Saint-Esprit de moi». NIV et LB utilisent aussi «Holy Spirit» ici, rejoignant SR et Semeur, qui recourent à la tournure néotestamentaire «Esprit Saint». Pourtant la tendance générale dans la majorité des traductions anglaises et françaises est d'éviter que l'expression ne soit rendue dans l'AT de la même manière que dans le NT. RSV dit «holy Spirit» avec une minuscule à *.holy* », pour bien marquer la différence par rapport à *.Holy Spirit*». GNB, NRSV et REB proposent «holy spirit» avec deux minuscules.

(1) Expression traditionnelle de la «Bible du Roi Jacques» (1611), version toujours très respectée dans le monde anglo-saxon (note du traducteur).

Voir aussi en français «ton esprit de sainteté» (BJ), « ton esprit saint» (TOB, CC) et « ton saint Esprit» (FC) (1). En fait, l'hébreu ne dit pas exactement «saint esprit» (avec un adjectif qualificatif), mais utilise une tournure hébraïque dite «construite », «l'esprit de ta sainteté». Toutefois, étant donné la difficulté de traduire la construction en question, même la traduction juive JPS dit: «Do not... take Your holy spirit away from me» = «Ne me retire pas Ton saint esprit», avec la majuscule attribuée au possessif désignant YHWH plutôt qu'à «l'esprit».

Une situation analogue se présente en Es 63.10-11 où l'expression «Holy Spirit» apparaît également dans CEV: « Then the LORD's people turned against him and made his Holy Spirit sad... Didn't he give them his Holy Spirit?» = «Alors le peuple du SEIGNEUR se retourna contre lui et attrista son Saint Esprit... Ne leur a-t-il pas donné son Saint Esprit?» (littéralement «l'esprit de sa sainteté»). Ici comme en Ps 51.13, JPS place la majuscule sur le possessif et laisse une minuscule à «esprit» : «they... grieved His holy spirit... Where is He who put in their midst His holy spirit?» = «ils... affligèrent Son saint esprit... Où est Celui qui a placé Son saint esprit au milieu d'eux ? »(2).

Idéologie et traducteur

Nous ne pouvons pas, ni ne désirons, imposer des manières de traduire certains textes. Toutefois, comme Ogden le signale, nous devons essayer de repérer les cas où l'idéologie interfère avec la traduction et limite son effet ; il déclare : «Le matériel biblique est idéologique dans son essence... Ce que nous essayons d'éviter dans la traduction, c'est de multiplier les composants idéologiques. Nos préférences théologiques personnelles, nos engagements confessionnels, notre personnalité, notre identité d'homme ou de femme, tous ces éléments peuvent influencer le traducteur et par conséquent la traduction.

(1) La forme «saint Esprit» du FC est très proche de l'expression «Saint-Esprit» utilisée dans le NT (Act 1.8) ; la TOB (« esprit saint») se démarque mieux de la tournure du NT, où l'ordre des mots est inversé, « Saint Esprit».

(2) BRF (traduction juive en français) propose respectivement (Ps 51.13) «ne me retire pas ta sainte inspiration» et (Es 63.10-11) «ils attristèrent son esprit saint... Où est Celui qui déposa dans son sein son esprit de sainteté?» (note du traducteur).

Notre but doit être de réduire au minimum ces influences extérieures de manière à offrir une traduction qui reflète aussi fidèlement que possible la culture originale et le texte lui-même. » (1)

A la lumière des nombreux facteurs qui jouent un rôle dans la traduction de *roûah* 'elôhîm et *roûah* YHWH, les questions suivantes doivent être prises en considération :

- (A) Quand nous traduisons l'AT, quel canon traduisons-nous? Traduisons-nous la Bible comme un tout? Est-il permis d'interpréter des expressions semblables (*roûah* 'elôhîm et *pneuma hagion*) comme identiques, montrant par là l'unité du canon chrétien ?
- (B) Ou bien devons-nous respecter le canon juif et rendre fidèlement son contenu d'une manière qui mette en lumière sa vision particulière du monde, plutôt que notre vision chrétienne moderne ?
- (C) Jusqu'où peut-on aller en laissant nos doctrines confessionnelles influencer notre traduction ? Où se situe la limite ?
- (D) Jusqu'où notre désir de plaire aux destinataires doit-il nous entraîner? Est-il légitime d'opter pour une formulation donnée parce que les Eglises qui soutiennent le projet préfèrent cette interprétation ?
- (E) Jusqu'où devons-nous aller pour maintenir l'usage de termes clés tout au long des livres ou des ensembles de livres (NT, AT, Bible entière) ? De quelle liberté disposons-nous pour traduire livre par livre ou en fonction du contexte ?

Etant donnée notre détermination à encourager les projets interconfessionnels, nous devons réaffirmer notre volonté de traduire de manière non sectaire. Plus important encore peut-être, nous devons nous assurer que les traducteurs sont bien préparés par une formation adéquate en exégèse, afin qu'ils soient capables d'identifier les cas où l'idéologie ou la théologie interfèrent dans les choix de traduction.

Au moyen de sessions de travail et de manuels, nous devons montrer aux traducteurs qui ont eu l'expérience de la traduction du NT qu'il n'y a pas de transfert automatique de solutions valables dans le NT sur des textes de l'AT. (2)

(1) Ogden, G.S. 1997. «Is it "And" or "But?": Ideology and Translation», *Current Trends in Scripture Translation*, No. 182/183, p. 216.

(2) Voir Ogden, G.S. & Zogbo, L. 1999. *A Handbook on Ecclesiastes*. New York, United Bible Societies. Dans *A Handbook on Judges* (des deux mêmes auteurs ; ouvrage pas encore publié), l'avertissement suivant est donné aux traducteurs: «La traduction de l'ex-pression **Esprit du Seigneur** peut se révéler difficile. Premièrement, les traducteurs doivent considérer que dans l'AT l'expression est "esprit/vent/souffle du Seigneur". Elle ne doit pas être confondue avec l'expression "Saint-Esprit" du NT. Bien qu'il puisse y avoir des liens entre ces deux concepts, ils ne doivent pas être confondus, et par conséquent des termes différents s'imposent pour marquer la distinction. Dans l'AT, l'Esprit du Seigneur a une fonction spécifique, à savoir d'investir une personne des dons nécessaires pour exécuter une certaine tâche. Par exemple les ouvriers chargés de construire la Tente de la rencontre ou plus tard le Temple reçurent l'Esprit du Seigneur pour devenir de bons charpentiers, tailleurs de pierres ou autres (voir Ex 35.30-35). Les poètes, les sages et d'autres dirigeants ont eux aussi besoin de l'Esprit du Seigneur pour pouvoir accomplir ce qui leur est demandé. Si dans une langue le mot "esprit" ne communique pas le type de signification impliqué par le terme biblique, les traducteurs doivent alors choisir une formulation qui exprime le rôle de l'esprit ; il devrait être possible de dire par exemple "le Seigneur lui donna le pouvoir/la capacité de..." ou "la puissance du Seigneur vint sur lui...". Un autre problème auquel les traducteurs sont confrontés, c'est de savoir en fonction de quel contexte il faut recourir à une majuscule ("Esprit") ou à une minuscule ("esprit"). GNB et NRSV proposent "spirit of the Lord" avec une minuscule à

"spirit"; c'est une manière de distinguer ce concept de l'AT de celui de "Saint-Esprit" dans le NT. Cela souligne aussi que dans l'AT l'esprit n'est pas une personne de la Trinité, mais un terme abstrait plus proche de l'idée de "pouvoir" ou de "capacité".»

Nous pouvons avoir besoin de redéfinir notre opinion relative aux termes clés, et opter pour des différenciations en fonction des auteurs bibliques et de l'évolution des notions au cours du temps. Plus particulièrement, dans le cas de *roûah 'elôhîm* et *roûah YHWH*, nous devons rendre les traducteurs attentifs au fait qu'il est possible de traduire ces expressions, en tenant compte du contexte, par «force», «puissance», «esprit» ou «Esprit»; procéder de cette manière ne viole ni les principes de traduction ni la saine exégèse. ■

Abréviation des versions citées

BJ	Bible de Jérusalem
BP	Bible de la Pléiade
BRF	Bible du Rabbinate français
CC	Bible des Communautés Chrétiennes
FC	Français courant
PDV	Parole de Vie
GNB	Good News Bible
JB	Jerusalem Bible
JPS	Jewish Publication Society Bible
LB	Living Bible
NAB	New American Bible
NIV	New International Version
NJB	New Jerusalem Bible
NRSV	New Revised Standard Version
REB	Revised English Bible
RSV	Revised Standard Version
Semeur	La Bible du Semeur
SR	Second révisée (Colombe)
TOB	Traduction Œcuménique de la Bible

Îcône de l'ineffable?

Un point de vue orthodoxe sur le langage, et ses implications pour la traduction biblique

Simon Crisp est le coordinateur régional des traductions de l'ABU pour l'Europe et le Moyen-Orient.

Ce qui suit est la traduction – due à René Péter-Contesse – d'un article publié en anglais dans A. Brenner et J.W. van Henten, Bible Translations on the Threshold of the 21st Century (The Bible in the 21st Century, vol. 1; Sheffield Academic Press, 2001). L'exposé a été présenté initialement en mai 2000, dans le cadre de l'atelier Bible Translations on the Threshold of the 21st Century à la Faculté de théologie de l'Université d'Amsterdam.

A l'aube d'un nouveau siècle, de nombreux éléments constitutifs de la théorie classique de «l'équivalence dynamique» ou «fonctionnelle» dans la traduction de la Bible, telle que l'ont promue à partir des années 1950 Nida, Taber et leurs successeurs, apparaissent comme les enfants de leur temps et de leur lieu. Lors du colloque sur la traduction de la Bible tenu au Roehampton Institute de Londres en 1995, quelques conférenciers contestèrent vivement l'idée centrale de l'équivalence fonctionnelle, à savoir le désir de reproduire pour le lecteur d'une traduction l'impact que le texte original pouvait avoir eu sur ses premiers lecteurs. Pour Brook Pearson, cette espèce de «traduction sans perte» reflète une «herméneutique romantique, selon laquelle le traducteur devrait, pour ainsi dire, entrer dans la tête de l'auteur d'autrefois, pour *recréer* le document par le processus de l'interprétation. Cette approche de l'herméneutique est en premier lieu démodée, et en second lieu manifestement impossible » (1). Et comme John Rogerson l'a signalé lors du même colloque – citant des remarques déjà faites vingt ans plus tôt –, il n'y a aucun moyen, «à défaut de machine à remonter le temps », pour accéder à une telle information relative à l'impact original du texte. «Y a-t-il d'ailleurs un impact *unique?*», demande-t-il. (2)

Bien entendu, le danger de caricature est évident quand on présente de manière aussi succincte une théorie élaborée en détail au fil de nombreuses années et mise en oeuvre, globalement ou partiellement, dans un grand nombre de projets contemporains de traduction de la Bible. D'ailleurs les deux auteurs qui viennent d'être mentionnés ne manquent pas de dire qu'ils apprécient de nombreux aspects de l'approche de Nida. Quant à Nida lui-même, il était conscient de la difficulté d'atteindre en pratique cette vision idéale: reproduire l'impact originel d'un texte.

(1) Brook W.R. Pearson, «Remainderless Translations? Implications of the Tradition Concerning the Translation of the LXX for Modern Translational Theory », in S.E. Porter & R.S. Hess (éd.), *Translating the Bible: Problems and Prospects* (JSNTSup 173), Sheffield Academic Press, 1999, p. 84.

(2) J.W. Rogerson, «The Old Testament Translator's Translation — A Personal Reflection », *ibid.*, p. 118.

Témoin ses remarques à ce sujet dans son classique *La Traduction : théorie et méthode* [TTM], par exemple p. 20 et dans d'autres de ses nombreux écrits, moins fréquemment cités. (1) Néanmoins l'accusation demeure : l'équivalence dynamique ou fonctionnelle (les deux appellations sont considérées ici comme ayant le même sens, voir de Waard et Nida, *From One Language To Another*, p. VII) implique un assez haut degré d'optimisme en ce qui concerne le processus de traduction (à cet égard, je trouve l'expression de Pearson «traduction sans perte» assez suggestive) et la possibilité de déterminer la signification et l'impact du texte original.

De ce point de vue, les traductions modernes de la Bible en anglais, par exemple, ont été sévèrement jugées par quelques critiques littéraires. Ce que quelqu'un comme Stephen Prickett reproche aux traductions modernes de la Bible (à la *Good News Bible* [GNB] et aux sociétés bibliques particulièrement) peut être résumé dans son refus du but que les traducteurs de la GNB s'étaient fixé, «d'utiliser un langage qui est naturel, clair, simple et non ambigu», «alors que la Bible *ne traite pas* de choses qui sont naturelles, claires, simples et non ambiguës ». (2) Il illustre son objection en recourant à l'histoire d'Elie sur le mont Horeb (1 Rois 19), et en particulier à la nature de la «petite voix » entendue par le prophète ; il souligne la riche ambiguïté existant entre les nuances naturelle et surnaturelle lorsqu'on explique ce qui a pu réellement se passer. Pour Prickett, traduire d'une manière explicative, d'une manière qui cherche à rendre les choses plus compréhensibles alors qu'il s'agit d'une expérience sans précédent et défiant toute explication, traduire de cette manière, c'est imposer au texte une idéologie et, en dernière analyse, c'est rendre le texte non pas plus transparent, mais moins transparent en excluant d'autres interprétations possibles. La question que soulève la lecture de Prickett est de savoir si le conflit des approches est inconciliable: s'agit-il uniquement du fait que les critiques littéraires académiques sont alignés d'un côté et les traducteurs bibliques missionnaires de l'autre côté, incapables de trouver un terrain d'entente?

(1) A différents moments de sa longue carrière, Nida a pu reconnaître que le caractère spécifique de la maîtrise de la langue de chaque être humain «ne rend pas la communication impossible, mais écarte toute possibilité d'équivalence absolue et permet ainsi différentes façons de rendre le même message » (*o Principles of Translation Exemplified by Bible Translating* », *The Bible Translator*, Vol. 10/4, p. 151) ; soutenir que «la linguistique descriptive fonctionne en partant du principe qu'il n'existe pas de synonymes absolus» (*Exploring Semantic Structures*, Wilhelm Franck Verlag, 1975, p. 140s.) ; et, enfin, constater que «l'un des traits caractéristiques de tout langage religieux est sa sémantique vague, étant donné que les gens essaient de parler de vérités infinies, absolues, au moyen de mots finis, dépendants des cultures » (« The Sociolinguistics of Translating Canonical Religious Texts », *Traduction, Terminologie, Rédaction : Etudes sur le texte et ses transformations*, Vol. 7/1, p. 201).

(2) Stephen Prickett, *Words and the Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation*, Cambridge University Press, 1986, p. 10.

La théorie de l'équivalence dynamique dans la traduction de la Bible, comme n'importe quelle autre approche théorique, n'est pas née de rien ; il peut être utile de rappeler quelques-uns des présupposés sur lesquels elle repose. D'un certain point de vue, la manière dont Nida a appliqué les méthodes et découvertes de la linguistique moderne au processus de traduction était tout à fait révolutionnaire à son époque: le modèle «analyse — transfert — restructuration» représentait une avancée fondamentale par rapport aux méthodes de correspondance formelle qui avaient largement (mais pas exclusivement (1)) dominé jusque-là le monde de la traduction biblique. Si, il y a une trentaine d'années, cette méthode de traduction était tenue pour performante, maintenant par contre un tel optimisme à l'égard des possibilités de ce qui n'est en réalité qu'une forme primitive de la grammaire transformationnelle-générative peut sembler un peu naïf. Aujourd'hui, tant la linguistique que la théorie de la traduction vont beaucoup plus loin que la simple distinction entre structure superficielle et structure profonde du langage (2). Des recherches approfondies sur les métaphores, pour citer un cas clair et spécifique, ont montré l'existence d'un réseau de relations beaucoup plus complexe et nuancé entre forme et contenu dans le langage (3), et les développements de l'analyse du discours ont révolutionné notre compréhension de la structure complexe des textes et de leurs éléments constitutifs à tous les niveaux (4). Ces découvertes sont progressivement incorporées dans la théorie de la traduction en général, et dans celle de la traduction de la Bible en particulier.

Mais dans le contexte du sujet du présent exposé, il est plus fructueux d'examiner la relation entre la traduction de la Bible et l'interprétation du texte biblique. Ici peut-être, la caractéristique la plus fondamentale du contexte dans lequel les principes de l'équivalence dynamique ont été présentés est le désir louable de rendre la signification de l'Écriture aussi claire que possible pour le lecteur. La traduction, et tout particulièrement la traduction qui veut rendre le sens d'un texte, présuppose un accès à la signification (de préférence unique) du texte.

(1) Quelques exemples d'une application antérieure de l'équivalence fonctionnelle figurent dans Roland H. Worth, *Bible Translations : A History Through Source Documents*, McFarland & Co, 1992; voir aussi Klaus Haacker, «Dynamische Aequivalenz in Geschichte und Gegenwart », in Carsten Peter Thiede (éd.), *Bibelübersetzung zwischen Inkulturation und Manipulation*, Paderborn, 1993.

(2) La distinction faite dans TTM, p. 36, note 2, entre structure profonde et phrases-noyaux n'est pas d'un grand secours, du fait que reste posée la question de la réalité psychologique des phrases-noyaux.

(3) Les études relatives à la métaphore sont extrêmement nombreuses. Sur son usage dans le langage biblique et religieux, voir essentiellement Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford University Press, 1985, et Peter W. Macky, *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought*, Edwin Mellen Press, 1990.

(4) Voir, tout récemment, Stanley E. Porter & Jeffrey T. Reed (éd.), *Discourse Analysis and the New Testament: Approaches and Results* (JSNTSup 170), Sheffield Academic Press, 1999.

Elle dépend donc à son tour des méthodes et présuppositions du paradigme historico-critique, enracinées d'une part dans les valeurs du siècle des lumières de l'Europe et la redécouverte de l'enseignement classique, et d'autre part dans le développement du protestantisme avec l'accent qu'il met sur l'autonomie du texte de l'Écriture. Ainsi donc, tant l'équivalence dynamique dans la traduction de la Bible que l'approche historico-critique dans les sciences bibliques partagent un certain optimisme quant à la possibilité de découvrir et d'exprimer en termes explicites la signification originelle du texte biblique. A l'heure où la modernité cède la place à la post-modernité dans la culture occidentale, cette confiance commence à paraître un peu déplacée – peut-être (pour reprendre les termes de Lyotard) s'agit-il d'une autre «méta-narration» à l'égard de laquelle un degré «d'incrédulité» peut maintenant être considéré comme approprié. Une théorie de la traduction de la Bible comporte donc certains présupposés concernant l'exégèse du texte biblique – dans le cas de l'équivalence dynamique, il s'agit de la méthode historico-critique telle qu'elle s'est développée dans les sciences bibliques européennes depuis l'époque de la Réformation. Cette méthode d'exégèse à son tour présuppose une certaine herméneutique, qui peut être formulée dans les termes suivants (1) : la critique biblique telle qu'elle est couramment pratiquée trouve sa source immédiate dans le principe fondamental de la Réforme, à savoir que l'Écriture est l'autorité unique ou tout au moins prééminente dans l'Église. S'il en est ainsi, alors l'Écriture (en l'absence de la Tradition et de la hiérarchie ecclésiastique à même de contrôler l'interprétation) doit être son propre interprète, et la critique biblique se révèle un indispensable moyen «objectif» pour déterminer quelles sont les interprétations valables. Cette herméneutique de la clarté intrinsèque de l'Écriture, permettant une «lecture directe d'un texte évident», peut être elle-même mise en rapport avec un certain nombre de suppositions (2) relatives à la nature du langage, lesquelles peuvent être commodément présentées ici sous une forme schématique (3):

1. Toute langue (dans la mesure où elle communique un sens) doit se conformer à une série de règles normatives régissant son usage.
2. Les éléments fondamentaux de la construction de la langue sont donc des propositions logiques ayant une signification unique.
3. Puisque ces propositions sont régies par un usage normatif de la langue, il y a des règles générales d'interprétation qui s'appliquent à tous les textes.

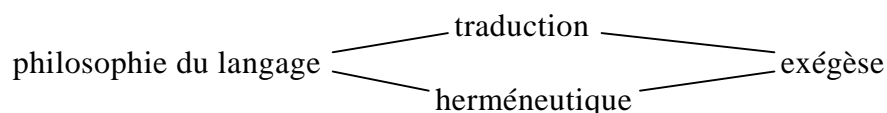
Il y a par conséquent un accès indiscutable à la signification voulue par l'auteur, laquelle est identique à la signification unique des propositions logiques.

(1) Cette présentation doit beaucoup à Mary Sanford, «An Orthodox view of biblical criticism», *Sourozh* n° 26 (1986), p. 26.

(2) Il est assez intéressant de relever que la diffusion culturelle de ces présuppositions relatives au langage permet d'expliquer en partie pourquoi l'approche herméneutique présentée ci-dessus est commune aux tenants de l'exégèse historico-critique, qu'ils soient conservateurs ou libéraux. Pour les uns comme pour les autres, une «signification évidente» unique peut être décelée dans le texte et exprimée en termes de propositions: l'usage ultérieur qui en sera fait ou l'application de cette «signification évidente» seront conditionnés par les présupposés philosophiques relatifs, par exemple, à la crédibilité intrinsèque du message biblique.

(3) Une fois encore, nous suivons Mary Sanford, cette fois dans sa thèse de doctorat de 1984 " How Do You Read ? " : *Theology and Hermeneutics in the Interpretation of New Testament Parables*, p. 68s.

Pour l'instant, les aspects du contexte large de la traduction biblique que nous avons considérés peuvent être exprimés sous forme d'un diagramme:



Ce diagramme peut être lu dans deux sens. Dans le cas de l'équivalence dynamique, la théorie de la traduction est basée sur le paradigme de l'exégèse historico-critique, lequel repose à son tour sur une herméneutique de la signification évidente du texte, et cela se rattache finalement à une philosophie du langage considéré comme composé principalement de propositions logiques. Si nous partons au contraire d'une autre philosophie du langage et lisons le diagramme en sens inverse, une image différente s'en dégage. Si la relation entre langage et réalité est comprise en analogie avec une icône par exemple, ceci conduit à une herméneutique de mystère et de polyvalence, une herméneutique qui insiste davantage sur l'existence autonome du texte que sur l'intention de l'auteur (et qui entre en résonance avec des approches exégétiques contemporaines telles que celle fondée sur la réaction du lecteur face au texte et l'exégèse menée en groupe ou en communauté), et cela soulève la question de savoir quelle théorie de la traduction peut maintenant être considérée comme appropriée. Nous reviendrons sur ces questions à la fin de l'exposé — mais pour l'instant il peut être utile de retourner à notre point de départ.

Nous avons relevé au début de l'exposé que l'approche de la traduction de la Bible par l'équivalence dynamique ne donnait pas satisfaction; cette insatisfaction remonte, au travers de la fragmentation du paradigme exégétique sur lequel cette approche repose, jusqu'à l'herméneutique qui est à la base de ce paradigme, et finalement jusqu'à la compréhension de la nature du langage d'où dérive cette herméneutique. Les implications pratiques pour la traduction de la Bible sont cependant loin d'être simples: en réalité, la conséquence principale de l'insatisfaction liée à l'équivalence dynamique a été un retour en arrière plus ou moins marqué dans la direction d'une correspondance plus formelle ou de formulations plus littérales (l'exemple peut-être le plus typique est la traduction allemande *Gute Nachricht Bibel* en comparaison avec la première édition de cette version *Die Gute Nachricht*). Des développements plus créatifs peuvent être attendus de l'interaction entre les traducteurs de la Bible et les gens qui se trouvent à la pointe de la recherche dans le domaine général de la traduction (1); mais il peut aussi être intéressant dans ce contexte de se demander ce que d'autres traditions et d'autres points de vue sur le langage et l'Écriture peuvent offrir à la théorie de la traduction biblique. Dans la partie finale de cet exposé, nous tenterons d'examiner la contribution que la tradition orthodoxe orientale peut apporter au processus de traduction, avec sa compréhension particulière, d'une part du rôle du mystère et d'autre part des limites du langage humain.

Au plan des techniques exégétiques, la caractéristique principale de la science biblique orthodoxe est sa fidélité à la tradition patristique.

(1) Je pense en particulier à l'ouvrage de Hatim et Mason sur les exigences de la traduction d'un texte sacré : voir Basil Hatim & Ian Mason, *The Translator as Communicator*, Routledge, 1997, spécialement le chap. 7 «Form and function in the translation of sacred and sensitive text ». Voir également la section sur les « Sacred Texts » in Karl Simms (éd.), *Translating Sensitive Texts : Linguistic Aspects*, Rodopi, 1997.

Si pour les savants d'autres origines les interprétations des Pères sont au mieux un sujet de curiosité historique, le sens de la continuité de la Tradition dans l'orthodoxie signifie que l'exégèse patristique ne peut pas être considérée simplement comme une approche pré-moderne appartenant à un monde différent (et dépassé) : au contraire, il s'agit d'une tradition vivante avec laquelle les interprètes subséquents sont dans une relation de continuité directe. En d'autres mots, l'exégèse patristique représente une exégèse menée ouvertement en communauté, plutôt qu'une recherche «d'objectivité» ; dans le contexte des revendications exprimées dans la première partie de l'exposé, nous pouvons fort bien avoir raison de demander si cette approche serait davantage liée à une culture que ne l'est le paradigme historico-critique (1) Au plan de l'herméneutique, l'isolement du monde orthodoxe par rapport aux processus de la Réformation et des Lumières en Europe occidentale signifie que le texte biblique a conservé son rôle primordial dans le contexte ecclésial et liturgique (vénération du livre de l'Évangile au moment de la «Petite Entrée») au lieu d'être traité de la même manière que d'autres textes anciens dont la signification doit être retrouvée et réinterprétée en utilisant des outils développés pour l'étude des textes en général. Dans la compréhension orthodoxe, le texte de l'Écriture fonctionne davantage d'une manière analogue à une icône, c'est-à-dire comme une fenêtre ouverte sur un autre monde, plutôt que comme source d'information reposant sur des propositions logiques.

L'analogie de l'icône est peut-être des plus performantes quand elle est appliquée à la compréhension de la nature du langage en général, et du langage sacré en particulier. (Compte tenu du rôle primordial de la Bible dans la liturgie orthodoxe, la question du langage sacré se révèle d'une importance toute spéciale.) La tradition orthodoxe considère le langage comme un outil fondamentalement inadéquat pour comprendre le sacré ; il remplit verbalement un rôle symbolique analogue à celui que jouent visuellement les icônes. L'icône ne prétend pas être une représentation photographique — même pas essentiellement picturale — de la scène ou de l'événement qu'elle illustre ; elle est plutôt une fenêtre ouverte sur une réalité intemporelle à laquelle elle rend témoignage, un moyen mystérieux de communiquer cette réalité au fidèle ; de même le langage de l'Écriture ne peut pas être une série de propositions logiques avec une signification intentionnelle unique: au contraire «elle [l'Écriture] est intentionnellement polyvalente, offrant de manière voulue plusieurs significations, parce que ce qui est communiqué est généralement trop complexe pour être communiqué en affirmations claires et simples. Ce n'est pas un langage de cette espèce-là».(2)

(1) Les analogies avec d'autres traditions d'exégèse, par exemple celle des rabbins juifs, vaudraient la peine d'être explorées. L'article de Raphael Lowe « Jewish Exegesis » in R.J. Coggins & J.L. Howlden (éd.), *A Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM Press, 1998, p. 346-354 constitue un bon point de départ.

(2) Sanford, "An Orthodox view of biblical criticism", p. 31.

Une étude approfondie du matériel patristique traitant de la nature du langage (sacré) reste à réaliser (bien que plusieurs démarches suggestives dans cette direction aient été entreprises par Ioannis Panagopoulos (1)). Partant de la philosophie du langage dans le grec classique (Platon, Aristote et les Stoïciens), les Pères discutent de la relation entre le «mot» (*phône, onoma*) et «l'essence» ou la «réalité» (*ousia*) à laquelle il se réfère. Dans les écrits de saint Basile le Grand, la distinction est établie dans une terminologie catégorielle, connue comme « apophatique » (2), et a exercé une influence considérable dans la théologie et la spiritualité orthodoxes. De plus, l'influence de «l'apophaticisme» ou *via negativa* s'est répandue au-delà de ses formulations traditionnelles (3) dans le poststructuralisme (4) et la post-modernité — témoin par exemple la démonstration éblouissante par Gorazd Kocijancic des liens existant entre «l'incrédulité à l'égard de la méta-narration» en post-modernité et « l'apophaticisme» comme moyen de préserver le mystère de Dieu : «Il a toujours été évident pour les Pères orientaux que la formulation biblique au moyen de mots pour parler du Verbe n'est pas une expression adéquate, mais une adaptation, par grâce, au monde des pensées et des mots humains, une descente de Dieu (*sugkatabasis*) vers les gens de la terre... Dieu se révèle lui-même en des mots humains et en même temps reste caché dans son altérité. » (5).

(1) Johannes Panagopoulos, « Sache und Energie. Zur theologischen Grundlegung der biblischen Hermeneutik bei den griechischen Kirchenvätern », in Hermann Lichtenberger (éd.), *Geschichte — Tradition — Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Band III: Frühes Christentum*, Mohr Siebeck, 1996, p. 567-584.

(2) Panagopoulos, p. 572: «Die *Ousia* kann, als absolute Realität, nicht begriffen werden. Sie wird nur beschrieben und geschaut» = « *L'ousia*, en tant que réalité absolue, est insaisissable. Elle n'est que décrite et contemplée».

(3) Voir Dan R. Stivers, *The Philosophy of Religious Language*, Blackwell Publishers, 1996, p. 16-20.

(4) *Ibid.* p. 189-192.

(5) Gorazd Kocijancic, « He Who Is and Being : on the postmodern relevance of Eastern Christian apophaticism » in Robert F. Taft (éd.), *The Christian East: Its Institutions and Thought* (Orientalia Christiana Analecta, 251), Rome, 1996, p. 631-649 (la citation est tirée de la p. 638).

Les implications de cette compréhension du langage pour la traduction de la Bible sont considérables. Puisque la manière dont le langage est en relation avec les réalités décrites dans la Bible est vue comme un processus complexe et mystérieux, une approche orthodoxe tendra à maintenir dans une certaine mesure le statut du texte conçu comme une fenêtre ouverte sur un autre monde ; elle visera à préserver un sens de la distance entre le lecteur (moderne) et le texte (ancien) et à faire ressortir d'une certaine façon l'étrangeté et l'altérité inhérentes de ce texte.

Quelqu'un pourrait, de manière justifiée, prétendre qu'il s'agit là d'une conclusion un peu boiteuse : si toutes les traductions devaient se situer quelque part sur une échelle entre correspondance formelle exacte et paraphrase libre, il pourrait apparaître que l'approche orthodoxe s'aligne sur le point de vue des critiques littéraires comme Stephen Prickett et préconise un retour à une traduction plus formelle, plus littérale. Pourtant il ne semble pas y avoir de raison essentielle exigeant que la distance à respecter entre le lecteur et le texte doive se manifester dans une opposition au désir de rendre la traduction compréhensible pour le lecteur; il ne s'agit pas de revenir à une formulation littérale ou à un langage artificiellement archaïque. Si l'on examine avec davantage de soin les possibilités stylistiques de la langue réceptrice, on atteindra le même résultat d'une manière plus efficace, en veillant plus attentivement à transmettre au lecteur de la traduction quelque chose de la polyvalence du texte source. Et c'est précisément sur ce point que la tradition orthodoxe peut contribuer à atteindre ce but : non pas en remplaçant l'équivalence fonctionnelle par une approche totalement différente, mais en rééquilibrant les souhaits des critiques littéraires par le souci pastoral de fournir un texte compréhensible. Notre exposé ne vise pas du tout à préconiser un abandon définitif de l'héritage de Nida – mais bien plutôt à proposer l'analogie de l'icône, laquelle combine subtilement les dimensions du conventionnel, de l'accessible et du mystérieux, comme une piste de réflexion, dans la discussion sur la question suivante : «Dans quelle direction doivent progresser la théorie et la pratique de la traduction de la Bible, au début d'un nouveau millénaire ?» ■

Choix lexicaux et lecture théologique - implications pour la formation des traducteurs

Phil Noss a été successivement professeur de lettres, coordinateur de la traduction de la Bible en gbayà, conseiller en traduction et coordinateur des services de traduction de l'ABU en Afrique. Il est maintenant coordinateur du service traduction de l'ABU.

Le 18 février 1996, la Bible en langue gbayà a été officiellement remise au public lors d'une célébration internationale et interconfessionnelle de six heures qui a culminé dans la proclamation : «Le peuple gbayà a reçu la Bible aujourd'hui!»

Les débuts de la traduction des Ecritures en gbayà remontaient à la période des premiers missionnaires, il y a presque trois quarts de siècle. Et maintenant le «Livre de Dieu», comme on l'appelait, appartenait au peuple gbayà du Cameroun et de la République Centrafricaine. La traduction n'était plus sous la seule responsabilité des traducteurs. L'équipe de traduction ne pouvait plus réfléchir aux problèmes de traduction, changer des mots et des expressions ou apporter d'autres modifications aux ébauches de traduction.

Comme les chrétiens gbayà viennent de commencer à lire et à étudier la Bible dans leur langue, il est temps de se demander ce que les traducteurs ont fait. Quel a été leur rôle dans l'élaboration de la théologie de la communauté chrétienne gbayà, et comment cette théologie est-elle formulée et exprimée sur la base des Ecritures traduites dans leur langue? Quelle est l'influence des mots utilisés par le traducteur sur la formulation, voire sur la compréhension du message biblique ?

Cet article soutient que si nous avons enseigné aux traducteurs «comment» traduire, nous n'avons pas suffisamment réfléchi à la question: «et après ?» Préoccupés par la tâche même de la traduction, nous n'avons sans doute pas été suffisamment attentifs à ce qui se passe une fois celle-ci achevée.

1. Les «comment» de la traduction des Ecritures

La traduction de la Bible en langue gbayà du Cameroun et de la République Centrafricaine a été réalisée pratiquement en parallèle chronologique avec le développement de la théorie de l'équivalence dynamique, puis fonctionnelle, et leur mise en pratique. Il est sans doute utile de rappeler quelques-unes des raisons de l'impact profond de la théorie de la traduction développée par Eugene Nida et ses collègues sur la pratique de la traduction de la Bible dans le monde.

Nida et ses premiers collègues ont mis un accent particulier sur la communication du message. Une des premières définitions d'une traduction à équivalence dynamique était «l'équivalence naturelle la plus proche du message de la langue source».

Le point de départ de cette théorie a été la distinction entre les traductions dites « littérales » et celles dites « libres », entre la dualité de la forme et du contenu. On encourageait le traducteur dans son effort d'exprimer le message dans une forme équivalente, mais non nécessairement identique à la forme du texte original. Le traducteur était ainsi libéré de la charge souvent trop lourde que représentait l'avertissement biblique de ne rien ajouter ni enlever aux « paroles prophétiques de ce livre » (Apoc 22.18-19).

Au moment où l'ère missionnaire touchait à sa fin et où commençait celle des Eglises indépendantes, la théorie de l'équivalence dynamique/fonctionnelle proclamait haut et fort que chaque langue était capable de répondre aux besoins de communication de ses locuteurs. La question n'était plus de savoir **si** une vérité biblique pouvait être exprimée dans une langue donnée ou non, mais **comment** il fallait le faire.

Cette nouvelle approche de la traduction bénéficiait aussi de l'anthropologie, discipline académique encore jeune, et favorisait l'adaptation entre la compréhension de la culture biblique du traducteur et de sa propre culture. Le fait de disposer de l'éventail complet des stratégies linguistiques et culturelles de la langue réceptrice pour exprimer et communiquer des concepts bibliques éliminait le besoin démesuré d'emprunter et de translittérer des expressions étrangères ou de forger des néologismes incompréhensibles.

La théorie de la traduction dite « à équivalence dynamique/fonctionnelle » était un produit de son temps, et rares étaient les auteurs de l'ABU s'exprimant à ce sujet qui n'étaient pas conscients de ses limites et de ses faiblesses. Toutefois, ni la théorie ni sa présentation dans les ateliers de traduction n'est restée statique. Eugene Nida lui-même se distinguait par une approche de la traduction qui était en constante évolution et toujours ouverte à l'intégration de nouvelles découvertes et théories scientifiques.

L'approche utilisée pour enseigner à traduire la Bible était plutôt prescriptive. L'accent y est mis sur la solution de problèmes. La théorie fournit donc les outils susceptibles d'aider le traducteur à résoudre les difficultés qu'il rencontre dans le transfert du message d'une langue à une autre, du texte source au contexte cible

Suite à une introduction à la traduction abordant implicitement ou explicitement la question « Qu'est-ce que la traduction? », les cours de formation présentent généralement deux approches de la traduction, la correspondance formelle et l'équivalence. Une traduction est soit littérale, soit basée sur le sens. La suite des cours apprend au traducteur **comment** produire une bonne traduction.

Le livre *La pratique de la traduction* de Jacob Loewen (paru en anglais en 1981) propose d'innombrables exercices consistant à résoudre des problèmes de traduction à l'aide des principes présentés dans le livre *La Traduction: théorie et méthode* par Nida et Taber (paru en anglais en 1969). Le traducteur découvre plusieurs procédés pour traduire des expressions bibliques. Il apprend également à identifier les composantes du sens, à traiter le sens connotatif et émotionnel, à décomposer des constructions syntaxiques complexes en phrases-noyaux, et à reconstruire un texte à partir de ces phrases-noyaux.

Un des aspects fondamentaux de la tâche du traducteur est le traitement des termes clés que Mildred Larson, dans son livre *Meaning-based Translation* (1984), définit comme « des mots qui sont utilisés fréquemment dans le texte et qui sont cruciaux pour le thème ou le sujet discuté ».

Les termes clés bibliques peuvent être divisés en deux catégories, à savoir ceux qui ont généralement une seule signification et ceux qui ont plusieurs significations selon le contexte dans lequel ils apparaissent. Les termes du premier groupe sont parfois appelés des « termes techniques » ou des « termes concrets ». Ils concernent la vie et la culture des temps bibliques et comprennent des mots tels que tabernacle, temple, synagogue, cep, cèdre, neige, sceau, satrapes, gouverneur, couronne et beaucoup d'autres. La deuxième série de mots comprend des notions plus abstraites, des concepts qui sont en rapport avec la pensée et la théologie bibliques. Il s'agit de termes comme saint, loi, sagesse, faveur, croire, foi, justice, vérité, grâce, gloire, chair, souffle, vie pour n'en citer que quelques-uns. Il y a bien sûr aussi des mots clés qui peuvent avoir un sens symbolique, par exemple pain, vin, sang et croix.

La théorie de la traduction part du principe que la signification des termes clés bibliques peut être communiquée d'une manière adéquate par le biais du processus de traduction. A cet effet, toute une série de solutions sont proposées dans le cadre des cours de traduction, par exemple : un mot avec la même signification ; un mot avec une signification similaire ou équivalente ; un terme plus général ; un terme avec une signification plus restreinte ; un terme similaire avec une signification élargie ou mutée ; une expression descriptive ou une construction composée. Dans certains cas, l'emploi d'un mot d'emprunt peut être incontournable.

La dernière section du recueil d'exercices de traduction de Loewen est consacrée à la vérification de la traduction. Des exercices pédagogiques sont donnés pour vérifier l'exactitude du sens, la fidélité historique et culturelle par rapport à l'original, la tendance théologique, la justesse émotionnelle, ainsi que l'impact global de la traduction.

Le cours de traduction peut se terminer par une discussion de l'organisation d'un projet de traduction et, éventuellement, par des instructions techniques quant à la préparation du manuscrit pour la publication.

L'équipe de traduction en gbya a parfaitement respecté les «comment» de cette méthode tels qu'ils leur ont été enseignés dans les ateliers de traduction de l'ABU et conformément à leur application dans des versions en langue courante telles que la Bible en français courant.

2. Le traducteur fait de la théologie

Dans leur livre *La Traduction : théorie et méthode*, Eugene Nida et Charles Taber présentaient la traduction comme un processus unidirectionnel qui part d'un texte source et aboutit au texte traduit par le biais d'un transfert. Trois critères qualifient en général ce transfert: la fidélité, la clarté et le naturel. Le critère de fidélité concerne la relation entre le nouveau texte et le texte source, tandis que ceux de la clarté et du naturel s'appliquent spécifiquement au nouveau texte.

Pour que le transfert du message puisse se faire de manière fidèle, il faut que le traducteur comprenne le message correctement. Le processus d'étude et de compréhension du message biblique original est habituellement appelé exégèse. C'est ce que Nida et Taber ont défini comme l'effort visant à «reconstituer l'événement communicatif original» avec toutes ses implications.

Le décodage de la signification du texte source est présenté comme un processus relativement clair et simple pour lequel le traducteur dispose de plusieurs outils : des

techniques littéraires pour apprécier les procédés rhétoriques, l'analyse componentielle pour déterminer le sens des unités lexicales tant dans le texte source que dans le texte cible, ainsi que l'analyse du discours pour comprendre les unités de texte.

Conformément au principe de fidélité ou d'exactitude, le traducteur est appelé à être objectif dans sa traduction. Cela veut dire qu'aucune tendance théologique ne devrait être tolérée dans la communication du message, et qu'aucune conviction doctrinale ne devrait transparaître dans le texte traduit. En même temps, personne n'est complètement objectif. Les traducteurs interprètent le texte selon leur propre contexte, tout comme les destinataires originaux ont interprété le texte biblique selon leur propre contexte historique et culturel.

Des mots clés comme grâce, foi, justice et loi doivent être interprétés par le traducteur afin qu'ils puissent être rendus correctement dans la langue cible. On peut analyser les composantes sémantiques d'un mot de la langue source et des mots ou expressions possibles de la langue cible, mais en dernière instance, c'est l'appréciation interprétative du traducteur qui déterminera le choix de traduction.

C'est dans ce sens que Richard Gehman affirme dans son livre intitulé *Doing African Theology* (1987) : «Bien que la traduction de la Bible ne semble pas, à première vue, être de la théologie, elle n'est en réalité rien de moins que cela», ou inversement « toute théologie est traduction». Le traducteur est appelé à être théologien. Ou pour employer les termes de Gehman: «Chaque fois que quelqu'un réfléchit à la révélation divine et communique sa compréhension de la révélation de Dieu à d'autres, il fait de la théologie.»

Bien que le traducteur ne décrive pas forcément comme «faire de la théologie» ce processus de réflexion et de communication, il s'agit là d'une tâche complexe. Il y a d'abord, comme on vient de le dire, l'exégèse du texte original. Pour l'Ancien Testament l'exégèse doit aller jusqu'à la compréhension de sa théologie, par exemple de celle de la loi et des prophètes. La traduction du Nouveau Testament est sérieusement compromise si le traducteur n'a aucune notion de la théologie paulinienne ou johannique.

Ensuite, le traducteur doit transférer l'expression de la théologie biblique dans la langue de la culture cible. Ce processus exige non seulement que le traducteur soit familier avec la grammaire et le lexique, mais également, et c'est bien plus important, qu'il ait une connaissance approfondie de l'ensemble du système de pensée et de pratique religieuses du peuple pour lequel il est en train de traduire les Ecritures.

Pour le traducteur gbaya cela impliquait une connaissance des pratiques religieuses traditionnelles. Il devait également être familier avec l'islam, que les Gbaya avaient rencontré par l'intermédiaire de marchands musulmans cent ans avant l'arrivée du christianisme. En plus, la dynamique historique et actuelle entre l'islam et la religion traditionnelle gbaya doit être reconnue et prise en considération. Est-ce que Dieu, que les Gbaya connaissent sous le nom de Sõ, est toujours reconnaissable dans une authentique théologie traditionnelle gbaya ou s'est-il approprié quelques-uns des attributs de l'Allah de l'islam, et si oui lesquels? Actuellement il est difficile de savoir d'une manière concluante ce qui relève de la croyance gbaya et ce qui est synthèse de la pensée gbaya, de la foi islamique et de l'enseignement chrétien. Aussi loin que l'on puisse retracer leur l'histoire, la société et la culture gbaya n'ont jamais été statiques.

Les univers religieux et culturels de la Bible rencontrent le monde religieux et culturel des récepteurs à travers le vocabulaire et les termes clés choisis par les traducteurs. Devrait-on utiliser le terme traditionnel pour prêtre, ou plutôt un mot d'emprunt tel que celui qui est actuellement employé pour désigner le prêtre catholique, à savoir *fara* emprunté de l'anglais «father»? Devrait-on adopter l'expression évoquant le sacrifice selon les pratiques religieuses traditionnelles, ou serait-il préférable d'utiliser le mot *sadaka* emprunté à l'islam via une langue voisine? Le baptême devrait-il être décrit comme un acte qui consiste à immerger une personne dans l'eau, devrait-on utiliser un mot d'emprunt tel que «baptême» ou «batismo», ou devrait-on adopter le terme qui désigne un rite traditionnel de purification consistant en un lavage dans l'eau?

Lorsqu'un terme clé biblique a une portée théologique importante, quelle solution le traducteur devrait-il choisir? Il est rare qu'un traducteur emprunte le mot grec *agapè* bien qu'il puisse considérer le concept «d'amour» comme difficile à rendre. Dans le cas du mot «grâce» par contre, il peut paraître plus facile d'emprunter un mot plutôt que de chercher une expression équivalente.

Le travail du traducteur ne se limite pas à trouver des équivalents dans le lexique religieux gbayà. Il consiste bien plus à utiliser la vision du monde gbayà et la théologie traditionnelle gbayà pour le transfert du message des Ecritures. En traduisant le texte biblique, le traducteur doit utiliser des mots, des expressions, des symboles et des termes rituels, et ses choix doivent avoir une certaine cohérence afin que le lecteur gbayà soit capable – ou au moins pas empêché – de rencontrer la théologie biblique.

Les questions de portée religieuse et culturelle sont en rapport avec «l'indigénisation» ou «l'inculturation». La Commission biblique pontificale a déclaré : Le premier pas vers l'inculturation consiste à *traduire* l'Écriture inspirée dans une autre langue» (1994, en italique dans le texte).

Mais jusqu'où le traducteur devrait-il aller? Nida et Taber mettent en garde contre toute «traduction culturelle». Cela veut dire qu'une traduction ne doit pas être acculturée au point de ne plus être crédible pour les lecteurs. Des termes génériques pour prêtre et sacrifice peuvent être utilisés; par contre, l'arbre de la savane qui apporte paix et guérison aux Gbayà n'a pas sa place dans la traduction des Ecritures. Si la traduction doit communiquer d'une manière claire et naturelle, les lecteurs gbayà doivent également pouvoir reconnaître l'intégrité historique et culturelle qui fait « l'altérité » des Ecritures.

3. La lecture de la Bible traduite

Lors de la cérémonie de lancement, la nouvelle traduction de la Bible devient la propriété de l'Eglise. Le rite de présentation de la nouvelle Bible aux autorités ecclésiastiques marque la fin officielle des obligations de l'équipe de traduction. A partir de ce moment, les Ecritures traduites appartiennent à la communauté chrétienne de la langue de la traduction.

Dans son livre *Bible and Theology in African Christianity* (1986), le théologien kenyan John S. Mbiti décrit cet événement en ces termes :

...et ensuite arrive la traduction de la Bible, soit dans sa totalité soit en partie, et par elle les portes s'ouvrent. Les gens pensent qu'ils sont désormais automatiquement initiés aux mystères de la vérité biblique, aux mystères de la voie chrétienne. Ils ont maintenant pleinement accès à la Parole de Dieu. Maintenant, Dieu parle leur langue, et la Bible est maintenant leur Bible.

Au début de « l'ère de la traduction dynamique », lorsque l'accent était particulièrement fort sur la communication de la Bonne Nouvelle, il était facile de penser que le but premier de la traduction était l'évangélisation, que ce soit dans des langues encore privées de traduction ou dans les grandes langues internationales disposant déjà d'un certain nombre de versions bibliques. Dans bien des communautés linguistiques, la première traduction du Nouveau Testament est venue renforcer le ministère missionnaire de l'Eglise.

Cependant, comme le montre l'affirmation tant citée de l'apôtre Paul à Timothée selon laquelle « toute Ecriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, pour convaincre, pour redresser, pour éduquer dans la justice afin que l'homme de Dieu soit adapté et préparé à toute oeuvre bonne » (2 Tim 3.16-17), l'utilité de l'Ecriture dépasse de loin la seule proclamation de la Bonne Nouvelle. L'Ecriture est le fondement de l'Eglise, et pour la communauté chrétienne gbaya, cette « Ecriture », c'est la Bible en gbaya.

Le lecteur chrétien gbaya qui a reçu la Bible traduite sait qu'il s'agit d'une traduction, mais pour lui le texte traduit en gbaya devient « la Bible ». Lorsque le chrétien gbaya lit la Bible en gbaya, il lit le texte traduit. Et en laissant la traduction parler, celui qui écoute découvre cette moelle étonnante, l'essence même de la Parole de Dieu.

Ayant reçu leur Livre, il appartient maintenant aux récepteurs de le lire et de l'étudier et, comme l'affirme la Commission biblique pontificale, c'est là « l'âme de la théologie » (1994). Le lecteur gbaya n'a qu'une seule Bible et quelques commentaires et guides d'étude. La Bible elle-même doit donc éclairer les chrétiens gbaya dans leur lecture de la Bible. Par le biais de la traduction des Ecritures, le lecteur doit pouvoir rencontrer la théologie biblique.

On peut distinguer trois types de lecture de la Bible en gbaya. Le premier et aussi le plus répandu est la lecture liturgique, c'est-à-dire la lecture publique de textes bibliques pendant les services religieux, messes, cultes ou autres rassemblements formels.

Une seconde approche est la lecture personnelle. Celle-ci comprend la lecture privée ou en famille et le partage pendant des rencontres informelles avec des amis ou des connaissances. La Bible est souvent lue pour obtenir une direction dans les questions pratiques de tous les jours, dans des décisions personnelles et dans des crises. Pour le chrétien gbaya, Dieu peut parler directement au croyant soit dans son coeur soit par des visions ou des rêves, mais il peut parler tout aussi directement par sa Parole.

Un troisième type de lecture a pour but d'étudier les Ecritures. Cette étude peut servir à préparer un sermon, il peut s'agir d'études bibliques effectuées dans le cadre du mouvement « Vie nouvelle pour tous » ou encore d'une étude personnelle pour la méditation et la réflexion. A la fin d'un atelier sur l'utilisation de la Bible tenu en 1998 à Meiganga, au Cameroun, l'un des participants a affirmé qu'il avait toujours su lire la Bible en gbaya, mais que l'atelier venait de lui faire découvrir qu'il pouvait désormais aussi se lancer dans une étude active de la Bible en langue gbaya.

Si le traducteur a fait de la théologie tout au long du processus de traduction, le lecteur, à son tour, fait de la théologie en lisant les Ecritures traduites, que cette théologie soit locale, orale ou populaire. Par le biais de la lecture des Ecritures traduites les lecteurs construisent leur propre théologie dans le contexte de leur vision du monde et de leur expérience.

On revient donc à la traduction et au traducteur. Ce dernier a opéré des choix en suivant les principes d'équivalence et de fidélité, mais il est reconnu qu'une équivalence absolue entre le texte source et le texte cible, ou encore entre une lecture et une autre, est impossible à atteindre. Les langues sont différentes, les codes sont différents, les cultures sont différentes, et les contextes diffèrent également.

Pour le traducteur de textes techniques et scientifiques, la question du sens et de l'exactitude est cruciale. Pour le traducteur de textes littéraires tels que des poèmes ou des romans, la question du sens est fascinante. Mais le traducteur des Ecritures se trouve face à un texte sacré. La Bible est le canon de l'Eglise chrétienne et il a derrière lui une tradition d'interprétation et de réflexion théologique de près de deux mille ans que l'on ne saurait ignorer.

Les traducteurs de la Bible en gbaya, tout comme les premiers missionnaires protestants et catholiques qui ont commencé à traduire des textes bibliques en gbaya, ont utilisé le terme *Sō*. Ce terme, qui a une signification de base proche de «esprit», s'est petit à petit imposé comme l'équivalent de «dieu» et comme nom propre pour «Dieu ». Pour les Gbaya, *Sō* est le YHWH de l'Ancien Testament.

Cependant, il y a encore d'autres esprits. Il y a *sō-daa* et *sō-naa*, les esprits des pères et les esprits des mères. Il y a également des *sō* mauvais qui sont des démons, et le *Gbasō*, qui est le monstre des légendes. Sacrifier se dit «préparer *sō*», adorer Dieu c'est « parler *sō* », et prier « demander/supplier *sō* ». La viande du sacrifice est «viande *sō*», l'autel est la «place-préparer- *sō*» et le sacrificateur est «personne-préparer- *sō*». Le «*sō* du corps» est la partie d'une personne qui appartient à Dieu.

Il apparaît clairement qu'une partie importante du lexique religieux de base gravite autour du concept *sō*, esprit. C'est un monde rempli de puissance, car chaque manifestation de *sō* représente une mise en oeuvre de pouvoir. *Sō* qui a créé les êtres humains et les a placés sur cette terre peut sembler lointain ; toutefois il est souverain sur tout. En même temps, les esprits des ancêtres sont puissants et peuvent influencer le Dieu créateur pour le bonheur ou le malheur de leurs descendants encore vivants. Que signifie théologiquement le choix du terme traditionnel *Sō* pour Dieu pour la communauté chrétienne gbaya ?

Dans le Nouveau Testament, le mot grec *charis* désigne l'action de Dieu traduite par « grâce ». Les premiers traducteurs, tant catholiques que protestants, ont emprunté le mot grâce. Dans la Bible en gbaya par contre on a utilisé un mot composé signifiant «agissant-de-lui-même ». Pour le lecteur gbaya, cette expression décrit un événement qui s'est produit sans cause apparente. Tout comme les Gbaya supposent que Dieu a initié sa propre existence, de même par sa grâce, nous sommes les bénéficiaires de son initiative de bienveillance envers nous.

Les Gbaya comprennent l'histoire de Joseph dans la Genèse comme un récit d'événements qui ont eu lieu il y a longtemps, au temps de l'Ancien Testament, et que les ancêtres ont racontés sous la forme allégorique d'un conte gbaya. Leurs ancêtres n'avaient certes pas de texte religieux écrit et codifié mais ils avaient des contes, des mythes, ainsi que des proverbes, et ceux-ci sont considérés comme faisant le lien avec la Parole de Dieu. Le texte biblique et la tradition orale gbaya se rencontrent donc dans l'intertextualité. La Bible dit la Parole de Dieu qui trouve un précurseur dans les paroles

des ancêtres, auxquelles elle confère maintenant une légitimité.

Le livre de Jonas est classé parmi les prophètes, mais il ne s'agit pas du même type de prophétie que dans les autres livres prophétiques. Ce livre se lit comme de l'histoire tout en comportant un événement miraculeux qui se situe hors de l'expérience humaine ordinaire. Il revêt des caractéristiques mythiques là où se rencontrent les domaines de la divinité, de l'humanité et de la nature, mais il mentionne aussi des noms de lieux et de personnes comme s'il s'agissait d'une biographie ou d'un documentaire de voyage. Dans quel genre littéraire le traducteur gbayà doit-il placer ce livre, et comment le lecteur gbayà doit-il l'interpréter? Dans sa forme actuelle, la théologie locale le prendra comme le récit d'un événement miraculeux qui devrait être interprété comme une parabole. Traducteur et lecteur se rencontrent donc dans l'interprétation du texte biblique.

Comme nous l'avons signalé plus haut, les traducteurs font des choix en sélectionnant leur lexique et en ébauchant leur traduction. S'ils choisissaient *Allah* au lieu de *Sō*, et les deux termes sont aujourd'hui familiers aux Gbaya, les lecteurs feraient des associations totalement différentes. *Allah* mettrait les Gbaya en relation avec la foi islamique et sa façon d'adorer Dieu, tandis que *Sō* les met en relation avec leur propre héritage. Aucun missionnaire n'a choisi le terme islamique pour Dieu, mais ils ont emprunté à l'arabe les termes *sadaka* pour sacrifice et *barka* pour bénédiction au lieu de choisir les mots traditionnels gbayà. C'est pourquoi les premières traductions créaient une vision du monde hybride véhiculant des messages contradictoires. *Allah* a été écarté pour éviter de cautionner l'islam, et en même temps beaucoup d'expressions associées à des pratiques considérées comme païennes ont été rejetées au profit d'emprunts à l'islam. Les actes de bienveillance de Dieu enfin ont été décrits par le mot «grâce», emprunté au français.

Les choix effectués par les traducteurs ont une grande importance pour les lecteurs car ils influencent la théologie qu'ils se construisent. Par leurs choix lexicaux, les traducteurs peuvent minimiser ou éviter certaines associations. Mais ils peuvent également établir ou renforcer des associations par le choix des mots et idiomes religieux et culturels, qu'ils soient traditionnels ou contemporains, tirés de leur propre langue ou d'une langue avoisinante.

La lecture de la Bible gbayà appartient à la communauté gbayà, mais l'interprétation gbayà des Ecritures dans leur langue sera partagée avec d'autres. Ou, pour le dire avec une image gbayà, les Gbaya possèdent maintenant eux-mêmes l'arbre tout entier. Auparavant ils recevaient des morceaux d'écorce d'arbres qui appartenaient à d'autres, c'est-à-dire de chrétiens qui avaient déjà la Bible dans leur langue. Maintenant, les Gbaya possèdent leur propre arbre et peuvent en partager l'écorce avec d'autres. L'intérieur de l'arbre cependant, c'est-à-dire le vrai centre du message, leur appartient et ne peut pas être compris par d'autres comme ils le comprennent eux-mêmes. Leur lecture de la Bible et leur théologie leur appartiennent en propre.

4. Langue et théologie

Depuis la Septante réalisée à Alexandrie avant notre ère jusqu'à aujourd'hui, la Bible a été traduite dans environ 140 langues d'Afrique. Un nombre très restreint de traductions ont été utilisées pendant plusieurs centaines d'années. La majorité des traductions remontent à l'ère missionnaire, et beaucoup ne sont qu'au tout début de leur utilisation. Lamin Sanneh, tout comme John Mbiti cité précédemment, a amplement démontré l'immense impact que ce phénomène historique des traductions des Ecritures a eu sur le continent africain. Sans la traduction de la Bible dans les langues locales, la croissance

de l'Eglise chrétienne africaine n'aurait pas été ce qu'elle est aujourd'hui. Mais quelle est la théologie de chacune de ces communautés linguistiques ? Toutes les ethnies interprètent-elles les Ecritures de la même manière ? En lisant l'Ancien et le Nouveau Testament dans leur propre langue, les jeunes Eglises adoptent-elles la même perspective théologique que les missionnaires et les théologiens leur ont enseignée ?

Mbiti et Sanneh ont tous les deux souligné l'importance d'utiliser dans la traduction des noms de langues africaines pour désigner Dieu. Les théologiens et les philosophes ont discuté à l'occasion la portée théologique et philosophique de certains termes. Le traducteur et le conseiller en traduction se concentrent sur des termes clés, et bien des articles ont été écrits pour expliquer pourquoi dans une traduction donnée on avait choisi tel mot ou expression plutôt que tel autre, mais la recherche doit aller bien plus loin. Kwame Bediako nous appelle fort justement à étudier les théologies orales qui se trouvent au coeur des communautés chrétiennes africaines.

Qui veut répondre à l'appel pressant de Bediako se trouve devant un défi double. Le premier défi est que les théologies orales sont en effet orales. Elles voient le jour dans un contexte oral, elles sont développées d'une manière orale et nourries dans l'oralité. Ces données doivent donc être enregistrées, transcrites et analysées.

Le deuxième défi est le problème plus fondamental de l'utilisation de la langue. Au cours de la discussion d'un exposé sur la lecture des Ecritures dans le cadre d'une conférence sur l'herméneutique et la théologie africaines tenue en Afrique du Sud en 1999, un participant a posé la question suivante: «Quelle Bible lisez-vous ?» Sa question a rencontré un silence «assourdissant» aussi bien de la part de l'orateur que de l'auditoire. Le problème de la traduction de la Bible et de sa lecture dans les langues locales ne faisait pas partie de la réflexion de cet érudit. C'était une omission de taille car, comme N. Onwu l'a fait remarquer dès 1985, «la langue est un grand problème en herméneutique justement parce que l'herméneutique, dans une large mesure, n'est autre chose que de la linguistique, donc contextuelle».

Lorsque la Bible est disponible pour la lecture et l'étude dans une langue donnée, la discussion théologique devrait avoir lieu dans cette langue. Cependant, les discussions en langue maternelle sont difficiles à capter et encore plus difficiles à exploiter par écrit pour un large public international de spécialistes. De plus en plus, à l'exception peut-être des Eglises indépendantes et des sectes, la langue utilisée par la théologie africaine est la langue internationale employée dans le monde universitaire. Il semblerait que les théologies locales soient de plus en plus menacées d'être submergées par les généralisations qui caractérisent bien trop souvent la discussion académique sur la religion traditionnelle africaine.

Dans la région du Cameroun ayant comme langue principale le gbaya se trouvaient un séminaire où l'enseignement était donné en français et une école biblique où l'enseignement était donné en gbaya. Aujourd'hui, les deux institutions ont relevé leur niveau académique, et la langue d'enseignement des deux établissements est le français. Bien que les Gbaya aient maintenant la Bible dans leur langue, il n'existe aucune institution officielle de formation biblique où la langue d'enseignement soit le gbaya.

En conclusion, il faut admettre que le rôle des traducteurs s'étend au-delà de la communication du message. Il ne saurait se limiter à celui d'un agent actif dans la mission d'évangélisation. Cet article soutient que les choix effectués par les traducteurs de la Bible sont fondamentaux pour donner forme à la future théologie de l'Eglise locale. C'est

pourquoi il nous incombe d'intégrer la question «et après?» dans l'enseignement du « comment» lorsque nous formons les traducteurs à la traduction de la Bible dans leur langue maternelle. ■

FIN