

QUELQUES CLÉS POUR COMPRENDRE L'ARS TRANSLATORIA D'ANDRÉ CHOURAQUI

1. Le souci étymologique

Toute traduction fait intervenir quatre dimensions : la langue source, le texte source, le texte cible, la langue cible. Selon la méthode qu'il emploie, un traducteur confère plus ou moins d'importance à la langue source ou à la langue cible¹.

Quand il se concentre sur celle-là plutôt que sur celle-ci, sa traduction est dite informative ou sémantique. Lorsqu'en revanche, il s'efforce de se plier autant que possible aux impératifs de la langue cible pour faciliter la tâche au lecteur, il commet une traduction communicative ou dynamique.

À titre d'exemple, considérons le mot hébreu רַחֲמִים *rah̄amim*². Plutôt que d'employer les mots français *pitié* ou *miséricorde*, qui sont les désignations les plus courantes de ce sentiment en français, André Chouraqui recourt au pluriel concret « matrices » qui en est la traduction étymologique. Ce faisant, il évite d'abstraire le mot hébreu de son ancrage au sein du réseau de dérivation et d'analogies de la langue source, préservant ainsi dans le texte cible la force expressive du texte source.

De fait, l'étymologie des mots *pitié* et *miséricorde* n'est plus vraiment transparente dans la synchronie de la langue française. Ce sont des signifiants peu ou prou dénués de transparence aux yeux de la plupart des locuteurs du français. Seuls ceux d'entre eux qui ont étudié le latin – et ils sont de plus en plus rares – peuvent reconnaître aisément dans *miséricorde* deux composantes étymologiques : *miser* « malheureux » et *cor* « cœur ». Les moins naïfs ne seront pas dupes de l'origine docte de ce mot entré sur le tard (XII^e siècle) dans la langue française au terme de l'adaptation du latin savant *misericordia*, qui n'est pas un composé à proprement parler, mais plutôt le dérivé dénominal de l'adjectif composé *misericors* « qui a un cœur compatissant ».

Quant à *pitié*, il a reçu au fil des temps une connotation assez peu flatteuse du fait de sa parenté étymologique avec *piteux* et *pitoyable* qui désignaient jadis la compassion de deux points de vue : la perspective active et positive du sujet compatissant, et la perspective passive et négative de l'objet éveillant la compassion. Avec le temps, la

1 Voir Peter Newmark, *Approaches to Translation*, Oxford-New York : Pergamon Press, 1972, 39.

2 Cet exemple a été étudié par Francine Kaufmann, « Traduire la Bible et le Coran à Jérusalem : André Chouraqui », *Meta*, XLIII, 1, 1998, 153.

valeur active et positive de *piteux* et *pitoyable* finit par s'estomper et ces deux adjectifs en vinrent à se spécialiser dans la désignation de ce qui éveille la pitié, le plus souvent avec une connotation très négative³.

Ce bref exposé lexicologique montre à quel point l'histoire des mots français est tortueuse et détournée, soit que l'on parte du latin pour aboutir au français, soit que l'on envisage l'évolution de l'ancien français au français moderne. Cette complexité et ce manque d'immédiateté sont le propre des langues résultant de l'évolution d'une autre langue. En revanche, la langue hébraïque, qui constitue un ensemble unique malgré la diversité de ses strates chronologiques, a préservé une certaine cohésion étymologique entre les mots dérivés d'une même racine, ne serait-ce qu'en raison de la structure grammaticale de cette langue qui attribue à la vocalisation un rôle morphologique et réserve aux trois consonnes de la racine une fonction essentiellement sémantique.

C'est cette cohésion des familles de mots de la langue source qu'André Chouraqui a voulu transposer en français : plutôt que de recourir au mot opaque et usé *pitié*, il a tenu à traduire רחמים *raḥamim* par « matrices » afin de ne pas perdre de vue le lien étymologique unissant רחמים *raḥamim* à רחם *reḥem* « matrice ».

Dans ce cas précis, c'est le passage d'une langue à l'autre qui lui a permis de réactualiser et de souligner explicitement un rapport étymologique latent et implicite en hébreu. Contrairement à ses prédécesseurs qui ont estompé encore davantage le lien étymologique dormant, André Chouraqui a profité de l'occasion que représente l'acte de traduction pour réveiller le spectre surgi du plus lointain passé de la langue hébraïque. Certes, on pourrait lui reprocher de faire ressortir plus que de raison ce qui n'est pas forcément mis en vedette dans le texte source. Mais la surtraduction est, en fait, un moindre mal qui permet d'éviter efficacement la déperdition de sens inhérente au passage du texte source au texte cible. En outre, le bien-fondé de la traduction de רחמים *raḥamim* par *matrices* est corroboré par une étymologie hypothétique du théonyme. De fait, Shaddaï désignerait les mamelles ou les montagnes en tant qu'elles sont comparées à des mamelles⁴. Si telle est bien la signification originelle du théonyme, il est tout à fait bienvenu de traduire l'attribut divin רחמים *raḥamim* par un terme français qui ressortit au champ sémantique de la féminité maternante.

Il est intéressant de noter que dans sa traduction du Nouveau Testament, André Chouraqui ne s'est pas départi du principe qui le guida dans sa version de la Bible. Citons par exemple la phrase grecque μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται (Mt 5:7) qui est rendue par « Allégresses des matriciants, oui ils seront matriciés » puis par « En marche les matriciants », en vertu d'une réinterprétation ultra-étymologisante de רַחֲמֵי

3 Sur l'histoire de ces deux mots, voir Walther v. Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, VIII, Bâle : Zbinden 1958, 439 (s.v. *pietas*) et 443 (s.v. *pietosis*).

4 Voir André Chouraqui, *Entête*, J.-C. Lattès, 1992, 38.

qu'André Chouraqui a rattaché à la racine אָשַׁר « aller de l'avant ». Cette remarquable audace de traduction reflète le présupposé cher au traducteur qui voit dans le grec des Évangiles de l'hébreu déguisé en grec, de sorte que la traduction de ce texte en français doit viser selon lui à mettre en évidence le substrat hébreu en faisant abstraction du superstrat grec.

Sous la formulation patente μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται, André Chouraqui devine une phrase hébraïque telle qu'elle aurait pu être dite au I^{er} siècle par un jeune harangueur juif qui priait et étudiait en hébreu, même s'il employait l'araméen pour les besoins de la communication courante ou le grec pour parler avec les Gentils. Cette phrase en hébreu mishnique, hébreu tardif que les docteurs juifs du II^e siècle employèrent pour consigner par écrit la Mishnah, le code de la Loi orale, on pourrait tenter de la reconstruire de la façon suivante : אשרי הרחמינים כי ירחמו 'ašrei ha-rahmanim ki yeruhamu. Cette structure latente exhumée, il la traduit de façon étymologique par « Allégreses des matriciants, oui ils seront matriciés », en interprétant la locution causale כי ki dont ὅτι est censé être le reflet, comme le pivot d'une juxtaposition de deux propositions mises sur le même plan plutôt que comme un subordonnant à proprement parler. D'où cette traduction par « oui » fondée sur la parenté étymologique qui unit כן ken « ainsi », puis « oui » en hébreu moderne, à la conjonction כי ki.

De son côté, le participe substantivé « matriciant » rend bien le mot רחמן *rahman*, nom d'agent du causatif ריחם *rihem* en hébreu rabbinique. Or cette adéquation entre la langue source et la langue cible n'a été possible qu'au prix de la création de ce néologisme, puisque le verbe *matricier* n'existait pas dans la langue française. Du reste, même l'emploi de « matrices » au sens de « miséricorde » constitue dans une certaine mesure un néologisme, puisque ce sens particulier n'est pas plus attesté que le verbe « matricier ». On perçoit ici l'audace du traducteur qui impose des innovations à la langue cible pour mieux faire passer le contenu et l'expressivité du texte source.

Même dans sa traduction du Coran, André Chouraqui ne se départ pas de son souci étymologique et il traduit les dérivés de la racine *rḥm* selon l'équivalence qu'il a adoptée dans sa traduction de la Bible et des Évangiles. Le premier verset de la fameuse sourate de la *Fātiḥah* : *bismi 'llah al-rahmān al-rahīm* devient sous son calame : « Au nom d'Allah le Matriciant, le Matriciel ». Dans le verset coranique, nous trouvons deux avatars de la racine *rḥm* : *rahmān* et *rahīm* qui sont traduits respectivement par le participe « matriciant » comme son quasi-homonyme araméen רחמן *rahmān* et par l'adjectif « matriciel ». Contrairement à ce que l'on pourrait penser, « matriciel » n'est pas vraiment un néologisme chouraquien. En fait, il est attesté dans la langue française, mais avec un sens très spécialisé. Il s'agit d'un terme relevant d'un champ sémantique qui renvoie au domaine des mathématiques. Le néologisme consiste à employer le mot déjà existant dans une acception entièrement nouvelle.

Cet élargissement de l'acception d'un terme spécialisé est caractéristique d'une approche foncièrement poétique de la langue. C'est, par exemple, la technique employée par Saint-John Perse lorsqu'il veut faire miroiter la polysémie d'un mot rare, exhumé des oubliettes du dictionnaire.

Un autre exemple de l'acribie étymologique du traducteur nous est fourni par l'emploi qu'il fait du verbe *nuit* pour traduire le verbe לון *lun*. L'emploi de ce verbe se justifie du point de vue diachronique car le verbe לון *lun* remonte à un plus ancien לול *lul* passé à לון *lun* au terme d'un processus de dissimilation du // à /n/. Sous sa forme originelle לול **lul*, ce verbe apparaît clairement relié au substantif לילה *laylah* « nuit ». C'est cette parenté étymologique érodée par un accident phonétique qu'André Chouraqui a tenu à reconstituer au moyen du verbe dénomiatif *nuit*.

La démarche ultra-étymologisante contribue à donner aux textes traduits une toute autre dimension. Au terme de ce qu'on pourrait appeler un décapage, ces écrits font peau neuve, car le mot restitué à sa vérité entraîne par une réaction en chaîne la réinterprétation du verset où il figure.

Comme on le voit, l'enjeu de cette démarche étymologique n'est pas négligeable. Dans le cas de l'hébreu, le retour au sens étymologique constitue un défi lancé à l'interprétation rabbinique ou aux édulcorations des autres traductions. En ce qui concerne les Évangiles, le rejet du superstrat grec au nom de la fidélité au substrat hébreu constitue une remise en question du christianisme au nom d'une lecture juive et hébraïque des textes fondateurs de cette religion oublieuse de ses racines. Quant à la relecture des racines de l'arabe du Coran à l'aune de l'hébreu, elle permet de retrouver le patrimoine sémitique commun à la langue hébraïque et à la langue arabe. Sans même parler de l'influence que les tribus juives de l'Arabie préislamique ont exercée sur la formation de la nouvelle religion, cette démarche de réétymologisation de l'arabe et cette tentative de retour au dénominateur commun protosémitique des racines de la langue arabe permettent de conférer à l'islam une dimension universaliste. En fait, André Chouraqui propose aux musulmans une nouvelle forme d'universalité qui repose sur l'en-deçà du texte coranique.

Signalons en outre que la conscience étymologique qu'André Chouraqui déploie par rapport à l'hébreu biblique ou à l'arabe du Coran ne faiblit nullement en ce qui concerne le français. Chouraqui excelle donc à trouver s'il y a lieu des emprunts du français aux langues sémitiques pour traduire des mots hébreux. C'est ainsi qu'il rend le mot שופט *šofeṭ* « juge » par le mot français *suffète*, lequel n'est autre que שופט *šofeṭ* passé au français par le biais de *suffes*, mot latin transposant le mot punique équivalent à שופט *šofeṭ*.

Un autre exemple frappant de ce recours au fonds lexical sémitique du français est l'emploi du mot espagnol francisé *alcade* pour traduire קצין *qāšīn*. Du point de vue strictement étymologique, ce choix lexical, déroutant à première vue, se justifie tout à fait. En effet, *alcade* est la déformation française de l'espagnol *alcalde* (peut-être au terme

d'un croisement avec *alcaïde*, c'est-à-dire *al-qā'id* « le chef »). Mais c'est à cause du mot *alcalde* qu'André Chouraqui a choisi l'hispanisme *alcade*, car le mot *qāḏī*, qui en est l'étymon arabe, est apparenté étymologiquement à קצין *qāṣīn*, indépendamment des spécialisations sémantiques ultérieures revêtues par l'arabe *qāḏī*, l'hébreu קצין *qāṣīn*, le castillan *alcalde* ou le français *alcade*. Cette extraordinaire jonglerie sémantique, qui fait intervenir quatre langues, ne doit pas nous étonner de la part d'une personnalité aussi multiculturelle qu'André Chouraqui, né dans un pays arabe, immergé depuis son jeune âge dans l'atmosphère ibérique que les nombreux pieds-noirs originaires d'Andalousie faisaient régner sur tout l'Oranais, rompu à la langue sainte et au demeurant, pur produit de l'enseignement français.

Mentionnons également un autre exemple de traduction de titulature en Jg 3:3 et en IS 5:8 *et passim* où il est question des פלישתים סרני חמשת *ḥamešet sarnei pəlišṭim* « les cinq chefs des Philistins ». Le mot סרן *seren* qui figure dans ce verset désigne un chef dans le contexte culturel d'une civilisation qui n'est pas sémitique, mais philistine, c'est-à-dire qu'elle appartient à l'univers culturel de la Méditerranée orientale préhellénique. Or il se trouve que le grec a conservé de son substrat pélasgique un titre fort ancien qui pourrait bien être apparenté à סרן. Il s'agit de τύραννος « tyran ». Le rapport étymologique qui unit סרן *seren* à τύραννος est certes obscurci par les processus d'adaptation que chacun de ces deux vocables a traversés dans sa langue d'accueil. Néanmoins, une certaine parenté peut se retrouver aisément malgré les avatars de l'emprunt linguistique. Dans ce cas-là, le souci d'étymologie est tellement poussé qu'il fait appel à des résonances oubliées provenant d'une langue substratique dont on ne saura sans doute jamais rien si ce n'est par des recoupements entre les langues historiquement attestées.

Il arrive parfois que le choix d'un terme français pour transposer un terme hébreu réactualise une très ancienne signification du français lui-même. Ainsi l'équivalent systématiquement retenu pour traduire le verbe ירא *yara'* « craindre » est *frémir*. Du point de vue de l'hébreu, cette équivalence se justifie en vertu d'une vague allitération entre la racine ירא *yara'* et la racine רעד *ra'ad* « trembler » plutôt qu'en vertu d'un lien étymologique à proprement parler. Mais du point de vue du français, le sème du tremblement est présent de façon latente dans le verbe *craindre* < *creimbre*, issu d'un croisement entre le latin *tremere* et un verbe gaulois commençant par *kr-* et exprimant lui aussi la notion de tremblement⁵. On pourrait penser que *craindre* convient parfaitement pour transposer ירא *yara'*. Mais comme André Chouraqui est très sensible à la motivation du signifiant et que du point de vue synchronique, *craindre* ne conserve guère le souvenir de sa double origine, il a préféré lui substituer un verbe concret désignant avant tout le tremblement physique et susceptible de revêtir secondairement un sens moral.

À travers ces exemples de traduction étymologisante, nous percevons la marque de

5 Voir Pierre-Yves LAMBERT, *La Langue gauloise*, Errance, 1995, 193.

ce souci qui pousse André Chouraqui à retrouver le sens premier du mot lors même qu'il est employé dans une acception secondaire ou atténuée et à faire ressortir le substrat hébraïque de l'Évangile grec ou le patrimoine sémitique commun à l'arabe et à l'hébreu. Cette façon de dépoussiérer les mots de leur usage routinier et de casser les formules toutes faites est caractéristique de sa volonté opiniâtre de remonter en amont des différences secondaires qui se sont instaurées au fil du temps entre les langues, les nations et les religions. Mais, paradoxalement, la méthode d'André Chouraqui rejoint celle d'Aquila qui l'appliqua en son temps dans une finalité assez différente. Nous reviendrons sur cette parenté lorsque nous comparerons la traduction de Chouraqui à d'autres traductions importantes de la Bible.

2. Le souci d'actualité

À priori, il peut sembler paradoxal d'affirmer à la fois le souci étymologique d'André Chouraqui et son désir de ne pas perdre de vue les emplois modernes des mots dans l'hébreu d'aujourd'hui. Mais la médiation de l'hébreu israélien est essentielle pour percevoir la charge sémantique des mots. On objectera peut-être que l'hébreu parlé de nos jours en Israël est bien différent de celui qu'employaient les hommes de la Bible. Cela est vrai en un sens mais, tout bien considéré, la part de l'hébreu biblique dans la renaissance de l'hébreu est capitale. L'hébreu est une langue dont le processus d'évolution n'est pas linéaire, mais cyclique et cumulatif. L'action des rénovateurs n'a pas été une création *ex nihilo*, mais une façon éclectique de puiser dans les strates du passé. Or la part de l'hébreu classique de la Bible dans ce processus de recyclage est immense, de sorte qu'un lecteur israélien éprouve moins de difficulté à lire un passage de la Bible qu'un poème liturgique hébreu du haut Moyen Âge ou un traité de philosophie médiévale, pourtant moins anciens chronologiquement parlant.

Mais surtout, l'hébreu de la Bible a en commun avec l'hébreu israélien d'être une langue à la fois vernaculaire et littéraire. Par conséquent, il n'est pas forcément illicite de se fier à l'impression produite par les mots hébreux ressuscités dans l'usage courant pour fournir l'équivalent le plus expressif possible de ces mêmes mots insérés dans le verset biblique. Cela permet souvent de rompre une certaine routine de traduction qui donne l'impression que les traductions successives de la Bible en français constituent une tradition médiatisée par toute une série de traductions intermédiaires plutôt qu'un reflet immédiat du texte source.

Un exemple de ces anachronismes volontaires auxquels Chouraqui recourt pour secouer la poussière des siècles nous est fourni par le mot ממשלה *məməšalah* (ממשלת *məməšlet* à l'état construit). Ce substantif est formé sur la racine משל *mšl* « dominer ». En hébreu moderne, il a été réservé à la désignation du gouvernement. Or avant de se spécialiser dans cette acception moderne, le mot a déjà servi dans le contexte de

certaines versets bibliques, notamment pour exprimer la prééminence de l'astre du jour ou de l'astre de la nuit. En Gn 1:16 apparaissent notamment les expressions לממשלת היום *lə-məmšelet ha-yyom* et לממשלת הלילה *lə-məmšelet ha-laylah* qu'André Chouraqui a traduites respectivement par « pour le gouvernement du jour » et « pour le gouvernement de la nuit ». Cette option de traduction moderniste part du principe que si les rénovateurs de la langue hébraïque ont attribué cette signification nouvelle au mot ממשלה *məmšalah*, c'est justement parce qu'ils se sont souvenus du verset de Gn 1:16.

Pour illustrer cette démarche de mise en communication du passé le plus lointain de la langue hébraïque avec ses avatars les plus récents, citons encore le cas d'Ex 15:1 :

אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה

'*az yašir Moše u-bənei Yisrael 'et ha-šširah ha-zzot la-'adonai* devient chez lui « Alors Moshè poétise avec les Benéi Israël ce poème à IHVH-Adonaï ».

Toutes les traductions antérieures ont plus ou moins escamoté la figure étymologique qui unit le verbe ישיר *yašir* à son complément d'objet direct שירה *širah*. Déjà la Vulgate y avait en partie renoncé puisque le verset en question y est traduit par *Tunc cecinit Moyses et filii Israel carmen hoc Domino*. Il est vrai que, du point de vue diachronique, le complément *carmen* est tout de même apparenté à *cecinit* puisque ce substantif remonte à un plus ancien **can-men* où l'on reconnaît la racine *can-* du verbe *canere* « chanter ». Mais du point de vue synchronique, le lien étymologique entre *cecinit* et *carmen* n'est pas évident. Quoi qu'il en soit, les traducteurs français, allergiques à la répétition, ont accentué le divorce entre le verbe et son complément en traduisant le verbe ישיר *yašir/cecinit* par « entonner » pour ne pas faire écho au complément « chant » (Bible de Jérusalem) ou en rendant le complément d'objet direct שירה *širah* par « cantique » pour éviter la répétition de la racine du verbe *chanter* utilise pour traduire ישיר *yašir* (TOB). Dans ce dernier cas, le lien étymologique subsiste à vrai dire, mais il est atténué par l'emploi du radical savant *cant-* par opposition au radical héréditaire *chant-*.

Non seulement André Chouraqui n'a pas reculé devant la redondance claire et nette mais, de surcroît, il l'a réactualisée avec insistance en traduisant שירה *širah* par « poème » d'après l'emploi qui est fait des mots שיר *šir* « poème » et שירה *širah* « poésie » en hébreu moderne, et en choisissant le corrélat de ישיר *yašir* en fonction du substantif « poème » employé pour traduire שירה *širah*. Il obtient donc l'expression « poétiser un poème » qui arrête l'attention du lecteur mieux que ne le feraient les formules passe-partout « entonner un chant » ou « chanter un cantique ».

Cette traduction du verbe שר *šar* par « poétiser » est ainsi motivée par la figure étymologique. Mais une fois obtenue cette équivalence, André Chouraqui s'y tient avec constance et il traduit le verbe שר *šar* par « poétiser », lors même qu'il n'est pas accompagné par le complément d'objet direct שיר *šir* qui avait motivé le choix du verbe « poétiser » en Ex 15:1. C'est le cas en Jg 5:1 et 3 où le syntagme דבורה ותשר *wa-tašar Deborah* est traduit par « Déborah poétise », tandis que la phrase אשירה אנוכי 'לה *anokhi la-adonai*

anokhi aširah est rendue par « Moi-même, pour IHVH-Adonaï, moi-même je poétise ! ». Il est vrai que le substantif שִׁיר *šir* apparaît quelques versets plus loin, en *ibid.* 12, ce qui justifie rétroactivement le réemploi de « poétiser ».

Pour illustrer cette tendance à traduire les mots de la Bible d'après leur acception moderne, citons encore le cas du livre d'Esdras dont le chapitre 2 tout entier est une liste des Judéens revenus à Sion à la suite de l'édit de Cyrus. Or le terme employé pour désigner ce retour est le participe עוֹלִים '*olim* « ceux qui montent ». C'est ainsi qu'André Chouraqui l'a traduit dans le corps du verset. Mais il n'a pas résisté à la tentation de translittérer le mot hébreu עוֹלִים '*olim* dans le titre qu'il donne à ce chapitre : « Les 'Olim ». Or c'est précisément le nom que le sionisme moderne a donné aux nouveaux immigrants qui viennent s'installer en Israël. Dans le vocabulaire politique du sionisme, cet emploi n'a rien de fortuit puisque aussi bien ce mouvement se réclame ouvertement de l'exemple d'Ezra et Néhémie sous l'égide desquels s'effectua le retour des exilés à Sion. D'ailleurs, le nom de ces personnages bibliques a servi à nommer l'immigration-éclair des Juifs d'Irak en 1949-1950. En employant en français le mot hébreu translittéré '*olim*, André Chouraqui a renversé la tendance courante : au lieu de lire l'histoire moderne à la lumière de la Bible, il projette sur la Bible l'éclairage de notre histoire récente.

À la lumière de ces exemples, on perçoit le point commun qui unit les deux méthodes, apparemment contradictoires, de la fidélité étymologique et de la prise en compte du sens nouveau des mots. Dans les deux cas, le souci sous-jacent est de refléter autant que possible l'impression que le verset biblique hébreu produit sur un lecteur utilisant l'hébreu dans la vie courante. Un lecteur israélien qui est confronté une telle expérience ressent, ne serait-ce qu'intuitivement et parfois de manière inexacte et trompeuse, les liens étymologiques qui unissent telle ou telle forme avec d'autres formes dérivées de la même racine. De la même façon, la charge sémantique que revêtent ces mots dans l'hébreu moderne, langue renouvelée bien plus que langue nouvelle, lui permet d'apprécier dans sa plénitude, et au risque de tomber sur des faux amis, le sens du mot hébreu dans son contexte biblique. Étant donné que la stratification chronologique des étapes du développement de l'hébreu a été transformée en une coexistence dans la simultanéité du présent, la Bible peut être lue comme un texte qui n'a rien d'étranger, même s'il résonne parfois de façon un peu désuète ou cérémonieuse. Le mérite d'André Chouraqui est d'avoir transposé en français ce sentiment équivoque de familiarité avec un texte antique que tout Israélien éprouve plus ou moins, selon son degré d'instruction.

De même que ce traducteur à l'écoute du présent de la langue pour mieux en saisir le passé, a recréé ou réactualisé en français certains liens étymologiques hébreux, de même il a tenu à communiquer au lecteur français l'impression que certains mots de la Bible provoquent à tort ou à raison sur la sensibilité d'un lecteur ou d'un auditeur israéliens.

Citons à titre d'exemple de cette impression de familière étrangeté que la traduction en français respecte dans son opacité transparente le cas d'Ex 38:8 où il est question des femmes qui ont offert leurs miroirs de bronze pour permettre la fonte de la vasque de bronze du Tabernacle. Le texte hébreu dit :

וַיַּעַשׂ, אֶת הַכִּיּוֹר נְחֹשֶׁת וְאֶת כְּנֹו נְחֹשֶׁת בְּמַרְאֵת, הַצְּבָאוֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ פְתַח אֹהֶל מוֹעֵד
*wa-ya'as 'et ha-kkiyor neḥošet wə-'et kanno neḥošet bə-mar'ot ha-ššob' ot 'ašer šab' u petah
'ohel mo'ed*

André Chouraqui rend ce verset par une formule à première vue tout aussi énigmatique que l'original aux oreilles d'un Israélien : « Il fait la vasque en bronze, son support en bronze avec les miroirs des miliciennes qui militaient à l'ouverture de la tente du rendez-vous ».

Fidèle à son souci de donner de chaque mot de la Bible un équivalent fidèle et constant, André Chouraqui a rendu le verbe צָבְאוּ *šab' u* et le participe צוֹבְאוֹת *šob' ot* par le terme qui lui sert à traduire toutes les occurrences de ces mots et tous les dérivés de la racine צבא *šaba'* « milice ». En outre, l'arabe lui a permis de retrouver le sens étymologique de מוֹעֵד *mo'ed* puisque dans cette langue, le mot *maw'id* signifie purement et simplement « rendez-vous », non seulement entre le Créateur et ses créatures, mais aussi entre les créatures elles-mêmes.

En traduisant par des mots tous simples et très concrets les mots de ce verset, Chouraqui évite de tomber dans une abstraction morale qui aurait consisté à souligner la grandeur d'âme de ces femmes bénévoles. Il a préféré rendre fidèlement la formulation concrète de l'hébreu au risque de provoquer la surprise du lecteur français et de lui suggérer une analogie avec les activistes politiques de notre temps. Cette irruption du présent de la traduction dans le passé du texte est tout à fait similaire à la perception parfois un peu anachronique qu'un lecteur israélien peut avoir du texte de la Bible, écrit avec les mêmes signifiants que l'hébreu moderne, mais non avec les mêmes signifiés.

Signalons en outre que ce perpétuel souci de rajeunissement du texte hébreu recourt parfois à des moyens beaucoup plus simples que la figure étymologique ou la transposition de l'effet expressif. C'est ainsi qu'en Jg 3:19, le mot חַס *has* « silence ! » est rendu par l'interjection « chut ». Cette audace de traduction n'est pas tout à fait fidèle du point de vue stylistique, car en hébreu contemporain, l'injonction חַס *has* relève d'un registre stylistique plus élevé que l'interjection *chut* en français. A vrai dire, l'interjection française *chut* serait plus à sa place dans la conversation courante ou dans le phylactère d'une bande dessinée. Mais il est probable qu'à l'époque biblique, חַס *has* n'ait rien de spécialement recherché. C'est le décalage linguistique et stylistique entre l'hébreu classique de la Bible et l'usage courant, qui a conféré au mot חַס *has* le parfum d'un vocable suranné dont l'utilisation comporte un effet quelque peu précieux. Dans ce cas précis, le traducteur a préféré rendre à l'interjection la valeur originelle qu'elle revêtait du temps où l'hébreu de

la Bible était une langue vivante au lieu de transposer l'effet stylistique qu'elle produit sur le lecteur israélien.

Une fois de plus, on perçoit ici le rôle médiateur d'André Chouraqui : non content d'assurer le lien entre le passé et le présent de la langue hébraïque, entre le texte source et le texte cible, il réconcilie le sens des mots avec leur force expressive et avec l'impression que ce sens et cette expressivité produisent sur des êtres de chair et de sang.

3. Un présent d'éternité

Les deux démarches apparemment contradictoires que nous venons de mettre en évidence – celle de la quête archéologique du passé et celle de sa réactualisation à l'aune du présent – s'insèrent dans une dialectique visant à l'abolition pure et simple du temps. De fait, la résolution du paradoxe entre le passé immémorial et sa réactualisation réside dans cette intuition proprement mystique selon laquelle le présent de la langue est contenu en germe dans son plus lointain passé, cependant que celui-ci est encore latent dans l'agitation superficielle de l'immédiate actualité. Ce présupposé méthodologique a été mis en pratique par les rénovateurs de la langue hébraïque qui ont exhumé les mots du passé pour les faire servir aux nécessités de la vie moderne.

Or ce sentiment de l'abolition du temps au profit d'un éternel présent s'exprime également à travers le parti pris de Chouraqui de traduire autant que possible le verbe hébreu par un présent en français lors même que dans les premières traductions de la Bible en araméen (les Targumim) et en grec (la traduction des Septante), la valeur aspectuelle du verbe hébreu a été réinterprétée avec une valeur temporelle. De fait, l'araméen et le grec ancrent davantage leurs verbes dans la perspective du temps linéaire. Cette temporalisation du verbe de la Bible ne fit que s'accentuer une fois que la Bible grecque fut traduite en latin et même les révisions de Jérôme à l'aune de l'hébreu furent impuissantes à corriger cette tendance inexorable qui fait passer du système aspectuel du verbe en hébreu biblique à un système nettement axé sur la dimension temporelle.

En rendant au verbe de la Bible sa neutralité vis-à-vis de l'opposition entre le passé, le présent et le futur, André Chouraqui le désamarre de son ancrage historique pour le situer dans l'éternel présent du mythe. Certes, cette option n'est pas toujours tenable : quand il s'agit de traduire le passé du passé, c'est-à-dire le passé envisagé dans la perspective de celui qui parle⁶, Chouraqui recourt bien entendu à la riche palette des temps du

6 Pour une énumération de tous les emplois des diverses formes du verbe hébreu, voir la liste détaillée dans Ernst Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford : Clarendon Press, 1910 (2^e édition), 309-339 [§§ 106-112].

passé dont dispose le français. À titre d'exemple, renvoyons à Job 29, chapitre consacré entièrement à l'évocation nostalgique de l'époque où Job vivait « comme un roi ». Les prophéties apocalyptiques d'Isaïe, Jérémie et Ezéchiel sont au futur, car Chouraqui a été sensible à une valeur spécialisée du perfectif hébreu que les grammairiens des siècles précédents ont même désigné sous le nom de *perfectum propheticum*⁷. Mais quand il s'agit de traduire un récit qui n'est ni la rétrospective d'un passé au deuxième degré ni une anticipation hallucinée du futur, c'est au présent que Chouraqui a recours et cela permet d'universaliser la portée de l'histoire biblique, au point d'en faire un paradigme mythique valant en tout temps et en tout lieu. N'en déplaise à Victor Hugo qui s'était plu à situer la belle histoire de Ruth la Moabite « en des temps très anciens », André Chouraqui a osé le tour de force de traduire tous les livres historiques de la Bible au présent, comme si les événements qu'ils relataient se situaient non seulement en des temps très anciens, mais aussi à n'importe quelle époque et en n'importe quel lieu. De fait, les récits du temps des patriarches remontent à un passé tellement immémorial qu'il se confond avec la dimension légendaire et mythique, laquelle est un éternel présent sans cesse reproduit de génération en génération plutôt qu'un épisode daté et révolu.

Ainsi donc ce qui pourrait passer à première vue pour une coquetterie de traducteur ou pour une lubie d'esthète s'avère en fait être l'indice d'une certaine conception de l'histoire biblique, affranchie à la fois de la crédulité bigote et du positivisme désenchanté. Cette lecture du récit qui consiste à y déceler le mythe emblématique plutôt que d'y voir la relation réaliste d'événements ponctuels permet de dépasser l'aporie qui, pendant des décennies, a opposé la critique biblique aux diverses obédiences religieuses. Le texte contient bien une vérité, mais elle n'est pas de l'ordre du fait. C'est la vérité intrinsèque du mythe en tant qu'il structure l'imaginaire d'une nation, lui servant à tout propos de référence.

4. André Chouraqui par rapport à d'autres traductions de la Bible

Pour bien apprécier l'originalité et l'audace de la traduction d'André Chouraqui, il importe de cerner ce qu'elle peut avoir en commun avec d'autres traductions illustres de la Bible et, au contraire, en quoi elle en diffère radicalement. Nous procéderons donc à un passage en revue de quelques versions des Écritures qui présentent, en plus ou moins grand nombre, des ressemblances ou des divergences avec la version de notre traducteur. Nous verrons que les rencontres occasionnelles entre la version Chouraqui et d'autres versions sont souvent dues à une sorte de déterminisme que le texte source exerce sur le texte cible notamment en ce qui concerne les traductions

⁷ Voir *ibid.*, 312-313 [§ 106n].

juives de la Bible qui sont toujours effectuées à partir de l'hébreu, sans autre médiation que la tradition d'interprétation du texte. On peut également les attribuer à la démarche foncièrement éclectique de notre traducteur qui parvient à concilier dans sa version des méthodes diamétralement opposées : souci étymologique et rajeunissement du texte ; préciosité et familiarité ; exotisme et banalisation. Nous reviendrons sur cette extrême diversité de tons et de registres dans le chapitre consacré à la traduction comme texte.

Pour l'instant, examinons la façon dont Chouraqui a su glaner dans d'autres versions de la Bible des «trucs» de traduction qu'il a mis au service de son double dessein : faire passer les Écritures du statut de chose écrite à celui de parole vive et déplacer le centre de gravité de la dimension éthico-religieuse à la délectation esthétique et au plaisir littéraire.

Chouraqui et la Septante

À première vue, il peut sembler paradoxal de rapprocher la traduction de Chouraqui de celle des Septante. Cette version, qui est la première traduction de la Bible et l'une des premières, sinon la première, des traductions littéraires de l'humanité, constitue la médiation par excellence, la première de toute une série que notre traducteur a précisément tenu à dépasser. C'est elle qui est devenue la Bible de référence du christianisme, le texte où les Pères de l'Église ont puisé leurs citations. À telle enseigne que, dès les premiers siècles de l'ère courante, le judaïsme rabbinique en est arrivé à la rejeter et à considérer comme une catastrophe nationale le jour où, selon la légende rapportée dans la *Lettre d'Aristée* et dans le traité *Megillah* du Talmud, soixante-dix ou soixante-douze sages tournèrent en grec la Loi de Moïse. De nos jours encore, le jeûne du 10 du mois de Tebet commémore entre autres choses cet événement funeste qui permit aux Gentils de s'approprier la Torah et de prétendre au titre de *verus Israel*. Cette attitude du judaïsme rabbinique ne peut se comprendre que comme une réaction à l'encontre du christianisme. Tant que la religion du Nazaréen n'avait pas encore fait son apparition dans l'horizon de l'Orient hellénisé, la date anniversaire de la traduction des Septante était un jour de fête pour les Juifs hellénophones et hellénisés d'Alexandrie. Mais il se mua en un jour de deuil, dès lors qu'une autre religion que le judaïsme se mit à revendiquer le texte de la Bible. A cela s'ajoute que la destruction du Temple de Jérusalem, en 70 de l'ère courante, eut pour effet de recentrer l'identité juive autour de la Bible hébraïque et de l'étude de la Loi, et de cautionner la victoire du judaïsme pharisien sur d'autres tendances plus hellénisées.

Certes, les réticences de Chouraqui à l'égard de la Septante répondent à d'autres motivations. Ce qu'il reproche à cette traduction, ce n'est pas tant d'avoir rendu le texte accessible aux Gentils que de l'avoir fait de façon incomplète et maladroite. Selon lui, les Juifs alexandrins ont commis l'erreur de transposer le Nom ineffable de Dieu par Κύριος « Seigneur », terme qui aboutit à réduire la divinité transcendante et inaccessible au

statut de petit dieu subalterne. Nous reviendrons sur cette question de la traduction des théonymes à propos d'Aquila, dont Chouraqui est en quelque sorte l'émule.

Chouraqui, un nouvel Aquila ?

Entre les deux pôles que constituent les Septante et Chouraqui, l'histoire des traductions de la Bible est dominée par une constante tout à fait caractéristique : la plupart du temps, les interprètes du texte sacré n'ont pas considéré ce dernier comme un écrit littéraire, objet de délectation esthétique. L'accent était surtout mis sur l'origine divine du texte ou bien sur sa valeur juridique, dans le cas du Pentateuque. Certes, la Tradition juive a puisé abondamment dans le texte des Écritures pour composer des prières et des poèmes liturgiques, mais il ne s'agit pas vraiment d'une traduction. C'est tout au plus un emprunt intralinguistique d'une strate de l'hébreu à une autre, plus tardive. Quant aux traducteurs à proprement parler, ils ne se souciaient qu'incidemment de transposer dans le texte cible la beauté sublime du texte source. Exception faite de la première version connue de la Bible, celle des Septante, dont nous venons de voir qu'elle ne dédaigne pas les raffinements élégants, la plupart des traductions juives effectuées en araméen, en judéo-arabe, en judéo-persan, en ladino ou en yiddish montrent bien que le but des traducteurs était avant tout pédagogique. De sorte que le facteur esthétique, quoique forcément à l'œuvre d'une manière ou d'une autre, n'était pourtant pas le plus déterminant. Autrement dit, même si les traducteurs avaient implicitement reconnu la beauté du texte biblique, ils visaient en priorité à instruire leur public, peut-être à l'émouvoir, mais sans doute pas à lui procurer un plaisir esthétique.

Cette curieuse occultation de la beauté et du plaisir est particulièrement nette dans le cas des chrétiens qui ne connaissaient le texte biblique qu'à travers la médiation de la traduction grecque ou par l'intermédiaire de versions souvent effectuées à partir de cette traduction. Ne pouvant apprécier dans toute sa plénitude la grâce d'un texte auquel ils n'avaient accès qu'en traduction, beaucoup de chrétiens d'expression grecque ou latine se mirent à opposer l'austère rudesse du texte biblique à la beauté suspecte de la littérature païenne. Cette polarisation entre la littérature sacrée et la littérature païenne alla en s'accroissant, et l'on assista finalement à un divorce irréconciliable entre la vérité brute de la Bible et la beauté superficielle et frelatée des lettres grecques et latines⁸. Nul doute que cette approche héritée de l'Antiquité chrétienne a marqué l'histoire des traductions de la Bible dans les langues européennes modernes et notamment en français. Pourvu qu'elle fût fidèle, une traduction n'avait pas besoin d'être esthétiquement valable. Inversement, une version peaufinée était de ce fait même entachée du soupçon d'infidélité. Tout se passe comme si la tradition de traduction occidentale de la Bible était

⁸ Sur cette polarisation, voir David Norton, *A History of the Bible as Literature*, I, Cambridge : Cambridge University Press, 1993, I, 16-52.

incapable de concilier l'impératif de la fidélité avec celui de la beauté.

Cette polarisation entre la vérité pure et dure de la Bible et la beauté trompeuse des belles lettres a marqué les juifs et les chrétiens au contact de la civilisation gréco-romaine. Elle permet de mieux comprendre l'admiration que Rabbi Aquiba éprouva pour la traduction d'Aquila. Ce sentiment ne fut certainement pas provoqué par la beauté du texte de son disciple. Les quelques fragments qui nous en sont conservés montrent bien que cette traduction littérale était non seulement inesthétique, mais même délibérément truffée de barbarismes et de solécismes. Le respect des règles de la langue grecque était le cadet des soucis d'Aquila. Le prosélyte voulait avant tout adhérer le plus étroitement possible à la formulation du texte original, en vertu du principe de son maître qui lui avait enseigné qu' « il n'y a pas une seule lettre superflue dans la Torah ». C'est ainsi par exemple qu'il traduisit le Gn 1:1: וּבְרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ *bərešit bara' 'Elohim 'et ha-ššamayim wə-'et ha-'areš* par ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισε θεός σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν.

Aquila a tenu à traduire tous les mots du verset hébreu, y compris la particule אַת 'et qui n'a pourtant pas d'équivalent en grec. Pour rendre cet idiomatisme de l'hébreu, il a eu recours à la préposition σὺν « avec » qui ne peut traduire אַת 'et que dans un cas très précis : lorsque cette dernière particule exprime une valeur comitative et non plus accusative. Aquila a donc élargi l'équivalence אַת 'et = σὺν à l'ensemble des emplois de אַת 'et.

Ce traducteur pointilleux a appliqué à la traduction de l'hébreu au grec le procédé herméneutique de la גזרה שווה *gəzerah šawah* ou raisonnement par analogie en vertu duquel on peut inférer le sens d'un mot d'un verset A d'après le sens qu'il revêt dans un verset B. Mais ce respect scrupuleux du texte source l'a conduit à commettre un barbarisme flagrant qui frise le non-sens : non seulement la préposition σὺν se construit normalement avec le datif et non avec l'accusatif, mais de surcroît, la phrase n'offre aucun sens satisfaisant à un lecteur qui ignorerait complètement l'hébreu sous-jacent à cette étrange formulation.

Par une intéressante coïncidence, André Chouraqui aussi a parfois conféré une valeur comitative à la particule אַת 'et, intraduisible lorsqu'elle sert à introduire l'accusatif déterminé. Il traduit le début du verset de Ps 126 : אִי שִׁיבָת צִיּוֹן : אִי שִׁיבָת צִיּוֹן *bə-šub 'Adonai 'et šibat šiyon* de la façon suivante : « Au retour de IHVH-Adonai avec le retour de Sion ».

En conférant une valeur comitative et non plus accusative à la particule אַת 'et, Chouraqui a été contraint de reconsidérer le sens du verbe שׁוּב *šub* dans בָּשׁוּב *bə-šub*. Contrairement à la plupart des traducteurs et commentateurs qui lui prêtaient le sens causatif de « faire revenir », il a préféré y voir un verbe intransitif exprimant l'action de revenir. Au-delà de l'analyse syntaxique, on décèle dans ce choix de traduction le reflet de l'interprétation rabbinique selon laquelle la Shekhinah, ou présence immanente de la divinité, aurait accompagné les exilés tout au long de leurs déportations successives.

Une autre rencontre entre Aquila et André Chouraqui apparaît dès le premier mot du Pentateuque. Aquila avait traduit בְּרֵשִׁית *bərešit* « au commencement » par ἐν κεφαλαίῳ. L'emploi du mot κεφάλαιον « chapitre » dérivé de κεφαλή visait à préserver le rapport étymologique entre רֵשִׁית *rešit* « commencement » et שָׂרָא *roš* « tête ». Or κεφάλαιον ne signifie pas « commencement ». C'est un terme technique dont le sens global est « récapitulation » et qui s'est spécialisé dans diverses acceptions telles que « capital » (par opposition aux intérêts) ou « chapitre » d'un livre, autant de mots qui font apparaître même en français un rapport étymologique avec le latin *caput* « tête ». Selon un procédé que nous avons décrit ci-dessus à propos de l'emploi du mot « matrices » et de ses dérivées dans les traductions d'André Chouraqui, Aquila a utilisé un mot attesté dans la langue grecque en lui prêtant une signification nouvelle. Cela lui a permis de ne pas employer le terme ἀρχή, consacré par la traduction des Septante mais trop rempli de réminiscences païennes.

Or André Chouraqui aussi a été gêné par le complément de temps « au commencement » par lequel s'ouvrent la plupart des traductions de la Bible en français. Il lui a préféré le quasi-néologisme « entête », en un seul mot, qui préserve le souvenir de sa filiation étymologique à partir de *tête* et qui partage avec κεφάλαιον le fait d'être un terme technique détourné de ses acceptions spécialisées.

Derrière les options de traduction d'Aquila et d'André Chouraqui, on perçoit le souci d'employer, au prix d'un léger déplacement, un terme concret et étroitement spécialisé pour désigner une notion abstraite plutôt que d'utiliser le terme abstrait qui pourrait prêter à confusion en raison même de son élasticité sémantique.

Mentionnons enfin un point commun supplémentaire entre les deux traducteurs. De même en effet qu'Aquila s'est refusé à employer Κύριος « Seigneur » pour traduire le Tétragramme, rejetant ainsi l'équivalence instaurée par les Septante, de même André Chouraqui s'est bien gardé de recourir aux traductions consacrées du nom divin dans les Bibles françaises : *le Seigneur*, *Jehova* et *Yahvé* dans les Bibles catholiques ; *l'Éternel* dans les Bibles protestantes et même dans la version de Zadoc Kahn sans doute influencé par les pratiques de traduction protestantes. Comme Aquila, Chouraqui a fait figurer le Nom divin tel quel dans le corps de sa traduction. Toutefois Aquila l'a reproduit en lettres hébraïques, tandis que dans la réédition⁹ de sa traduction, André Chouraqui a inventé une sorte de logogramme qui combine la translittération des quatre consonnes non vocalisées du Tétragramme (IHVH) avec le nom *'Adonai* par lequel il est d'usage de remplacer le nom ineffable de Dieu dans la prière et dans la lecture de la Loi.

Du reste, Chouraqui va encore plus loin qu'Aquila dans ce refus de la transposition des

9 Dans la première édition de la traduction de la Bible (Desclée de Brouwer, 1974-1979), le Tétragramme était translittéré par YHWH. Dans la réédition en un volume publiée aux mêmes éditions en 1985 et reprenant l'édition parue dans *L'Univers de la Bible*, Paris, Lidis, 1982-1985, cette translittération est remplacée par la combinaison de *IHVH* et *Adonai*.

noms divins par des équivalents grecs. Pour traduire אלהים *'Elohim*, le contemporain de Rabbi Aquiba s'accommode de l'équivalent θεός « Dieu »¹⁰. En revanche, l'intransigeant Chouraqui n'accepte pas l'équation אלהים *'Elohim* = Dieu. Une fois de plus, sa conscience linguistique, mise en éveil, lui a fait sentir que le nom français *Dieu* n'était autre que le prolongement du *deus* latin, lequel continue lui-même la forme *deivos* du latin archaïque. Or le sens étymologique de *deus* < *deivos* est « ciel radieux », d'où « dieu du ciel radieux », divinité suprême du panthéon de la plupart des civilisations aryennes (cf. sanskrit *dyáuḥ* et grec Ζεύς). C'est d'ailleurs la même racine qu'on retrouve dans l'élément *Ju-* < **dyu-* de Juppiter, synalèphe de l'ancien vocatif du nom du roi des dieux et de *pater* avec un redoublement expressif de l'initiale /p/ de *pater*.

Pour rompre avec le passé païen du mot *dieu*, André Chouraqui a préféré translittérer אלהים *'Elohim* par *Elohîm*. Dans les rééditions les plus récentes de sa Bible, il a même ajouté la désinence {-s} à ce théonyme afin de mieux faire sentir au public français que *Elohîms* est bel et bien un pluriel...

Ainsi la traduction des noms de Dieu est très révélatrice de la lecture ou des lectures du texte biblique par André Chouraqui. C'est le lieu par excellence où s'est manifesté ce souci étymologique qui a agi de façon tantôt positive, tantôt négative sur ses choix de traduction : positive, puisqu'il l'a poussé à chercher dans la langue française les moyens de transposer la valeur étymologique des mots hébreux ; négative, puisqu'il lui a fait soigneusement éviter certains termes rendus impropres par leur utilisation dans un contexte trop éloigné du contexte biblique. Prenons pour exemple le nom païen du ciel divinisé par lequel André Chouraqui a jugé indigne de désigner Celui que le judaïsme considère comme le Créateur même du ciel. En ce sens, ce traducteur étymologisant peut passer pour une sorte d'Aquila de la francophonie, mais un Aquila qui aurait paradoxalement conservé des prétentions au beau style. Par cette dernière tendance, Chouraqui s'éloigne du contemporain de l'empereur Hadrien et se rapproche davantage de certaines autres versions que nous allons comparer maintenant avec la sienne.

André Chouraqui et Jérôme

A plusieurs reprises, André Chouraqui a exprimé son admiration pour celui qu'il aimait à appeler avec humour son « voisin » et qui passe pour être le patron des traducteurs. Or ce voisinage est peut-être plus profond que la simple proximité géographique qui unit la Bethléem de Jérôme, située à la sortie sud de la Jérusalem moderne, de la maison

¹⁰ Et non *ὁ θεός* comme on le pensait jusqu'à la découverte d'un fragment de papyrus où figure le leçon *θεός* sans article. Cette formulation est encore plus littérale que *ὁ θεός* puisque l'original hébreu ne fait pas figurer d'article devant מִיְהוָה *'Elohim*. Sur cette correction, voir Alfred Rahlfs, « Geschichte des Septuaginta Textes » in *Septuaginta*, Stuttgart : Württembergische Bibelanstalt (3^e éd.), 1949, IX, n. 1.

de notre contemporain, située dans la partie méridionale de la Ville Sainte rénovée. Tout d'abord, tous deux ont manifesté une égale impatience dans leur rejet de la médiation des traductions antérieures et dans leur volonté de se ressourcer à la fraîcheur de l'hébraïque vérité. Jérôme a tenu à remplacer les versions latines anciennes qui avaient été effectuées à partir de la Septante et qui constituaient donc les traductions d'une traduction. Mais la Vulgate, qui fut révolutionnaire en son temps, finit elle aussi par devenir le maillon d'une nouvelle chaîne de médiations, puisque c'est à partir d'elle qu'ont été réalisées la plupart des traductions françaises de la Bible jusqu'au XIX^e siècle au moins. Et même dès lors qu'à la faveur des progrès de l'orientalisme, on se mit à traduire le texte biblique d'après l'hébreu, le texte de la Vulgate ou celui des traductions effectuées à partir d'elle ne cessèrent jamais complètement d'influer sur le rapport que les traducteurs entretenaient avec l'original hébreu. Comme André Chouraqui l'a souligné lui-même à plusieurs reprises, les traductions de la Bible se font « à coups de dictionnaires », mais les dictionnaires bibliques eux-mêmes puisent largement dans les diverses versions du texte biblique, lesquelles sont plus ou moins tributaires de la Vulgate.

Néanmoins si l'on se place dans la perspective de la genèse du texte et qu'on fasse abstraction de ses destinées ultérieures, il apparaît qu'à maintes reprises, Jérôme et Chouraqui ont eu des intuitions de traduction tout à fait analogues. Citons par exemple une rencontre non concertée entre les deux traducteurs. Il s'agit de Lv 11:5-7 et Dt 14:7 où sont mentionnées diverses espèces animales prohibées à la consommation, notamment la ארנבת *'arnebet* et le שפן *šafan*. Ces termes ont posé et posent encore des problèmes d'interprétation : s'agit-il de la gerboise, de la marmotte, du lapin, du lièvre ou du daman? Les traducteurs de la Septante ont traduit ארנבת *'arnebet* par δασύπους et שפן *šafan* par χοιρογρύλλιον. Jérôme confronta ces traductions à l'original hébreu et choisit d'employer le mot *lepor* « lièvre » pour transposer ארנבת *'arnebet*/δασύπους. En revanche, il évita de se prononcer sur le sens exact de שפן *šafan*/χοιρογρύλλιον et il rendit le nom de cette espèce animale par *choerogrullium* qui n'est autre que la translittération de χοιρογρύλλιον en latin. À titre de comparaison, signalons que dans un fragment d'une des versions de la *Vetus Latina*, qui est la traduction latine de la Bible effectuée à partir de la Septante avant même que Jérôme n'effectuât sa révision, ce mot a été rendu par *ericus*, corruption de *ericus/hericius*, nom du hérisson¹¹. On mesure ici la différence entre l'approche de Jérôme, soucieuse de préserver le halo exotique de χοιρογρύλλιον et celle de son prédécesseur, préoccupé de réduire le texte à quelque chose de connu. Du reste, l'identification de l'animal n'est aisée ni dans un cas ni dans un autre. Mais de toute façon, l'enjeu de la traduction de ces listes d'animaux impurs était très réduit puisque dans l'Antiquité tardive, les chrétiens originaires d'un milieu non juif ne respectaient pas les lois diététiques juives. Peu leur importait donc de savoir exactement de quoi il retournait dans ces listes d'animaux

11 Voir Teófilo Ayuso Marzuela, *La Vetus Latina Hispana*, Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, II, 200-201 (in Lv 11:5).

prohibés à la consommation. Leur intérêt était purement littéraire ou documentaire, sans aucune implication d'ordre pratique ou juridique.

De son côté, André Chouraqui a ressenti les mêmes réticences que Jérôme à s'engager sur l'identification exacte de שפן *šafan*.

Il a dès lors préféré rendre ce mot par *shaphan*, translittération à la française de שפן *šafan* et il a recouru à la même méthode pour le mot ארנבת *'arnebet* qu'il a translittéré tel quel. Certes Jérôme translittérerait du grec au latin, alors que Chouraqui met en communication le français avec l'hébreu. Néanmoins l'intention et l'effet sont analogues dans les deux cas, puisque le mot *choerogrullium* est pour le moins aussi opaque et exotique en latin que *shaphan* en français. Nous sommes ici en présence d'une singulière rencontre méthodologique entre deux traducteurs séparés par plus de quinze cents ans de distance.

Un autre point commun entre Chouraqui et Jérôme est le recours occasionnel à des mots reflétant une réalité présente pour revitaliser le texte biblique et le débarrasser de la poussière des siècles. Citons par exemple le cas du verset d'Is 1:14 qui commence par les deux mots מועדיכם ומועדיכם *ḥodšekhem u-mo'adeikhem* « vos néoménies et vos fêtes ». Plutôt que de traduire מועדיכם *ḥodšekhem* par *menses* « mois », Jérôme a tenu à employer un mot à la fois plus précis et plus évocateur pour tous les habitants du monde romain. Il a donc réquisitionné le mot *Calendas* « calendes », mot qui désigne le premier jour du mois dans le calendrier romain. En revanche, il a rendu plus pompeusement מועדיכם *mo'adeikhem* par *solemnitates* « solennités ». Or André Chouraqui a procédé exactement de la même façon, à ceci près que là où Jérôme s'était montré familier, il a été précieux en traduisant מועדיכם *ḥodšekhem* par le terme technique *lunaisons*. Ce mot indique d'ailleurs l'intervalle de temps entre deux néoménies et non la néoménie elle-même. Là où en revanche l'ermite de Bethléem a choisi un ton plus hiératique en traduisant מועדיכם *mo'adeikhem* par *solemnitates*, l'habitant de Jérusalem a quant à lui employé le mot *rendez-vous*, se fondant sur l'acception triviale du mot *maw'id* en arabe dont il a été question à propos de son souci étymologique. Ce jeu de chassé-croisé entre Chouraqui et Jérôme montre bien leur commune dextérité dans l'art d'alterner le ton humble de la quotidienneté et le ton sublime de la solennité. C'est précisément ce contraste entre la décontraction et la distinction qui rapproche les deux traducteurs, outre la volonté de réactualiser le texte en le mettant en communication avec des références parlantes pour leur lectorat respectif.

Il est frappant de voir que ces rencontres ont pu se produire en dépit de tout ce qui sépare par ailleurs le patron des traducteurs de son émule moderne. En effet, autant la version d'André Chouraqui vise au littéralisme et à l'informativité, autant celle de Jérôme est caractérisée par son approche délibérément communicative. Mais quelle que soit la méthode adoptée, on sent chez les deux métaphrastes un amour similaire de la langue hébraïque et une volonté analogue de court-circuiter les médiations qui l'offusquent.

Enfin Chouraqui et Jérôme se caractérisent tous deux par une extraordinaire opiniâtreté dans la conduite de leur entreprise de traduction. Aussi trivial qu'il puisse sembler, ce point mérite d'être relevé. Car enfin la plupart des traductions de la Bible sont des œuvres collectives. Si l'on met de côté quelques exceptions, comme Louis Segond, Zadoc Kahn et Édouard Dhorme en France, il apparaît que l'immense majorité des traducteurs de la Bible se partagent le travail. Les individualistes qui ne se résolvent pas à ce genre de coopération en sont réduits à ne traduire que quelques livres, comme ce fut le cas d'Henri Meschonnic auquel on doit la traduction des Cinq Rouleaux, corpus dense par son contenu mais restreint du point de vue quantitatif. Le point commun qui unit Jérôme et Chouraqui est d'avoir mené à bien une œuvre colossale sans aucune aide et le plus souvent en réaction contre ce qui avait été fait auparavant.

André Chouraqui face à quelques traductions chrétiennes des Écritures

a) Le recyclage des mots dans une acception nouvelle : André Chouraqui, continuateur du Goth Ulfila

Nous avons passé en revue plusieurs traductions grecques ou latines qui méritaient à plusieurs égards d'être comparées à celle de Chouraqui. Tantôt on y retrouvait la même fidélité au texte source (Aquila), tantôt le même goût pour l'exotisme émanant d'un mot étranger (Jérôme). Mais outre sa fidélité étymologique et son halo exotique, la traduction d'André Chouraqui est aussi un laboratoire d'innovations lexicales qui n'a guère d'équivalents dans l'histoire des traductions de la Bible, si ce n'est dans la version gothique qu'Ulfila, apôtre des Goths, produisit au quatrième siècle à partir du grec.

Ce courtier du christianisme et de l'hellénisme prit sur lui de traduire les Écritures du grec dans les langues d'un peuple barbare et presque dénué de tradition littéraire écrite. Immense était l'écart culturel entre le grec, parangon de la culture la plus raffinée qui puisse être en ce IV^e siècle, et le gothique, vecteur d'une civilisation essentiellement orale à une époque où les Wisigoths étaient établis en Mésie, sur le territoire de la Roumanie actuelle. Aussi Ulfila fut-il confronté à la nécessité d'élargir l'acception de mots déjà disponibles afin de les rendre à même de refléter la signification de l'original grec. Or André Chouraqui n'a pas fait autre chose lorsqu'il a chargé certains mots français du contenu sémantique que recelaient leurs corrélats hébreux en dépit du décalage entre le découpage des champs sémantiques dans l'une et l'autre langue. Pour illustrer la méthode pratiquée par ces deux traducteurs, nous voudrions invoquer l'exemple du mot *συναγωγή* souvent employé dans le Nouveau Testament (66 fois en tout). La plupart des traductions de la Bible, y compris celle de Chouraqui, rendent ce mot grec en le transposant tel quel : *synagoga* dans les

traductions latines ; *sinagogi* dans les traductions coptes, lesquelles fourmillent de termes grecs intégrés tels quels dans le corps du texte ; *synagogue* dans les traductions usuelles des Évangiles en français. Ulfila pressentit sans doute que la translittération de ce mot dans la langue de ses rudes congénères resterait opaque. Il a ainsi recouru au nom d'action *gaqumb*, dérivé du verbe *qiman* « venir », où l'on reconnaît la même racine que dans l'allemand *kommen* ou dans l'anglais *to come*. A l'origine, *gaqumb* ne désignait certes pas le lieu où les Juifs se rassemblent pour prier ou pour étudier. Il s'agissait d'un terme générique désignant l'assemblée elle-même, notamment l'assemblée politique, institution caractéristique des peuplades germaniques. Ulfila a donc délibérément rendu le signifié plutôt que le signifiant de συναγωγή en conférant à un mot gothique un sens spécialisé qu'il n'exprimait pas jusqu'alors.

Cette liberté en vertu de laquelle le traducteur remodèle le découpage des champs sémantiques de la langue cible pour la faire coïncider avec la langue source est fréquemment à l'œuvre dans la traduction de Chouraqui, soit qu'il élargisse le sens d'un mot spécialisé (comme par exemple *matriciel* devenant l'équivalent de רחום *rahum* « miséricordieux »), soit qu'il restreigne l'acception d'un terme générique, comme en Gn 7:1 où le terme banal *caisse* est employé à la place d'*arche* pour traduire le substantif תבה *tebah* « arche ».

Citons un autre exemple encore de cette façon de remodeler la configuration sémantique des mots de la langue. Il s'agit de la traduction de παραβολή « parabole », terme qui revient 29 fois dans le Nouveau Testament. Le choix de *gajuk* pour transposer ce mot reflète l'interférence d'un synonyme grec de παραβολή « parabole », le terme σύζευξις ou συζυγία, termes de rhétorique désignant une figure consistant à combiner ensemble deux mots ou deux notions. De fait, on retrouve dans σύζευξις/συζυγία la racine ζευγ-/ζυγ- qui désigne l'appariement ou le couplage. D'où l'emploi de *gajuk*, terme utilisé jusqu'alors à propos des couples d'animaux. Cette interférence d'un terme tiers pour mieux cerner la signification du mot à traduire est également un procédé auquel Chouraqui recourt volontiers. Traduisant le même mot παραβολή « parabole » dans son acception évangélique, il s'avise que dans les Midrashim et dans les parties narratives du Talmud, le mot qui désigne la figure de rhétorique si fréquemment employée par Jésus est *משל* *mašal*. Or ce mot n'est autre que le terme biblique désignant les Proverbes, ceux de Salomon par exemple. Mais en hébreu rabbinique, *משל* *mašal* a revêtu l'acception spécialisée d'allégorie, de parabole. Passant outre cette différence de sens que le mot a subie entre l'hébreu biblique et l'hébreu rabbinique (premiers siècles de l'ère courante), André Chouraqui se laisse délibérément influencer par le terme tiers *משל* *mašal* lorsqu'il traduit παραβολή par « exemple » plutôt que par « parabole », comme le font la plupart des traducteurs de la Bible. C'est la réflexion sur le référent exact du mot à traduire qui a suggéré à Ulfila et à Chouraqui de postuler une équivalence entre παραβολή et σύζευξις/συζυγία ou bien *משל* *mašal* et de traduire le mot en conséquence. Chacun à sa façon, ces deux traducteurs ont évité de traduire le grec des Évangiles ou l'hébreu de la Bible par

des mots qui, comme *parabole*, ne traduisent rien puisqu'ils ont été empruntés tels quels. Ils ont préféré créer des équivalents dynamiques en changeant l'acception des mots déjà existants.

b) Le néologisme au service de la fidélité : Cyrille et Chouraqui

Quelque cinq siècles après Ulfila, Cyrille effectua à l'intention des Slaves une traduction qui présente certains points communs avec celle d'Ulfila. En effet comme cette dernière, elle traduit un texte source, écrit dans une langue raffinée et polie par des siècles de culture, en une langue dénuée de tradition écrite pour laquelle Cyrille dut même créer un alphabet. Le fossé culturel entre le grec et le slave était tel qu'un déficit terrible se faisait sentir au détriment du slave.

Pour combler ce fossé et pallier ce déficit, Cyrille combina deux démarches : celle de la fidélité extrême et celle de l'inventivité lexicale. De fait, la plupart de ses nombreux néologismes sont des calques du grec, de sorte que l'esprit d'innovation qui se manifeste dans cette pratique du néologisme est tout de même contrôlé par le garde-fou d'une adhérence extrême au texte grec qui constituait pour lui le texte original.

Curieusement, cette combinaison de l'audace créative et de la tendance au calque est une des constantes de la traduction de Chouraqui. Certes, ce principe méthodologique obéit chez lui à des raisons tout à fait différentes. En cette seconde moitié du XX^e siècle, la langue française est dotée d'une richissime tradition littéraire, ce qui n'était pas le cas du parler slave des faubourgs de Salonique au IX^e siècle. Néanmoins la situation du traducteur français et de son devancier est analogue, pour peu que l'on considère que notre contemporain a fait table rase du passé. Non seulement il a refusé de se laisser influencer par la tradition de traduction de la Bible en français, mais de surcroît, il ne s'est pas laissé enfermer dans le carcan des expressions toutes faites qui conditionnent le bon usage. Moyennant une véritable ascèse intellectuelle, il a fait revenir cette langue à un état virginal, afin de lui faire épouser avec fidélité la dénotation et la connotation du texte hébreu. En ce sens, il se rapproche de Cyrille, qui se trouvait naturellement et objectivement en l'an I de l'histoire des lettres slaves.

Cyrille qui s'adressait à des barbares assez hermétiques au monde hellénique, dont ils avaient pourtant envahi une partie au VII^e siècle, a toujours eu le souci de transposer les mots grecs par des calques slaves créés à partir d'éléments préexistants¹². Cela le poussa à rechercher l'étymologie du terme grec selon une démarche qui rappelle beaucoup la méthode de Chouraqui. De même que ce dernier n'hésite pas à créer des mots nouveaux pour mieux rendre l'hébreu en français, de même Cyrille rend le grec par des créations verbales de son crû.

12 Voir Nandor Molnar, *The Calques of Greek Origin in the Most Ancient Old Slavonic Gospel Texts*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985.

Considérons, par exemple, le cas du mot grec συναγωγή que nous avons déjà étudié à propos de sa traduction en gothique. Il se trouve que le slave du IX^e siècle n'avait pas intégré ce mot dans son lexique puisqu'il est entré dans les langues européennes par le biais des traductions de la Bible et qu'une telle traduction était encore à faire dans le contexte slave de l'époque. Plutôt que de translittérer le terme tel quel, comme l'avaient fait la plupart des traducteurs de la Bible à l'exception notable d'Ulfila, Cyrille a préféré forger un mot de toutes pièces en recourant au procédé du calque. Pour ce faire, il a reproduit dans son dialecte slave la structure composée de συναγωγή en créant les composés *sŭnimŭ* et *sŭnimište*. Dans *sŭnimŭ* et *sŭnimište*, la préposition *sŭ-* semble avoir été choisie en raison même de sa ressemblance phonétique avec le préfixe σύv- qui entre dans la composition du nom συναγωγή.

Passons à présent au cas du mot προφήτης que Cyrille a transposé par le mot *prorokŭ*, réactivant ainsi la signification étymologique de προφήτης, nom d'agent du verbe πρόφημι « dire d'avance ». Ce terme *prorokŭ* combine le préverbe *pro-*, qui est étymologiquement apparenté à l'élément προ- de προφήτης avec le nom d'agent *-rokŭ* du verbe *rečŭ* « dire ». À titre de comparaison, remarquons que les traductions latines de la Bible ont systématiquement translittéré προφήτης par *propheta* qui ne traduit rien du tout puisqu'il est une translittération du grec. Et pourtant le latin possédait le mot héréditaire *vates* que le français a conservé sous la forme des mots savants *vaticiner* et *vaticination*. Si Jérôme et ses prédécesseurs latins ont préféré le mot grec latinisé *propheta*, c'est que *vates* était usé par des siècles de paganisme romain. N'est-il pas l'un des noms du devin dans la religion romaine antique ? Et donc c'est *propheta* qui a été employé plutôt que *vates* jugé trop sulfureux. Au lieu de créer un mot nouveau, les chrétiens de l'ancienne Rome ont tout simplement adopté et adapté le mot grec προφήτης qui, dans l'absolu, n'était pas moins innocent que *vates* mais dont les connotations païennes n'étaient pas perdues par des Occidentaux de plus en plus étrangers à l'hellénisme au fur et à mesure que s'effritait l'unité de l'Empire romain.

A la différence des traducteurs latins de la Bible, Cyrille et Chouraqui n'ont pas hésité à rompre les routines de leur langue respective pour transposer le sens étymologique du mot qu'ils avaient à traduire. Et donc Cyrille a traduit προφήτης par un calque qui est vraisemblablement un néologisme. Quant à Chouraqui, il a recherché l'étymologie de l'hébreu נביא *nabi'* « prophète » et il a rendu ce mot par « inspiré ». Bien que l'un traduise du grec et l'autre de l'hébreu et qu'en l'occurrence, Chouraqui n'ait pas forgé de néologisme, les deux démarches visent toutes deux à préserver le sens premier et étymologique du mot à traduire, au risque de provoquer la perplexité du lecteur.

Quant aux néologismes à proprement parler qui sont dus à l'initiative de Chouraqui, la plupart d'entre eux sont motivés par le désir d'adhérer le plus possible à la formulation de l'hébreu. Ainsi du mot *glébeux*, formé à partir de *glèbe* pour rendre le lien étymologique entre אדם *'Adam* et אדמה *'adamah* « terre » (Gn 2:5;7)

Ici l'innovation touche à la création d'un nouveau dérivé de glèbe moyennant l'adjonction du suffixe {-eux}. Mais on trouve aussi des créations lexicales qui rappellent davantage la façon dont Cyrille s'est inspiré du grec de l'original grec dont il disposait. Chez le traducteur macédonien, cette liberté démiurgique dans la création des mots nouveaux se donne libre cours à travers la formation de noms composés. Il est vrai que le grec du texte source et le slave du texte cible sont des langues qui recourent très volontiers à ce procédé d'enrichissement du lexique. Le français, au contraire, se rapproche plutôt de sa mère latine et de ses sœurs romanes, par son goût pour la suffixation et sa réticence à former des noms composés. Pourtant la traduction de Chouraqui nous fournit quelques exemples de ce genre de formation. C'est ainsi qu'en Ps 23:4 le mot צלמותו *šalmawet* analysé comme un composé de צל *šel* et de מות *mawet* « mort » est transposé au moyen de la synapse *ombremort*, néologisme surgi de l'imagination du traducteur désireux d'adhérer au plus près à la formulation de l'hébreu.

On pourrait multiplier les exemples de cette étonnante créativité lexicale stimulée, comme dans la traduction slave de la Bible, par le désir de refléter, jusqu'à la nuance la plus imperceptible, la formulation du texte source et les habitudes de la langue de départ. Nous y reviendrons dans le chapitre consacré à la traduction comme texte.

Chouraqui ne connaissait que par ouï-dire l'existence de cette traduction en vieux slave. Si je l'évoque ici, c'est pour illustrer le principe en vertu duquel le texte source exerce un certain déterminisme sur le texte cible, lors même que les canaux de cette influence sont d'une grande variété. Mais la traduction d'André Chouraqui a ceci de particulier qu'elle offre des exemples d'un grand nombre de méthodes illustrées par les traducteurs les plus divers, juifs ou chrétiens, anciens et modernes. En cela elle apparaît comme éminemment éclectique en dépit de certains principes, somme toute peu nombreux, qui la structurent : souci étymologique, désir de rajeunissement du texte, refus de la médiation des traductions précédentes.

c) Les anciennes traductions françaises de la Bible

Par certains aspects la traduction d'André Chouraqui rejoint les toutes premières traductions de la Bible en français, lesquelles nous font remonter au XII^e siècle¹³. Bien qu'elles reposent sur un texte source qui est lui-même un texte cible (la Vulgate), ces versions ont quelque chose de frais et d'immédiat, car elles comptent parmi les premiers monuments de la prose française littéraire. Entre la Bible de Chouraqui et ces vieilles Bibles médiévales, on trouve certains points de contact qui peuvent s'expliquer par le fait que ni les métaphrastes médiévaux ni notre contemporain ne se laissent emprisonner par

¹³ Voir Samuel Berger, *La Bible française au Moyen Âge : étude sur Les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl*, Paris, 1884 (réimpr. Genève: Slatkine, 1967).

les habitudes de la langue cible : ceux-là parce qu'au XII^e siècle, la prose française en était à ses premiers balbutiements et ne pouvait par conséquent entraver la spontanéité des traducteurs ; celui-ci parce qu'il a dépassé les normes restrictives d'une tradition contraignante au nom de l'adhérence totale au texte source.

Nous verrons plus loin que la version de Chouraqui se signale par l'éclectisme de son lexique : à côté de mots d'une préciosité exquise et d'une technicité savante, on y trouve des affleurements délibérés du parler le plus trivial. Chez notre traducteur, cette violation du principe classique de l'unité de ton se justifie par le désir de faire correspondre à chacun des lexèmes du vocabulaire de la Bible un équivalent français.

Dans les traductions médiévales de la Bible en vernaculaire, on trouve également une très grande diversité de tons. Les mots d'un registre élevé y côtoient des expressions qui risqueraient de choquer le goût d'un lecteur moderne. Pour des raisons inhérentes à l'histoire de la langue française et à l'évolution des sensibilités, on se trouve donc confronté aux mêmes types de contrastes entre des mots sublimes et des mots triviaux. Prenons, par exemple, le Psaume 45 (44 dans les Bibles catholiques). Pour traduire le premier verset de ce psaume tel qu'il a été rendu par Jérôme (*eructavit cor meum verbum bonum*), les divers traducteurs médiévaux ont connu la même hésitation : les uns ont traduit le verbe *eructavit* par le verbe *formetre/metre hors* comme par exemple dans le Psautier normand de Montebourg (Oxford Bodleiana–Douce), tandis que les autres ont préféré rendre *eructavit* par *roter* (BN fr. 22892) : *Mes cuers a rote buene parole*.

Cet emploi d'un verbe si trivial se justifie par des considérations étymologiques qui ne sont pas sans rappeler la méthode que Chouraqui appliqua huit siècles plus tard, non plus pour traduire le latin de la Vulgate en français du XII^e siècle, mais pour transposer fidèlement l'hébreu dans la langue du XX^e siècle. Dans les deux cas, on assiste à un refus de l'euphémisme au nom de la fidélité au texte source.

Une autre convergence entre la méthode d'André Chouraqui et celle des pionniers de la traduction de la Bible en français concerne le souci d'actualité dont il a été question lorsque nous avons montré comment notre traducteur n'hésite pas à passer par le truchement de l'hébreu israélien pour traduire certains mots de la Bible hébraïque. Quelles que soient les réserves qu'on veuille émettre à l'encontre de cette méthode, elle permet de prémunir le texte contre la déperdition de sens inhérente à l'acte de traduction et contre l'érosion des siècles. Or ce souci de rajeunissement et de réactualisation conformément aux préoccupations de l'époque où s'est effectuée la traduction, on le trouve à l'œuvre dans les traductions médiévales de la Bible en français. C'est ainsi que le verset liminaire du livre des Psaumes *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum* devient dans le Psautier normand conservé à Oxford qui nous a fourni l'exemple mentionné ci-dessus : *Beneurez li huem qui ne alat el conseil des feluns*.

L'emploi de *felun* pour traduire *impii* « les impies » reflète une réinterprétation de la perversité morale par le prisme du vocabulaire féodal. Et paradoxalement cette

réinterprétation qui peut sembler anachronique est, somme toute, plus proche de l'original hébreu רשעים *rəša'im*. En effet, les Septante avaient systématiquement traduit l'adjectif רשע *raša'* par ἄσεβής, adjectif composé du préfixe négatif ἄ- et du substantif σέβας « respect ; piété ». Outre la restriction sémantique consécutive à cette traduction, l'emploi de ἄσεβής aboutissait à saisir la perversion morale *a contrario*, plutôt que d'y voir une entité prise pour elle-même. Cela contribuait en outre à introduire une dissymétrie dans le couple antonymique צדיק *šaddiq* « juste » / רשע *raša'* « impie » qui structure toute l'axiologie biblique. Cet adjectif ἄσεβής a été calqué en latin par l'adjectif *impius* qui n'est autre que l'antonyme de *pious* « pieux ». En sorte que Jérôme a reproduit en latin la dissymétrie que la traduction grecque avait introduite entre la justice et son contraire. En réinterprétant *impius* par *felun*, les traducteurs normands, auxquels on doit le Psautier d'Oxford, ont rétabli la symétrie puisque *felun* désigne le méchant pour lui-même au lieu de le définir par le biais de son contraire.

Il va sans dire qu'André Chouraqui a évité de traduire רשע *raša'* par un antonyme qui ne possède pas de substance propre. Fidèle à son souci d'actualité et à son désir de conférer une dimension concrète à ces textes menacés par l'érosion des siècles, il a recouru au mot énergique *criminel*.

Signalons en outre que le lexique volontiers archaïque d'André Chouraqui dont nous analyserons ci-dessous les implications stylistiques et les effets poétiques, rapproche ce traducteur de ses prédécesseurs médiévaux. Certes, les traducteurs du Moyen Âge utilisaient ces vocables pour d'autres raisons que Chouraqui. Pour celui-ci, ils constituent des ornements stylistiques ou un moyen d'enrichissement du lexique de la langue française exténuée par la cure d'amaigrissement que lui ont fait subir les Classiques. Pour ceux-là, ce sont les mots de la conversation courante. Néanmoins, ces rencontres lexicales méritent d'être mentionnées car elles révèlent qu'André Chouraqui n'a pas fait table rase du passé. Il a seulement balayé le passé le plus récent et de ce fait même, il a réintégré le passé le plus ancien : celui de la langue source, mais aussi celui de la langue cible.

Enfin, il convient de procéder à une remarque plus générale qui touche à l'articulation entre les Écritures saintes et la littérature. Nous reparlerons de cette question dans le chapitre consacré à la traduction comme texte. Mais d'ores et déjà, signalons que l'existence dès le Moyen-Âge d'une tradition française consistant à traduire la Bible en vers¹⁴ permet de considérer que rompant avec l'ascétisme et le refus de l'esthétisme qui prévalaient jusqu'alors dans le rapport entretenu avec la Bible, le Moyen Âge s'est parfois laissé charmer par les beautés du texte biblique en tant qu'il constitue une œuvre littéraire et une source de délectation. Même si tout vers n'est pas poétique, surtout dans une civilisation qui l'utilise à des fins mnémotechniques, il n'en reste pas moins que dans certains cas on constate une collusion entre l'exercice pieux et le plaisir poétique.

14 Voir Jean Bonnard, *Les Traductions de la Bible en vers français au Moyen Âge*, Paris, 1884 (réimprimé à Genève : Slatkine, 1967).

Lorsqu'au début de la Renaissance, le poète Clément Marot déploie ses talents de « rimailleur » pour mettre en vers le Psautier, il donne une illustration convaincante de cette approche esthétisante du texte saint dont Chouraqui allait fournir une autre démonstration dans le langage poétique de son époque. Au début du XVI^e siècle tous les vers n'étaient pas poétiques, mais toute poésie se devait d'être écrite en vers.

Au XX^e siècle, la prose elle-même sert de vecteur à la poésie ou bien le verset, sorte de compromis entre vers et prose. De ce point de vue, Clément Marot et André Chouraqui appartiennent tous deux à la lignée des poètes-traducteurs, soit qu'on veuille y voir des poètes qui ont mis leur talent au service du texte saint, soit qu'on préfère les considérer comme des amoureux de poésie qui ont décelé tout le parti qu'on pouvait tirer de la poésie biblique.

Bien que Marot ait appliqué à la traduction du texte source latin la poésie du texte cible et que de son côté, Chouraqui ait adapté à la langue cible la poésie de la langue source, il n'en reste pas moins qu'aucun des deux n'a voulu renoncer à l'élégance du verbe ou au plaisir poétique.

De cette jubilation sensuelle on pourrait donner un exemple d'autant plus caractéristique qu'elle fait apparaître une rencontre ponctuelle en dépit de tout ce qui sépare le poète du XVI^e siècle de notre contemporain. Il s'agit de la traduction de Ps 24:7-10. Voici comment Marot a tourné en vers français les quatre versets du Psautier latin :

Haulsez vos testes, grans portaulx,
Huys etemelz, tenez vous haultz,
Si entrera le roi de gloire.
Qui est ce Roy tant glorieux?
C'est le fort Dieu victorieux,
Le plus fort qu'en guerre on peult croire.

Haulsez vos testes, grans portaulx,
Huys etemelz, tenez vous haultz,
Si entrera le Roy de gloire.
Qui est ce Roy tant glorieux ?
Le Dieu d'armes victorieux,
C'est lui qui est le Roy de gloire.

Et voici comment Chouraqui a fait retentir les mêmes versets en les conformant aux goûts littéraires de notre siècle tout en respectant, autant que possible, la dynamique de l'original hébreu :

Haussez, ô portes, vos têtes;
rehaussez-vous, portiques d'éternité, que vienne le roi de gloire !

-Qui est-il, ce roi de gloire?
 -IHVH-Adonaï, l'impétueux, le héros ; IHVH-Adonaï le héros de la guerre.
 Rehaussez, ô portes, vos têtes,
 rehaussez-vous, portiques d'éternité, que vienne le roi de gloire !
 -Qui est-il, ce roi de gloire ?
 -IHVH-Sebaot, c'est lui, le roi de gloire.

Malgré les différences stylistiques entre les octosyllabes marotiques et les versets chouraquiens, il est frappant de constater que ces poètes-traducteurs ont tous deux recouru au verbe *hausser* (*haulser* dans l'ancienne orthographe), l'un pour rendre l'impératif *levate* de la traduction de Jérôme (selon l'hébreu) et l'autre pour traduire $\text{אש } \acute{s}'u$ de l'original hébreu. Et comme le psalmiste a introduit une figure de répétition-variation en employant le verbe $\text{הנשא } \acute{h}inna\acute{s}'u$, formé sur la même racine que $\text{אש } \acute{s}'u$, Marot, Chouraqui et Jérôme avant eux prennent soin de respecter le rapport étymologique entre les deux verbes : Jérôme traduit $\text{הנשא } \acute{h}inna\acute{s}'u$ par *elevamini* qui rappelle *levate* comme $\text{הנשא } \acute{h}inna\acute{s}'u$ reprend $\text{אש } \acute{s}'u$; de son côté, Marot emploie la périphrase *tenez vous haultz* qui joue sur la parenté étymologique entre *hault* et *hausser* ; quant à Chouraqui, il utilise le verbe préfixe *rehausser* à la forme réflexive. Ces trois traducteurs ont donc su concilier la fidélité pointilleuse et la recherche esthétique pour rendre dignement l'un des passages les plus sublimes de la poésie sacrée.

Marot et Chouraqui se rejoignent ainsi par une volonté commune de fracasser les cloisons qui séparent la poésie sacrée de la poésie profane, mettant celle-ci au service de celle-là. Certes, leurs motivations idéologiques ne sont pas les mêmes : Marot désire rendre accessible et compréhensible un texte que l'Église catholique voulait maintenir dans la gangue du latin, de peur que les fidèles ne se mettent à en comprendre le contenu. Chouraqui tient à donner aux lecteurs de tout bord le reflet le plus fidèle qui soit de l'original hébreu. Pourtant dans les deux cas, on discerne une soif extraordinaire de vérité et une haine des médiations qui s'interposent, tels des paravents, pour empêcher l'intelligence du texte sacré. Sur ce terrain, il était inévitable que Chouraqui rejoigne également un autre champion de la lutte contre l'obscurantisme élitiste, le moine rebelle de Wittenberg.

d) André Chouraqui et Martin Luther : une nostalgie partagée pour la parole vive

En lisant la traduction d'André Chouraqui, on est frappé par la volonté de transformer le texte scripturaire en un énoncé proclamé et déclamé. C'est ce qui explique, par exemple, pourquoi notre traducteur privilégie la coordination ou la juxtaposition au détriment de la subordination. Nous aurons encore l'occasion d'évoquer cette préférence dans le développement consacré à la syntaxe des traductions d'André Chouraqui. Qu'il nous suffise

pour l'instant de rappeler que la conjonction de subordination כִּי *ki* est systématiquement traduite par « oui ». Au-delà de la justification étymologique de ce choix de traduction, il convient d'en apprécier les implications stratégiques. Car enfin le *Oui!* ne s'emploie guère en dehors du dialogue de vive voix et il n'est pas tellement à sa place dans l'écrit, sauf s'il s'agit de reproduire un dialogue tel quel au style direct.

Or la même tendance à employer le *ja!* de la parole vive se manifeste chez Luther, qui parsème sa Bible de cette particule affirmative. À titre d'exemple, citons le cas de Ps 90 [89]: 17. Le texte de la Vulgate qui a servi de base à Luther recourt à la conjonction de coordination latine « et » : *et opera manuum nostrarum dirige super nos et opus manuum nostrarum dirige* « et les œuvres de nos mains dirige-les sur nous et l'œuvre de nos mains dirige-la ». Luther traduisit ce verset d'une façon qui ne diffère guère de cette première : ***und fertige das werck unser hende uber uns und fertige das werck unser hende*** « et apprête l'oeuvre de nos mains sur nous et apprête l'oeuvre de nos mains ». C'est en 1545 qu'il innova en remplaçant le deuxième *und* par la particule affirmative *ja* : ***und fordere das werck unser hende bey uns, ja das werck unser hende wolt erfordern*** « et dirige l'œuvre de nos mains chez nous, oui il dirigera l'œuvre de nos mains ». Cet emploi de *ja* à la place du second *und* présente l'avantage d'éviter la répétition lancinante de *und* tout en conférant un surcroît de sens à la deuxième des conjonctions. En outre, elle permet d'insuffler au verset l'énergie caractéristique de la parole vive.

Ce petit point de traduction reflète bien l'idéologie de traduction de Luther qui voulait traduire la Bible en une langue qui ne différât point de celle parlée sur les marchés et places publiques. Le réformateur allemand n'a-t-il pas explicitement écrit qu'il voulait « regarder dans la gueule du peuple » (*dem volk aufs maul schauen*)?

Or cette nostalgie de la parole vive et du verbe plébéien, on la retrouve aussi chez Chouraqui, qui non content de parsemer son verset de *oui* exclamatifs, manifeste une prédilection particulière pour le parler cru, n'hésitant pas à truffer son texte de gros mots destinés à choquer le lecteur bien pensant. Mais au-delà de ce goût inné de la provocation ; cette nostalgie de la parole vive reflète un présupposé méthodologique en vertu duquel le texte hébreu de la Bible a été créé dans le cadre d'une société où l'on utilisait également l'hébreu en tant que langue vernaculaire (jusqu'à la fin du VI^e siècle avant l'ère courante au moins). Ce n'est qu'après la perte de l'hébreu en tant que langue d'usage courant que la parole hébraïque de la Bible se mit à jouir de l'aura d'une langue sacrée, compréhensible aux initiés et impénétrable pour les ignorants et notamment pour les femmes, le plus souvent maintenues dans un état d'analphabétisme. Dès lors, un divorce irréconciliable s'instaura entre le texte et l'oralité. Ce n'est qu'à partir de la fin du XIX^e siècle, lorsqu'une poignée d'idéalistes juifs russes entreprit de rendre à l'hébreu son statut de langue vivante, que ce fossé fut comblé. Dès lors, la langue hébraïque put devenir la langue de communication courante entre les Juifs de Palestine, puis la langue officielle de l'État d'Israël. Moyennant quoi, la différence qui sépare la langue de la Bible

de celle de la rue n'est plus qu'une différence de registre stylistique (diglossie) et non plus une différence entre deux langues différentes (bilinguisme), comme c'était le cas tant que les Juifs communiquaient en yiddish, en judéo-espagnol, en judéo-arabe, en judéo-persan et autres langues en usage dans le monde juif traditionnel. C'est ce passage du bilinguisme à la diglossie qui a été exploité par Chouraqui lorsqu'il a tenu à traduire le texte de la Bible par le prisme de l'hébreu renouvelé à Sion. De cette façon, il a racheté le texte de son statut de chose écrite pour lui rendre la fraîcheur de la parole dite.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, Chouraqui s'est conformé sur ce point à l'idéologie de traduction de Luther, qui aspirait à diminuer les barrières entre la langue cultuelle et la langue vernaculaire. Le fait même de traduire la Vulgate en allemand participe de ce dessein qui vise à transformer le bilinguisme médiéval latin/allemand en une diglossie allemand littéraire/allemand parlé. Mais cet allemand littéraire lui-même, Luther a tenu autant que possible à le rendre perméable aux influences vernaculaires et plébéiennes afin de restituer au texte son oralité primitive.

Le paradoxe ne tient pas seulement au fait qu'il n'y a pas grand-chose en commun entre le moine rebelle de Wittenberg et l'ancien maire-adjoint de Jérusalem. Il touche également à un point de méthode. Car enfin si Luther est parvenu à conférer au texte de sa version un parfum d'oralité plébéienne, c'est bien parce qu'il a traduit librement le texte source, d'une façon qu'on appellerait aujourd'hui communicative ou dynamique. Dans l'exemple de Ps 90:17 que nous avons étudié ci-dessus, le deuxième membre de phrase qui était un impératif de 2^e personne du singulier dans le texte original et dans les traductions successives est devenu un futur à la 3^e personne du singulier (*wolt er*) dans la retraduction de 1545, comme si Luther avait trouvé oiseux de répéter deux fois de suite la même formule.

Chez Chouraqui, on constate que le parfum d'oralité est obtenu par l'adoption d'une démarche qui est à l'opposé de la méthode communicative puisqu'elle apparaît comme ultra-informative et littéraliste. La confrontation de Luther et Chouraqui révèle une vérité importante de l'art de traduire, à savoir que l'alternative entre le style communicatif et informatif n'est pas forcément corrélative de l'alternative entre style spontané et style guindé. Une version peut être ultra-informative sans cesser pour autant d'avoir la fraîcheur du langage parlé, pour peu que le traducteur exploite intelligemment les points d'intersection entre les deux langues mises en contact.

André Chouraqui face à d'autres traductions juives de la Bible

a) Chouraqui et les traductions calques de la Bible dans les langues juives

Nous avons déjà constaté des ressemblances frappantes entre la traduction d'Aquila et

celle d'André Chouraqui. Ces rencontres pouvaient s'expliquer par le souci commun d'une littéralité poussée à l'extrême. Or cette volonté de coller au plus près de la lettre du texte biblique est une constante des traductions juives de la Bible telles qu'elles sont pratiquées oralement ou par écrit dans les milieux juifs traditionnels. La méthode d'enseignement du texte de la Bible aux enfants consiste à leur faire réciter chaque verset à trois reprises, une fois en hébreu, une deuxième fois en targum (version) et une dernière fois à nouveau en hébreu. La langue de ce targum varie bien entendu selon l'environnement linguistique de la communauté. Il arrive même parfois qu'au terme d'une sclérose de cette tradition, le targum devienne encore plus obscur que l'original, car la langue dans laquelle il est prononcé n'est plus d'usage courant pour les enfants de la nouvelle génération. Quoi qu'il en soit, cette méthode a donné lieu à l'adoption d'une démarche extrêmement littéraliste dans la plupart des traductions juives de la Bible.

Citons un exemple parmi d'autres. Dans la traduction du Pentateuque en judéo-grec (grec démotique graphié en caractères hébreux) qui figure dans l'édition imprimée du Pentateuque, parue à Constantinople en 1547, le verbe קרא *qara'* qui signifie tout à la fois « crier », « convoquer » ou « nommer », est traduit par le verbe κράζω dont le sens propre est « crier ».

Le verbe κράζω « crier » a donc été utilisé même pour traduire les occurrences de קרא *qara'* employé au sens de « nommer » ou de « convoquer ». C'est ainsi que la phrase וְלַיְלָה קָרָא לַיְלָה *wə-la-ḥošekh qara' laylah* « et l'obscurité, il l'appela nuit » (Gn 1:5) est rendue dans ce Pentateuque judéo-grec par קי ניכטא איקראקשין שקוטו טו קי c'est-à-dire, si l'on retranspose les caractères hébreux en caractères grecs, καὶ τὸ σκότο ἔκραξεν νύχτα « et l'obscurité, il la cria nuit ». On perçoit bien ici les motivations qui ont poussé le traducteur à choisir κράζω pour rendre קרא *qara'*. Outre le souci de rendre par un même équivalent toutes les occurrences d'un même mot, qui est aussi une préoccupation constante d'André Chouraqui, le rapport de paronomase¹⁵ qui unit le verbe hébreu au verbe grec a été déterminant, d'autant plus que dans κράζω, l'élément -ζω ne fait pas partie du radical. Il y a donc une quasi-homonymie entre קרא/יקרא *yiqra'/qara'* et κράζω.

Chouraqui n'a pas agi autrement lorsqu'il a choisi de traduire toutes les occurrences de קרא *qara'* par le verbe *crier*, quelle que soit la signification de קרא *qara'* dans son contexte. Sous sa plume, le même verset de Gn 1:5 devient : A la ténèbre il avait crié : « Nuit. »

Même le verbe par lequel s'ouvre le Lévitique est traduit par « Il crie... », alors qu'il signifie « il convoque ». Cette tendance à la paronomase et à la correspondance systématique entre chaque terme du texte source et son corrélat dans le texte cible, on

15 Pour d'autres exemples de paronomases dans les traductions juives de la Bible, voir David Simon Blondheim, *Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina. Étude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des Juifs au Moyen Âge et les anciennes versions*, Paris : Champion, 1925, CVII-CXII ; Menahem Banitt, *Rashi Interpreter of the Biblical Letter*, Tel Aviv : The Chaim Rosenberg School of Jewish Studies, 1985, 79-94, 101-120.

la retrouve dans la plupart des traductions juives de la Bible. Elle permet de considérer la traduction de Chouraqui comme une tentative en vue de créer une judéo-langue calque pour reprendre la terminologie de Haïm Vidal Sephiha. Dans ses travaux sur le judéo-espagnol¹⁶, ce linguiste a toujours insisté sur la nécessité de distinguer le judéo-espagnol tel qu'on le parle du judéo-espagnol employé pour reproduire avec la plus grande fidélité possible le texte hébreu de la Bible. Cette emprise que la langue source exerce sur la langue cible transforme celle-ci en profondeur, même si dans le cas de Chouraqui, il s'agit plutôt d'un idiolecte individuel que d'une judéo-langue calque partagée par une communauté humaine.

Outre les paronomases dont il a été question ci-dessus, la traduction de Chouraqui se rattache à la méthode des interprètes juifs de la Bible par les formations analogiques d'après l'hébreu. Prenons l'exemple de Dt 25:5, verset où il est question de l'institution du lévirat, mariage de la veuve avec son beau-frère. L'hébreu utilise deux termes de la même racine pour décrire ce cas de figure : le substantif יבם *yabbam* « frère du mari, beau-frère » et le verbe יבם *yabam* « épouser la femme de son frère défunt ». Plutôt que d'employer cette périphrase, Chouraqui n'hésite pas à créer un verbe *lévirer* au terme d'une formation analogique obéissant au principe de la quatrième proportionnelle. Si au substantif יבם *yabbam* correspond le latin *levir* que Chouraqui adapte au français sous la forme *levir*, au verbe יבם *yabam* doit également répondre un verbe *lévirer* qui n'est pas attesté mais que Chouraqui fabrique pour la circonstance. Ce procédé n'est autre que celui qui a été employé il y a près de cinq cents ans par les traducteurs de la Bible en ladino : ayant traduit comme il se doit יבם *yabbam* par קוניידו *cuñado* « beau-frère », ils ont créé le verbe dérivé אקונייאר *acuñadar* afin de respecter le lien étymologique entre le substantif יבם *yabbam* et le verbe יבם *yabam* en hébreu¹⁷.

Citons un autre exemple de cette pression morphologique du texte source sur le texte cible qui aboutit à informer en profondeur la grammaire même de ce dernier et à créer une véritable judéo-langue calque. Il s'agit de la traduction des *pluralia tantum* de l'hébreu. Ici encore André Chouraqui s'accorde parfaitement avec celle de ses prédécesseurs judéo-espagnols lorsqu'il traduit בתולים *bətulim* par *les virginités*, à la façon des Bibles en ladino où ce pluriel grammatical de l'hébreu est rendu par *escosedades*, pluriel improvisé à partir de *escosedad* « virginité »¹⁸. Le même parallélisme entre les deux traductions se retrouve pour tous les mots hébreux dénués de singulier comme מים *mayim* « eau », rendu respectivement par אגואש *aguas* et par *eaux*, ou comme שמים *šamayim* « ciel », traduit par סיילוש *cielos* et *ciels*. On remarquera que dans ce dernier cas, André Chouraqui

16 Haim Vidal Sephiha, *Le Ladino (judéo-espagnol calque) : structure et évolution d'une langue liturgique*, Paris, thèse de doctorat soutenue à l'Université de Paris III, 1979.

17 *Ibid.*, I, 63-65.

18 Voir Sephiha, « Caracterización del ladino de la Biblia de Ferrara », *Introduction à la Bible de Ferrara* (Actes du colloque international de Séville, novembre 1991), Madrid, 307-308.

a poussé le scrupule jusqu'à préférer le pluriel *cie/s*, emprunté au vocabulaire spécialisé de la peinture, au pluriel *cieux*, par trop banalisé par toute une tradition de traductions chrétiennes de la Bible.

Ces rencontres entre Chouraqui et les traducteurs juifs des générations précédentes sont dues à l'influence exercée dans les deux cas par un même moule éducatif qui se retrouve dans toutes les communautés du monde juif et qui est si bien inculqué à l'élève du Talmud Torah que même des années plus tard, les réflexes de l'hyperlittéralité, voire même de la paronomase subsistent en lui à la façon d'un cortex ou d'un surmoi omniprésent.

b) Chouraqui face à ses prédécesseurs immédiats : Buber et Rosenzweig, précurseurs de Chouraqui ?

Avant même que Chouraqui ne commence son entreprise de traduction au plus près de l'original hébreu, les deux philosophes juifs de langue allemande, Martin Buber et Franz Rosenzweig, avaient tenté de fournir de la Bible un analogon ultra-fidèle, allant à contre-courant de la médiation constituée par la traduction de Luther. Leur traduction¹⁹, soucieuse de refléter l'hébreu en allemand, présente plus d'un point commun avec celle de notre traducteur. Comme lui et avant lui, Buber et Rosenzweig n'hésitent pas à enfreindre les conventions de la langue cible pour éviter d'édulcorer ou de banaliser le texte source.

Mais que l'on n'aille pas croire que la traduction de Chouraqui est une vulgaire contrefaçon de celle de ses prédécesseurs de langue allemande. Tout d'abord, Chouraqui ne connaissait pas l'allemand. Il n'avait donc aucun moyen de copier une traduction effectuée dans un idiome qu'il ignore. A cela s'ajoute une divergence plus profonde : malgré une ressemblance partielle due à une obsession partagée de l'étymologie, les deux versions entretiennent des rapports très différents avec le critère de l'esthétique. La traduction de Buber-Rosenzweig est l'œuvre de philosophes dont la motivation première est une quête du sens, même si le résultat obtenu se signale par son ton sublime et quelque peu hiératique. De son côté, la version de Chouraqui vient d'un poète hédoniste, profondément séduit par la beauté physique du verbe, autant sinon plus que par la quête austère du sens. Même si Buber visait à retrouver l'oralité du texte biblique, ainsi qu'il l'explique dans son essai intitulé *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, il n'en reste pas moins que cette oralité ne cherche pas forcément à briguer les prix littéraires. En cela, cette traduction se distingue de la version de Chouraqui, dans laquelle on discerne une volonté évidente de séduire et de captiver le public tout en le brusquant quelque peu.

Néanmoins, on pourrait dire que les deux entreprises de traduction reflètent chacune à

19 Martin Buber-Franz Rosenzweig, *Die Schrift*, Cologne : Jakob Hegner, 1954. Cette même version a été rééditée à Heidelberg : Lambert Schneider, 1976.

sa façon un cheminement intellectuel analogue. Comme Chouraqui, Martin Buber (1878-1965) et Franz Rosenzweig (1886-1929) ont été marqués par le milieu intellectuel non juif dans lequel ils évoluaient. C'est si vrai que le second faillit se convertir au christianisme et il l'aurait sans doute fait, n'eût été sa palinodie subite suscitée par l'émotion qu'il ressentit en entrant une synagogue le soir de Kippour de l'année 1913. Dès lors, le jeune Juif allemand assimilé revint aux sources juives qu'il ignorait et les redécouvrit avec les instruments intellectuels qu'il avait acquis auprès des Gentils. Même si Chouraqui s'aventura moins loin que Rosenzweig dans la voie de l'assimilation, il fut soumis à des pressions analogues de la part de ses amis chrétiens qui l'exhortaient à se convertir à leur religion. Mais loin de souscrire à ces invitations, le jeune étudiant oranais monté à Paris trouva là une incitation à redécouvrir son propre patrimoine spirituel et culturel avec la distance critique de l'intellectuel éclairé.

Quant à Buber, il a en commun avec Chouraqui d'avoir quitté son milieu européen pour s'installer en Palestine (en 1938). Et comme dans le cas de Chouraqui, ce changement d'horizon n'a pas laissé de se répercuter dans sa traduction. De fait, le retour d'un Juif de l'exil sur la terre ancestrale s'accompagne souvent d'une redécouverte de la dimension concrète du texte biblique dont seuls le souffle et l'esprit avaient été préservés en diaspora.

Ainsi donc, la fidélité au judaïsme en dépit des blandices de l'assimilation et le retour à Sion sont des mobiles communs à la traduction de Buber-Rosenzweig et à celle de Chouraqui. Voyons comment cette communauté d'intention et cette ressemblance dans les projets se manifestent dans le corps même du texte.

Tout d'abord, le rejet de la médiation constituée par la Septante, la Vulgate et la traduction de Luther se trahit ne serait-ce que par la retraduction des titres d'après l'hébreu. Contrevenant à une tradition qui veut qu'on appelle le Pentateuque *Die fünf Bücher Mose* « les cinq livres de Moïse », et que l'on numérote chacun des livres de 1 à 5, Buber et Rosenzweig ont résolu d'appeler *Weisung* « enseignement » les cinq livres de la Loi. Ce faisant, ils transposent le sens étymologique de תורה *Torah*, nom qui se rattache à la racine ירה *yrh* « enseigner ». Dans ce cas précis, Chouraqui a préféré conserver le mot Torah en hébreu dans le texte et il l'orthographe *Tora*. Néanmoins ce genre de traduction étymologisante, allant à contre-courant des habitudes du public, est tout à fait dans le goût de notre traducteur et il en a fourni bien des exemples dans le corps de sa version, comme lorsqu'il traduit נביא *nabi'* par *inspiré* plutôt que par *prophète*.

Mais c'est par le choix des titres de chacun des livres du Pentateuque que la parenté entre les deux traductions apparaît le plus nettement : de même que Chouraqui retraduit Genèse par *Entête*, Exode par *Noms*, Lévitique par *il crie...*, Nombres par *Au désert* et Deutéronome par *Paroles*, ainsi la traduction de Buber Rosenzweig utilise-t-elle des titres qui traduisent littéralement leurs corrélats hébreux, lesquels ne sont autres que les premiers mots (ou les premiers mots qui soient dotés de quelque contenu sémantique) de

chacun des livres qu'ils désignent : *Im Anfang* « au commencement » pour בראשית *bərešit*, *Namen* « noms » pour שמות *šəmot*, *Er rief* « il appela » pour ויקרא *wa-yiqra'*, *In der Wüste* « dans le désert » pour במדבר *ba-midbar* et *Reden* « discours » pour דברים *dəbarim*. En guise de comparaison, signalons que dans la traduction entreprise avant guerre pour la communauté juive de Berlin²⁰, on constate une même volonté de se démarquer des dénominations chrétiennes des livres du Pentateuque. Mais le lien avec le titre hébreu est moins évident : les trois premiers livres de la Torah s'intitulent respectivement *Anfänge* « commencements », *Auszug* « sortie » et *Priestertum* « sacerdoce », ce qui reflète davantage les appellations latines *Genesis*, *Exodus* et *Leviticus*. Seuls les intitulés des deux derniers livres révèlent un lien plus direct avec les titres hébreux : *Wüstenzug* « équipée dans le désert » et *Rückschau* « rétrospective ». Ce dernier terme reflète l'appellation rabbinique תורה משנה *mišneh torah* « répétition de la Torah » employée en concurrence avec דברים *dəbarim*. Buber et Rosenzweig ont donc poussé plus loin le désir de ressourcement et de rupture avec les habitudes de traduction propres aux pays de langue allemande.

Même si en l'occurrence, Chouraqui a tout simplement rendu ce terme par « autel », il ne renierait certes pas la trouvaille de Buber et Rosenzweig qui ont transposé ce mot par *Schlachtstatt*, littéralement « lieu d'égorgeement » au lieu d'employer le nom *Altar*, qui est d'origine latine que son utilisation dans le cadre de l'Église avait entaché d'une connotation par trop cléricale et chrétienne. Ce faisant, ils ont décomposé מזבח *mizbeah*, en ses constituants : la racine זבח *zbh*, signifiant « égorger » et le préformant מי- *mi-* qui sert souvent à dériver des noms de lieu ou d'instrument à partir d'une racine verbale. Quant au substantif זבח *zabah*, qui désigne le sacrifice, il est rendu par le néologisme *Schlachtung* « immolation », souvent combiné avec un premier élément dans le cadre d'un nom composé : *Mahlschlachtung* « immolation de repas », *Friedmahlschlachtung* « immolation de repas pacifique », *Schlachtmahl* « repas d'immolation ». Cette démarche qui consiste à remotiver le signifié annonce la méthode que Chouraqui a expérimentée avec la langue française, en s'efforçant de rendre les mots hébreux par des mots concrets et étymologiquement transparents.

Prenons l'exemple d'un autre terme cultuel, le nom עולה *'olah*, généralement traduit par ὁλόκαυστος, mot grec qui signifie littéralement « sacrifice entièrement consumé ». Considérant à juste titre que le public français n'est pas forcément composé d'hellénistes distingués, Chouraqui a préféré éviter ce détour par le grec pour rendre un terme hébreu, de la même façon que Buber et Rosenzweig avaient refusé de passer par le latin *altar* « autel » pour rendre l'hébreu מזבח *mizbeah*. Dans un cas comme dans l'autre, la démarche consiste à rejeter les médiations traditionnelles offertes par la version grecque des Septante ou la traduction latine de la Vulgate et à rendre avec transparence la signification étymologique de l'hébreu. Et donc Chouraqui a traduit עולה *'olah* par «

20 Harry Torczyner (éd.), *Die heilige Schrift neu ins deutsche übertragen*, Berlin: Kaufmann, 1935-1937.

montée » en se fondant sur la parenté étymologique qui unit le עולה 'olah au verbe עלה 'alah « monter ». Pour Buber et Chouraqui, le latin et le grec constituaient des détours oiseux dans le passage de l'hébreu à l'allemand ou au français, puisque depuis leur installation en Israël, ils avaient l'habitude de faire continuellement le va-et-vient entre la langue sainte restituée à son statut vernaculaire et leur langue maternelle.

Cette communauté de méthode entre les deux traducteurs constitue un parallélisme frappant. Outre la dimension anecdotique – Buber et Chouraqui se connaissaient personnellement et pendant un temps, ils furent même domiciliés dans la même rue de Jérusalem –, ces deux hommes ont connu un destin similaire malgré tout ce qui peut les séparer par ailleurs. Car à l'intérieur du monde germanophone, Buber occupe une position analogue à celle de Chouraqui au sein du monde francophone. Tous deux proviennent d'un horizon juif traditionnel : l'arrière-plan du judaïsme est-européen dans le cas de Buber, celui de la séphardité maghrébine dans le cas de Chouraqui. Car bien que Buber soit né à Vienne, sa famille était d'origine galicienne, c'est-à-dire beaucoup plus est-européenne que centre-européenne à proprement parler. Son grand-père, Solomon Buber, était un érudit de Lemberg, l'actuelle Lviv, ville située aux confins orientaux de l'Empire austro-hongrois, sur le territoire de l'Ukraine d'aujourd'hui. L'intérêt que le philosophe témoigna pour le hassidisme résulte donc d'un sentiment de piété filiale à l'égard de ses ancêtres *Ostjuden*, autant et sinon plus que d'une lubie d'intellectuel viennois désireux de se reposer de la grisaille du rationalisme occidental. De son côté, Chouraqui trouva en la personne du philosophe mystique juif espagnol Bahya ibn Paquda (XI^e siècle) un moyen analogue de se rattacher à son propre patrimoine ancestral pour y découvrir une alternative aux apories de la culture hexagonale.

Mais là ne s'arrête pas l'analogie entre Buber et Chouraqui. L'un comme l'autre ont acquis leur formation dans de grandes métropoles assimilatrices : Vienne et Berlin dans un cas, Paris dans l'autre. Et finalement, ils se sont retrouvés en Israël, à Jérusalem, où ils ont poursuivi une intense activité littéraire dans leur langue respective, visant chacun à sa façon à reformuler la culture hébraïque et l'héritage juif en termes modernes et universels. Ainsi donc, le déterminisme du texte source n'est pas le seul facteur que l'on doive invoquer pour justifier ces étranges rencontres entre les deux traductions. Une certaine analogie structurelle entre les deux destinées y est également pour quelque chose.

c) Contestations, émulations et convergences

L'impact des traductions de la Bible et des Évangiles par André Chouraqui a provoqué une onde de choc dans le paysage éditorial français. Dans le contexte de la civilisation européenne, la Bible est le livre par excellence, comme en témoigne le nom même dont les Écritures ont été revêtues. Aussi la traduction de la Bible sert souvent de vedette ou

de pilote aux traductions, voire même aux œuvres originales d'une génération donnée. La Bible des Septante, écrite en grec de l'époque hellénistique, resta longtemps un modèle d'écriture prosaïque pour la civilisation byzantine. Le latin de Jérôme eut un impact extraordinaire sur la genèse des diverses langues et littératures romanes. La traduction de la Bible en vieux slave exerça une influence capitale sur le développement de la langue littéraire russe, avant que la Russie ne s'occidentalise et ne se tourne vers d'autres modèles. Et la Bible de Luther est considérée comme le premier monument de l'allemand moderne. Or il semble bien que le modèle chouraqui puisse être comparé *mutatis mutandis* à ces précédents illustres, car il a fait école dans d'autres domaines littéraires que les Écritures. Par une sorte de paradoxe, la méthode Chouraqui fondée sur la combinaison de l'hyper-étymologisme et du rajeunissement, sur le désir de surprendre le lecteur en lui fournissant un analogon du texte source au mépris de toutes les médiations culturelles, n'est pas sans rappeler des tentatives entreprises à peu près à l'époque où notre traducteur publiait sa traduction des livres de la Bible (dans les années 1970). Certaines de ces traductions, comme celle de l'*Orestie* d'Eschyle par Paul Claudel, sont antérieures à la version Chouraqui. D'autres sont presque contemporaines. Tel est le cas des versions de Victor Debidour qui, quelques années à peine avant la parution des premiers volumes de la Bible Chouraqui, a donné des comédies d'Aristophane une version hors pair. En comparant ces heureuses productions avec l'œuvre de traducteur d'André Chouraqui, on est tenté de définir un certain style de traduction – caractéristique d'une génération affranchie des conformismes des époques précédentes, mais non encore sevrée du lait de la culture traditionnelle, qu'elle soit classique ou biblique.

Par la suite, ce style mis au point sans concertation initiale dans le domaine des lettres classiques et des Écritures bibliques fit école dans d'autres domaines encore, comme par exemple celui des œuvres de Freud dont une retraduction récente a repris certains points de la méthode illustrée par Chouraqui. Soit que l'on veuille voir là un effet de l'influence de Claudel sur Chouraqui et de Chouraqui sur ses contemporains plus jeunes que lui ou que l'on attribue ces ressemblances à l'air du temps, il reste que les traductions de la Bible par André Chouraqui sont non seulement représentatives de notre époque assoiffée d'authenticité et d'exotisme, mais également emblématiques de notre civilisation éminemment éclectique et post-moderne.

d) Une gémellité antagoniste : la traduction des Cinq Rouleaux par Henri Meschonnic

En 1970, les éditions Gallimard publiaient dans la collection de la NRF un petit volume contenant une traduction des Cinq Rouleaux par Henri Meschonnic. Ce poéticien génial, qui a tant contribué au renouvellement des études stylistiques, a choisi le corpus restreint des Cinq Rouleaux pour se livrer à une expérience poétique consistant à reproduire comme en un miroir le signifiant hébreu et le génie poétique de la Bible. À la vérité, le

résultat diffère assez peu de la méthode Chouraqui : même respect de l'ordre des mots de la phrase hébraïque, mêmes jeux étymologiques et même volonté de faire table rase des médiations qui risqueraient d'entraver le passage de l'hébreu au français.

Certes, des différences subsistent entre les deux traducteurs. Henri Meschonnic, qui a consacré des travaux fondamentaux à des questions de métrique et de rythme, a pris soin de fractionner le verset en membres de phrases afin de faire ressortir les unités prosodiques. En revanche, il n'a pas cherché à rajeunir le sens des mots de la langue sainte par le biais de la nouvelle acception que ces mots hébreux ont revêtue dans l'hébreu vernaculaire israélien. En outre, sa connaissance de l'hébreu n'est pas toujours infaillible, de sorte qu'on trouve chez lui certains faux sens. C'est ainsi qu'en Ct 1:2, il traduit le verbe יִשְׁקֵנִי *yiššaḡeni* par « il me donnera à boire », comme s'il s'agissait de la forme intensive de la racine שָׁקַח *šqh*. Non seulement cette forme n'est pas attestée pour cette racine, mais, de surcroît, il s'agit bien évidemment de la forme simple de la racine נִשְׁקַח *nšq* « embrasser », comme en témoigne le redoublement de la deuxième lettre radicale au terme de l'assimilation de la première radicale. Il fallait donc traduire par « qu'il me baise », comme l'a fait Chouraqui et non par « Il me donnera à boire », erreur flagrante, sans doute motivée par le contexte du verset où figure une métaphore comparant les étreintes amoureuses à du vin.

Mais une différence comme celle-ci ne concerne que le degré de maîtrise de la langue source et elle ne remet pas en question la similitude entre les deux approches, toutes deux désireuses de rajeunir la traduction française de la Bible dans une perspective délibérément esthétisante. Or l'une des clés de cet époussetage du texte est l'effet de surprise consistant à aller délibérément à l'encontre des habitudes héritées et des formules toutes faites. Ainsi Chouraqui et Meschonnic ont tenu l'un comme l'autre à débaptiser les livres de la Bible et à leur donner des titres plus en accord avec la tradition juive. C'est ainsi que le Cantique des Cantiques (שִׁיר הַשִּׁירִים *šir ha-širim*) devient le Poème des Poèmes chez Chouraqui et le Chant des Chants chez Meschonnic. De fait, le mot *cantique* a quelque chose d'un peu trop calotin. En le remplaçant par un terme plus neutre et moins connoté idéologiquement, les deux poètes-traducteurs ont tenu à réagir contre les extrapolations allégoriques auxquelles les commentateurs chrétiens se sont livrés à partir de ce texte à l'érotisme sensuel.

Même retour à la crudité du verbe originel avec les titres des Lamentations, traduction du grec Θρήνοι. Fidèles à la tradition juive qui consiste à nommer les livres de la Bible d'après le mot liminaire, Meschonnic a intitulé ce livre « Comme », l'adverbe exclamatif par lequel il traduit אֵיכָה *'eikhah*. Cela n'est pas très différent de ...*Quoi ?*, le pronom interrogatif réquisitionné par Chouraqui pour rendre cette exclamation puissante dont le caractère emphatique est souligné par l'adjonction d'un ה־ *-ah* paragogique.

Les deux traducteurs manifestent également la même tendance à rendre les mots

hébreux par des équivalents concrets plutôt que par des abstractions morales. Ainsi en Qo 1, les deux expressions רוח רעות *re'ut ruaḥ* (v. 14) et רוח ריעון *ra'yon ruaḥ* (v. 17) sont soigneusement traduites par des formules concrètes : *pâturage de souffle* et *paissance de souffle* chez Chouraqui ; *pâturage de vent* et *torture de vent* chez Meschonnic. L'un comme l'autre ont eu ici un réflexe similaire puisqu'ils ont été attentifs au signifiant hébreu jusqu'à exprimer en français la variation de suffixe qui se manifeste entre רעות רוח *re'ut ruaḥ* d'une part et ריעון רוח *ra'yon ruaḥ* d'autre part. Seuls les moyens employés diffèrent : c'est la variation morphologique entre les diverses réalisations de la racine du latin *pascere* dans ses avatars français qui a permis à Chouraqui de garder le même radical en l'affublant de deux suffixes différents, tandis que Meschonnic a gardé le même suffixe *-ure* en faisant varier les radicaux. Ce jeu de substitution selon l'axe paradigmatique révèle dans les deux cas un attachement sensuel et amoureux à la lettre du texte.

Ainsi donc, la critique acerbe que Meschonnic fit naguère de la traduction de Chouraqui relève bien davantage d'un antagonisme de concurrent que d'une véritable opposition de principe. Les deux hommes visaient en fait au même but qui était de fournir au public français un équivalent de la traduction Buber-Rosenzweig. Peut-être auraient-ils dû imiter leurs prédécesseurs d'outre-Rhin en s'associant dans une même entreprise. Mais les coopérations de ce genre sont plus aisément concevables outre-Rhin que dans un pays aussi profondément individualiste que la France.

En conclusion, cette réédition d'une partie de la Bible Chouraqui sous un nouveau format sera peut-être l'occasion de réévaluer les mérites de cette traduction des Écritures, parfois critiquée mais révolutionnaire.