

REVUE DE  
LINGUISTIQUE  
FRANÇAISE  
DIACHRONIQUE

9  
2022

DIACHRONIQUES

TRADUCTION  
ET DIACHRONIE

SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES

## TRADUCTION ET DIACHRONIE

Traduire pour lire, traduire pour dire · Olivier Soutet

**HILLA KARAS & HAVA BAT-ZEEV SHYLDKROT**

Traduction et diachronie : enjeux théoriques

**THIERRY PONCHON**L'expression de la modalité épistémique dans la traduction par Jean de Meun (*Li Livres de confort de Philosophie*) de la *Consolatio Philosophiæ* de Boèce**REVITAL REFAEL-VIVANTE**

Préface du traducteur hébreu médiéval aux œuvres littéraires étrangères au Moyen Âge

**TOVI BIBRING**

« Quand les loups étaient trilingues » : questions de traduction et d'interprétation d'une fable médiévale

**ALAIN CORBELLARI**Michaut, Pauphilet... et Bédier : la querelle d'*Aucassin et Nicolette***NITSA BEN-ARI**

Les traductrices : métaphores de genre et combat de statut

**SARA RALIĆ**

Métanarration, métalepse et métalangage dans l'œuvre de David Albahari et la voix de ses traducteurs

**OLIVIER SOUTET**

Traduire pour lire, traduire pour dire. Quelques considérations linguistiques sur le rôle de la traduction du missel de Trente au missel de Vatican II

ISBN de ce PDF :  
979-10-231-3100-0

# Diachroniques

n° 9 – 2022

*Revue de linguistique française diachronique*



## Traduction et diachronie



# Traduction et diachronie

SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES  
Paris

Les SUP sont un service général de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

ISBN édition papier : 979-10-231-0694-7  
© Sorbonne Université Presses, 2022

ISBN de ce PDF : 979-10-231-3100-0  
© Sorbonne Université Presses, 2023

Mise en page 3d2s (Paris)/Emmanuel Marc Dubois (Issigeac)

## **SUP**

Maison de la Recherche  
Sorbonne Université  
28, rue Serpente  
75006 Paris

tél. : (33) 01 53 10 57 60

[sup@sorbonne-universite.fr](mailto:sup@sorbonne-universite.fr)

<https://sup.sorbonne-universite.fr>



TRADUIRE POUR LIRE, TRADUIRE POUR DIRE.  
QUELQUES CONSIDÉRATIONS LINGUISTIQUES SUR  
LE RÔLE DE LA TRADUCTION DU MISSEL DE TRENTE  
AU MISSEL DE VATICAN II

*Olivier Soutet*

*Sorbonne Université – EA Sens, texte, informatique, histoire*

213

DIACHRONIQUES 9 • SUP • 2022

Nous nous proposons de traiter dans la présente contribution des traductions françaises de la messe selon les deux formes du rite romain actuellement en vigueur dans l'Église catholique. Au-delà des problèmes, dirons-nous techniques, à la frontière de la traductologie et du débat doctrinal, soulevés par cette confrontation, cette contribution s'attachera à mettre en évidence un fait fondamental : la modification du rôle et de la portée de la traduction liturgique lorsque les langues vernaculaires se substituent au latin comme langues liturgiques. De fait, aussi longtemps que la langue latine est langue de la liturgie romaine, les traductions, que les missels mettent – et cela depuis déjà très longtemps<sup>1</sup> – à la disposition des fidèles, ne sont guère plus que des aides à la lecture<sup>2</sup> ; en revanche, la promotion des langues vernaculaires au rang de langues d'expression liturgique entraîne une conséquence de nature à engendrer une difficulté : l'idiome vernaculaire est promu au rang de forme linguistique chargée d'exprimer un contenu par nature fixé et, sauf modification

- 
- 1 Sur la traduction de la messe tridentine en langue vernaculaire, en l'espèce en français, et, au XIX<sup>e</sup> siècle, le développement des missels bilingues, voir Philippe Martin, *Histoire de la messe, le théâtre divin (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, CNRS éditions, 2016, p. 410-464.
  - 2 Voir *Ordo Missae. Forme extraordinaire de la liturgie romaine. Latin-français*, Paris, Téqui, 2009, p. 7-9.

doctrinale dictée par le magistère<sup>3</sup>, intangible, tout en restant langue de communication courante, ce qui signifie exposé aux changements discursifs. La difficulté est d'autant plus grande que la réforme liturgique qui a promu les langues vernaculaires comme langues liturgiques s'inscrit dans un cadre beaucoup plus large visant à accroître la participation des fidèles à la liturgie et donc à tenir compte de la variété des environnements culturels (thématique de l'inculturation).

C'est la raison pour laquelle il n'est pas possible de procéder à notre étude sans d'abord replacer cette réforme liturgique dans le cadre général de l'*aggiornamento* que constitue le concile Vatican II, avant de nous arrêter sur les problèmes spécifiques de la traduction liturgique, plus exactement du passage d'une langue spécifiquement liturgique<sup>4</sup>, le latin, à une langue occasionnellement liturgique, en l'occurrence le français, entre fidélité textuelle et doctrinale d'une part et *ethos* célébratoire<sup>5</sup> renouvelé d'autre part.

## 1. UN AGGIORNAMENTO DANS L'AGGIORNAMENTO

### 1.1. CONTEXTUALISATION HISTORIQUE

La réforme liturgique qui a débouché sur la forme actuelle, ultra-majoritaire, de la messe catholique de rite romain intervient dans le cadre d'un vaste *aggiornamento* voulu par le pape Jean XXIII et les Pères conciliaires à l'occasion du second concile œcuménique<sup>6</sup> du Vatican (dit

3 Ce qui n'est pas le cas de la messe tridentine à la messe de Vatican II.

4 Voir Françoise Waquet, *Le Latin ou l'Empire d'un signe*, Paris, A. Michel, 1998, p. 56-100.

5 Formule reprise de François Cassingena-Trévédy, *Te igitur. Le missel de saint Pie V: herméneutique et déontologie d'un attachement*, Genève, Ad solem, 2007, p. 70.

6 *Œcuménique* s'appliquant ici à « ce qui concerne l'ensemble de l'Église » et non pas à « ce qui concerne les rapports de l'Église catholique et des autres confessions chrétiennes ». Que certains aient joué sur le double sens d'*œcuménique* n'est cependant pas exclu, compte tenu de l'importance prise par l'œcuménisme (entendu au sens n° 2) dans les années qui suivirent le concile. Sur ce point, voir Claude Barthe, *La Messe de Vatican II. Dossier historique*, Versailles, Via Romana, 2018, p. 77-78.

« Vatican II »), annoncé par ce pape en janvier 1959 et dont les travaux se sont étendus sur plusieurs sessions de 1961 à 1965 jusqu'à sa conclusion en décembre 1965.

Ce vaste *aggiornamento* de l'Église catholique concerne notamment, outre la liturgie, beaucoup de traits de son organisation (conférences épiscopales, synodes universels ou locaux, fonctionnement des communautés monastiques, en particulier), le mode de diffusion de son enseignement doctrinal (réforme des séminaires, réforme de la catéchèse) et son cadre juridique (nouveau Code de droit canonique en 1983). N'ayant pas défini de dogme nouveau, à la différence du concile Vatican I<sup>7</sup>, qui définit celui de l'infailibilité, Vatican II a parfois été présenté comme un concile pastoral : ce point a été contesté par les pontifes romains eux-mêmes<sup>8</sup>, qui ont volontiers souligné son double caractère dogmatique et pastoral, à l'instar du concile de Trente, du reste.

Sans entrer dans des discussions qui sortent de notre champ de compétence et de préoccupation, il semble, du reste, impossible, dans le cadre liturgique, de dissocier contenu dogmatique et portée pastorale : si, d'une part, bien entendu, la liturgie, notamment à travers la messe, est porteuse d'un contenu dogmatique bien précis (*Credo*, canon), elle ne se confond pas avec la catéchèse et doit viser à une participation aussi fructueuse que possible des fidèles, ce qui implique qu'elle ait la forme pastorale la plus appropriée.

La réforme de la liturgie est la première à laquelle les Pères conciliaires se sont attelés, non seulement réforme de la liturgie eucharistique, la messe, qui seule nous intéressera, mais aussi des liturgies liées à d'autres sacrements (baptême, mariage, confirmation...); il en sortira un texte, une constitution dans le sens ecclésiastique du mot, *Sacrosanctum Concilium*; celle-ci est

7 Convoqué par Pie IX, il s'est réuni du 8 décembre 1869 au 20 octobre 1870; interrompu quand les troupes italiennes envahissent Rome, il est suspendu *sine die*; il ne sera jamais repris.

8 Il est en fait impossible de dissocier le « pastoral » et le « doctrinal ». Sur ce point, on peut renvoyer au *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 890) : « La charge *pastorale* du magistère est ainsi ordonnée à veiller à ce que le peuple de Dieu demeure dans la vérité qui libère ». Ajoutons que le corpus de Vatican II contient deux textes majeurs présentés explicitement comme constitutions dogmatiques : *Lumen gentium* et *Dei Verbum*.

promulguée, à la fin de 1963, par le successeur de Jean XXIII, le pape Paul VI, et sera suivie de nombreux textes d'application (ordonnances et instructions), dont la publication va s'étendre au moins jusqu'en 1970 avec, entre autres, des aménagements concernant la répartition entre usage du latin et du vernaculaire et la diversification des prières eucharistiques.

Le *Novus Ordo missae* (dit « messe de Paul VI » ou « de Vatican II ») est publié en avril 1969 et mis en place à l'Avent 1969. Il se substitue au *Vetus Ordo missae* (dit « messe de saint Pie V », ou « messe du concile de Trente »), qui, d'ailleurs, ne s'était pas imposé sans difficultés<sup>9</sup> et, bien qu'il ait été dans l'ensemble très stable, n'avait pas non plus été lui-même absolument immuable, jusqu'à faire l'objet de menues modifications, en 1962, alors que les débats sur la réforme liturgique de Vatican II étaient déjà engagés : ces dernières menues modifications sont introduites à l'initiative du pape Jean XXIII, d'où l'appellation usuelle aujourd'hui de la messe tridentine comme « messe de Jean XXIII », si bien que, par une sorte d'ironie de l'histoire liturgique, les deux messes « cohabitent » actuellement dans l'Église romaine portent les noms des deux papes du concile Vatican II.

216

Cohabitation ou confrontation ? Avant même d'être mise en place, cette nouvelle messe fut une source importante de conflits dans l'Église, jusqu'à l'intérieur de la Curie<sup>10</sup>.

Elle sera le point sur lequel se cristalliseront les critiques les plus vives à l'égard du concile dans son ensemble, notamment celles que formulera le courant dissident fédéré dans les années 1970 par Mgr Marcel Lefebvre et ses proches jusqu'à adopter une position de rupture matérialisée par des ordinations épiscopales sans l'accord de Rome en 1988, lesquelles seront sanctionnées par l'excommunication ; on doit cependant à la vérité de souligner que cette position dissidente ne se caractérisa pas uniquement par un désaccord de nature liturgique, mais par un rejet plus large des principales dispositions du concile Vatican II.

9 Voir Philippe Martin, *Histoire de la messe*, op. cit., p. 43-45.

10 Voir Daniel Moulinet, *La Liturgie catholique au xx<sup>e</sup> siècle. Croire et participer*, Paris, Beauchesne, 2017, p. 254-256.

Le Siège apostolique, après une période de fort raidissement contre le *Vetus Ordo*, délibérément assumé par Paul VI, qui interprète le refus de la nouvelle messe comme refus global du concile<sup>11</sup>, va tenter de trouver une solution de conciliation, d'une part en favorisant l'émergence de communautés traditionalistes du point de vue liturgique (rite tridentin) mais en communion néanmoins avec le magistère quant à la validité des principales autres dispositions de Vatican II, d'autre part en autorisant, mais sous condition, l'usage de la messe ancienne dans certaines paroisses. Cette ouverture liturgique sera engagée par Jean-Paul II puis poussée plus loin par le pape Benoît XVI, dans le cadre d'un *motu proprio* de juillet 2007 (*Summorum Pontificum*).

Si bien qu'il n'est pas inexact de dire qu'il a fallu quelque quarante ans pour que la messe de Vatican II et celle de Trente trouvent un régime de cohabitation à peu près apaisé.

Le *motu proprio* de 2007 n'a pas seulement une portée disciplinaire visant à autoriser, sous conditions, le *Vetus Ordo* à côté du *Novus Ordo*, mais aussi une portée canonique importante puisqu'il a l'ambition d'articuler les deux liturgies, sans en faire deux rites romains distincts ; si, de fait, à côté du *missale romanum*, ont toujours existé des rites particuliers (liés à des lieux, comme les rites catholiques orientaux ou le rite ambrosien à Milan, ou à des ordres religieux, comme le rite dominicain)

11 Paul VI, quelques mois avant sa mort en août 1976, déclare dans son discours au Consistoire du 24 mai 1976 : « C'est au nom de la Tradition que nous demandons à tous nos fils, à toutes les communautés catholiques, de célébrer, dans la dignité et la ferveur, la liturgie rénovée. L'adoption du nouvel *Ordo Missae* n'est pas du tout laissée au libre arbitre des prêtres ou des fidèles. L'instruction du 14 juin 1971 a prévu la célébration de la messe selon l'ancien rite, avec l'autorisation de l'Ordinaire, uniquement pour des prêtres âgés ou malades, qui offrent le sacrifice divin *sine populo*. Le nouvel *Ordo* a été promulgué pour être substitué à l'ancien, après une mûre réflexion, et à la suite des instances du concile Vatican II. Ce n'est pas autrement que notre saint prédécesseur Pie V avait rendu obligatoire le missel réformé sous son autorité, à la suite du concile de Trente » (cité dans Daniel Moulinet, *La Liturgie catholique au xx<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 247). Ce qui revient à fermer la porte à tout bi-ritualisme. Cela n'empêche pas cependant dans le même temps Paul VI de mettre en garde contre les excès de « créativité » qu'a pu entraîner la mise en œuvre de la nouvelle messe.

à géographie de célébration très circonscrite, à l'intérieur du rite romain, à visée universelle, le bi-ritualisme a toujours été refusé ; la solution trouvée par Benoît XVI va consister à défendre l'idée qu'il n'y a qu'un seul *rite* universel romain, mais sous deux formes, la forme ordinaire (messe de Paul VI) et la forme extraordinaire (messe de Trente sous la version ultime de Jean XXIII). Cette coalescence des deux formes en un seul rite souligne – c'est l'intention de Benoît XVI – le souci du magistère de montrer que la *lex orandi* n'a pas varié significativement et reste bien indexée sur la *lex credendi*, quant à elle invariante.

218

Notre comparaison va porter très prioritairement sur le passage de la liturgie au français, plus précisément sur la nature de la mise en français, à partir du latin, du texte liturgique, sans négliger de la comparer à la traduction française du texte de la messe tridentine accessible dans le missel de Jean XXIII.

Avant d'y venir précisément, il nous semble utile d'expliquer le déroulement des deux rites.

## 1.2. CONTEXTUALISATION LITURGIQUE

### 1.2.1. La messe comme liturgie réglée

De Trente ou de Vatican II, la messe est une liturgie réglée, à l'exemple du reste de toutes les célébrations liturgiques<sup>12</sup>. Elle comporte trois phases : (a) pré-sacrificielle (« avant-messe » : messe des catéchumènes dans les missels anciens, liturgie de la parole dans les missels actuels) ; (b) homélie ; (c) phase sacrificielle : messe des fidèles dans les missels anciens ou sacrifice proprement dit, s'achevant par la communion des fidèles et l'action de grâces. Le noyau de la partie sacrificielle est le moment consécratoire, appelé « canon de la messe », dont l'acmé est atteint dans les deux phrases de la transsubstantiation : « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang... ». Préréglée, la messe ne fait en principe de place ni à l'*inventio*, ni à la *dispositio*, peut-être une légère place à l'*elocutio*, au moins dans la messe

12 Voir Giorgio Agamben, *Opus Dei, archéologie de l'office*, trad. Martin Rueff, Paris, Le Seuil, 2012, p. 17-45.

de Paul VI (au titre des variations rédactionnelles autorisées, notamment en matière consécrationnaire), et un peu plus à l'*actio* (mise en œuvre orale et gestique). C'est notamment par l'*actio* que les deux formes vont se distinguer<sup>13</sup>.

### 1.2.2. Le double caractère de la messe

La messe est une liturgie mémorielle et sacrificielle. D'une part, comme mémorial, la messe non seulement rappelle un événement que, par certains côtés, elle raconte, la dernière cène du Jeudi saint, mais elle est aussi mémoire des témoins (Évangiles) et des premiers constructeurs de l'Église (Épîtres de Pierre, Jacques et surtout de Paul) : discursivement parlant, elle fait place à ce titre à la narration. D'autre part, en tant que liturgie sacrificielle, elle réactualise le sacrifice de la Croix. Cette réactualisation, suivant la formule usuelle, passe par la médiation du prêtre, qui agit *in persona Christi Capitis*, « mode d'action » ainsi défini et analysé par Benoît XVI :

Pour comprendre ce que signifie agir *in persona Christi Capitis* – dans la personne du Christ Tête – de la part du prêtre, et pour comprendre également quelles conséquences dérivent du devoir de représenter le Seigneur, en particulier dans l'exercice de ces trois fonctions, il faut expliciter avant tout ce que l'on entend par « représentation ». Le prêtre représente le Christ. Qu'est-ce que cela veut dire, que signifie « représenter » quelqu'un ? Dans le langage commun, cela veut dire – généralement – recevoir une délégation de la part d'une personne pour être présente à sa place, parler et agir à sa place, car celui qui est représenté est absent de l'action concrète. Nous nous demandons : le prêtre représente-t-il le Seigneur de la même façon ? La réponse est non, car dans l'Église, le Christ n'est jamais absent, l'Église est son corps vivant et le Chef de l'Église c'est lui, présent et œuvrant en elle.

Le Christ n'est jamais absent, il est même présent d'une façon totalement libérée des limites de l'espace et du temps, grâce à l'événement de la Résurrection. [...] C'est pourquoi, le prêtre qui agit *in persona Christi*

13 Voir Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique*, Paris, PUF, 1991, p. 55-56.

*Capitis* et en représentation du Seigneur, n'agit jamais au nom d'un absent, mais dans la Personne même du Christ ressuscité, qui se rend présent à travers son action réellement concrète. Il agit réellement et réalise ce que le prêtre ne pourrait pas faire : la consécration du vin et du pain, afin qu'ils soient réellement présence du Seigneur, l'absolution des péchés.

Le Seigneur rend présente son action dans la personne qui accomplit ces gestes. Ces trois devoirs du prêtre – que la Tradition a identifiés dans les diverses paroles de mission du Seigneur : enseigner, sanctifier, et gouverner – dans leur distinction et dans leur profonde unité, sont une spécification de cette représentation concrète. Ils sont en réalité les trois actions du Christ ressuscité, le même qui aujourd'hui, dans l'Église et dans le monde, enseigne et ainsi crée la foi, rassemble son peuple, crée une présence de la vérité et construit réellement la communion de l'Église universelle ; et sanctifie et guide<sup>14</sup>.

### 1.2.3. La messe est une liturgie publique

Toute messe est un acte du culte public, rendu à Dieu au nom du Christ et de l'Église. Significativement, selon la tradition antique de l'Église, le prêtre ne peut pas la célébrer sans l'assistance d'au moins un fidèle. Cette loi a toujours été appliquée jusqu'au Code de droit canonique de 1983, qui maintient cette obligation, en admettant toutefois une dérogation « pour une cause juste et raisonnable<sup>15</sup> ».

Cette donnée canonique indique l'importance des fidèles en tant que participant à la liturgie. Les deux conciles sont attentifs à cette importance, même si les conséquences qui en sont tirées ne sont pas de même nature. Si cette participation des fidèles est au cœur de la réforme de Vatican II, on se tromperait en pensant qu'elle fut ignorée des Pères du concile de Trente, comme le montre le débat sur l'usage du latin, qu'ils n'ont pas cherché à éviter, même s'ils conclurent à son maintien<sup>16</sup>.

14 Benoît XVI, audience du 14 avril 2010. Voir la référence sous la rubrique « sitographie ».

15 Code de droit canonique, Canon 906.

16 Voir Philippe Martin, *Histoire de la messe*, op. cit., p. 33.



#### 1.2.4. Une nouvelle scène liturgique

Cette dimension participative se manifeste par deux traits importants et complémentaires : partage de la parole et de l'action et valorisation du dialogue.

##### a) Partage de la parole et de l'action

Tandis que l'espace de la messe tridentine se fonde sur une répartition stricte entre l'espace du prêtre (chœur et chaire<sup>17</sup>) et l'espace des fidèles, plus assistants que participants (nef et bas-côtés), l'espace de la messe de Paul VI est un espace ouvert, d'échange : ce sont des laïcs qui lisent les deux premières lectures (Ancien Testament et Épîtres) ainsi que les rubriques de la prière universelle (qui suit le *Credo*) et contribuent, le cas échéant, à la distribution de la communion.

##### b) Une messe dialoguée<sup>18</sup>

À maints égards, et indépendamment même de l'usage du latin comme langue liturgique, la messe tridentine repose sur un « cachement » de la parole liturgique. En voici quelques traits :

- la position du prêtre *ad orientem* : le prêtre officie tourné vers l'Est, s'adressant à Dieu dans la direction où apparaîtra le Christ à la fin des temps ; il ne dialogue pas avec les fidèles mais, à l'image du Bon Pasteur, les guide vers Dieu ; il lit les textes de l'Épître et de l'Évangile en latin, dos au peuple, un sous-diacre venant en suite les relire en langue vernaculaire *versus populum* ;
- la couverture plus ou moins nette de la parole du prêtre par le chant ou l'orgue ;

17 Qui sont eux-mêmes de nature très différente : à la différence du chœur, la chaire est le lieu d'une parole non réglée. Avant de s'y rendre, le prêtre retire ses ornements d'officiant, qu'il reprend ensuite pour la phase consécatoire de la messe.

18 L'idée d'une messe dialoguée est antérieure à la réforme liturgique de Vatican II : voir Philippe Martin, *Histoire de la messe*, *op. cit.*, p. 464-467.

- le chuchotement : le prêtre, dos à l'assistance, prononce les paroles qui lui reviennent, tant au pied de l'autel qu'à l'autel, d'une manière qui reste potentiellement inaudible à l'assistance. Le prêtre se retourne très peu, comme on peut s'en convaincre à la lecture du missel du *Vetus Ordo* ;
- la décontextualisation de certaines formules prononcées *versus populum* mais venant conclure des paroles et actions liturgiques exécutées par le prêtre *ad orientem* (notamment *Dominus vobiscum*, auquel le peuple répond invariablement – et presque mécaniquement – par *Et cum spiritu tuo*) ;
- le spectacle d'un dialogue étranger aux fidèles, celui du prêtre et des servants (ou celui du prêtre et du sous-diacre), ceux-ci ayant notamment pour rôle d'assurer les réponses.

À l'inverse, la messe de Vatican II prend le plus souvent la forme d'un échange, dont voici les deux traits principaux :

- la position du prêtre *versus populum*<sup>19</sup> ;
- la perte pour les servants du rôle de répondant : n'intervenant guère que dans la partie sacrificielle pour le service du vin et de l'eau et, éventuellement, pour encenser le prêtre et les fidèles, ils laissent le rôle de répondant aux fidèles.

La prévalence étant accordée à la parole proclamée dans la forme ordinaire, la messe de Paul VI ne connaît pas vraiment de version « messe basse », à la différence de la messe tridentine qui, dans ce cas, se ramenait presque intégralement à un soliloque du prêtre assorti d'un dialogue avec les servants.

## 2. LA NOUVELLE LANGUE LITURGIQUE, ENTRE FIDÉLITÉ ET ETHOS CÉLÉBRATOIRE RENOUVELÉ

Les remarques qui précèdent permettent de souligner que le passage à l'usage vernaculaire dans la liturgie n'est pas seulement une affaire de

19 On notera que la position *ad orientem* n'est pas interdite dans les textes de la constitution du concile sur la liturgie, mais de fait jamais retenue (sauf erreur) dans la pratique. Voir Paul Cocard, *Lux ex oriente. Ni vers Jérusalem, ni vers La Mecque, mais vers l'Orient*, Poitiers, DMM, 2018.

traduction mais de renouvellement célébratoire, notamment énonciatif, au moins pour qui aborde la question du point de vue linguistique. Autant dire que l'analyse de la traduction doit absolument tenir compte de cet environnement global, privilégiant la dimension participative de la célébration. Elle doit aussi prendre en considération l'esprit du texte lui-même, de nature « variationniste ».

## 2.1. LA MESSE DE VATICAN II : TEXTE « MODULABLE » ET REFORMULATION LATINE

### 2.1.1. Une messe à propositions textuelles multiples

Tandis que le texte de la messe de Trente, tant dans sa partie initiale (dite « messe des catéchumènes », à laquelle correspond la « liturgie de la parole » de la messe de Vatican II) que dans sa partie consécratoire, est complètement « intangible », puisque les textes de l'Épître ou de l'Évangile, fixés selon le moment de l'année liturgique par le magistère et invariants d'une année liturgique à l'autre, tout comme celui des oraisons du prêtre (oraisons d'introduction ou de conclusion des moments clés de la célébration : introït, collecte, offertoire, secrète, préface, postcommunion), il en va autrement avec la messe de Vatican II : si, d'une part, la variation des lectures (qui sont au nombre de trois et non plus de deux comme pour la messe de Trente), ordonnée selon un rythme de trois ans (année A, année B et année C), reste réglée par le magistère, tout comme les oraisons d'introduction et des conclusion des moments clés de la célébration, d'autre part, la variation des textes de certains moments clés, certes prévue par le magistère, est *in fine* soumise à l'appréciation du prêtre célébrant.

Cela vaut non seulement, par exemple, pour la salutation introductrice, pour laquelle sont possibles trois formules, mais aussi pour le texte du *Credo* (symbole des Apôtres et symbole de Nicée-Constantinople) et surtout pour la prière eucharistique. Quatre formules principales<sup>20</sup> sont officiellement prévues, la première reprenant le canon romain, seule prière

<sup>20</sup> Claude Barthe en dénombre bien plus, plus ou moins validées par le magistère (voir *La Messe de Vatican II. Dossier historique*, op. cit., p. 146-147).

eucharistique dans la messe de Trente. Insistons bien sur un point : cette composante « variationniste » n'est pas le fait de la traduction mais est contenue dans l'*editio typica* de la messe<sup>21</sup>. Elle institue cependant un « esprit variationniste » que le passage au vernaculaire ne fera qu'accroître.

### 2.1.2. Reformulation latine

C'est l'autre phénomène observable à l'intérieur du texte latin. Je ne retiendrai que les deux cas qui me semblent les plus significatifs : le *Confiteor* et le *Mysterium fidei*.

224

#### a) Le *Confiteor*

Voici le texte du missel de Trente :

*Confiteor Deo omnipotenti, beatæ Mariæ semper Virgini, beato Michaeli Archangelo, beato Joanni Baptistæ, sanctis Apostolis Petro et Paulo, omnibus Sanctis et vobis, fratres, quia peccavi nimis cogitatione, verbo, et opere: mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa.*

*Ideo precor beatam Mariam semper virginem, beatum Michaellem Archangelum, beatum Joannem Baptistam, sanctos Apostolos Petrum et Paulum, omnes Sanctos et vos fratres orare pro me ad dominum Deum nostrum.*

et celui de Vatican II :

*Confiteor Deo omnipotenti et vobis, fratres, quia peccavi nimis cogitatione, verbo, opere et omissione: mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa.*

*Ideo precor beatam Mariam semper virginem, omnes Angelos et Sanctos, et vos, fratres, orare pro me ad Dominum Deum nostrum.*

---

21 *Editio typica*: expression désignant le texte officiel (en l'espèce, celui de la messe) à partir duquel sont effectuées les traductions en langue vernaculaire.

À la formule de Trente qui associait répétition et chiasme (Dieu l'ouvrant, *Deo omnipotenti*, et la fermant, *Dominum Deum nostrum*), celle de Vatican II substitue une formule qui maintient le chiasme mais détruit l'effet de répétition puisque au seul *vobis fratres* s'opposent, après *ideo precor, Mariam, omnes Angelos et Sanctos* et *fratres*. L'orientation est nettement à la simplification et à la déritualisation.

b) L'incise *Mysterium fidei*

Voici ce dont il s'agit. La seconde formule consécratoire, qui concerne le vin et le sang, est celle-ci dans la version tridentine :

*Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni Testamenti: **Mysterium Fidei**: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.*  
*Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.*  
*Unde et memores, Domine<sup>22</sup>...*

et celle-ci dans la version de Vatican II :

*Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni Testamenti qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.*  
*Hoc facite in meam commemorationem.*  
***Mysterium fidei,***  
*[suivent trois formules au choix revenant à l'assistance]*  
*Unde et memores, Domine<sup>23</sup>...*

Voici le commentaire qu'en donne un historien du catholicisme :

- 22 « Car ceci est le Calice de mon sang, le Sang du nouveau et éternel Testament – Mystère de Foi –, Sang qui sera répandu pour vous et pour un grand nombre en rémission des péchés. Toutes les fois que vous accomplirez ces Mystères, vous les ferez en mémoire de moi. C'est pourquoi, Seigneur, en mémoire... »
- 23 « Car ceci est la Coupe de mon sang, le Sang du nouveau et éternel Testament, Sang qui sera répandu pour vous et pour un grand nombre en rémission des péchés. Il est grand le mystère de la foi [suivent trois formules puis] C'est pourquoi, Seigneur, en mémoire... »

Mise entre parenthèses, ou encadrée par des virgules, la formule *mystère de la foi* suscite interrogation : il ne s'agit pas d'une parole du Christ prononcée au moment de la dernière Cène. Les termes *Mysterium fidei* viennent interrompre le rythme de la phrase en une belle anacoluthie, puisqu'ils séparent le nom antécédent *sanguinis* de son pronom relatif. Pour les fidèles, son sens pouvait être pluriel : l'apposition peut désigner le mystère que constitue la foi en la présence réelle, puisque le prêtre vient de prononcer les paroles *Hic est enim Calix Sanguinis mei* ; on peut considérer aussi que *Mysterium fidei* annonce les paroles *qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*, et que c'est dans l'effusion du sang divin pour la rémission des péchés que réside le mystère de la foi... d'autres pouvaient lire dans la formule que le sacrement de l'Eucharistie dans son ensemble est mystère de la foi<sup>24</sup>.

Cette apposition, qui faisait donc depuis longtemps problème, fit l'objet d'un débat long et très technique au moment de la traduction du canon romain dans le cadre de la réforme liturgique de Vatican II<sup>25</sup>. On passera sur ces débats pour ne s'intéresser qu'à la solution retenue. Elle a consisté à sortir la formule du second texte (*Hic est enim calix...*), proprement consécratoire, et à la rejeter à la fin de ce second texte, en faisant d'elle une sorte de conclusion aux deux textes consécratoires (*Hoc est Corpus meum* et *Hic est enim Calix*), prenant la forme d'une acclamation, souvent traduite par : « Il est grand le mystère de la foi », à laquelle les fidèles répondent par : « Nous proclamons ta mort, Seigneur... »<sup>26</sup>.

De la sorte, la parole des fidèles s'insère spectaculairement dans le cœur même du canon jusqu'alors intégralement réservé au prêtre sacrificiant.

Cette double orientation vers la simplification déritualisante et vers la participation énonciative se retrouve dans le passage au vernaculaire, fortement marqué par la non-littéralité, comme on le verra par la suite.

24 Florian Michel, *Traduire la liturgie. Essai d'histoire*, Paris, CLD, 2013, p. 134-135.

25 *Ibid.*, p. 131-156.

26 C'est une des réponses possibles (voir *infra*).

## 2.2. LA TENDANCE À LA NON-LITTÉRALITÉ

La question de la traduction dans les langues vernaculaires, dont la responsabilité relève à la fois des conférences épiscopales et du Siège apostolique, a fait l'objet d'un nombre important de déclarations et d'instructions (*Inter Oecumenici* du 26 septembre 1964, *Tres abhinc annos* du 4 mai 1967, *De interpretatione textuum liturgicorum* du 25 janvier 1969, *Liturgicae instaurationes* du 5 septembre 1970, *Varietates legitimae* du 25 janvier 1994, *Liturgiam authenticam* du 28 mars 2001, *Redemptionis Sacramentum* du 25 mars 2004<sup>27</sup>) émanant du magistère romain, qui témoigne autant de la nécessité de corrections et d'ajustements successifs que d'une querelle sous-jacente, mais fondamentale entre tenants d'une littéralité aussi scrupuleuse que possible et tenants d'une traduction-adaptation plus soucieuse d'inculturation que de fidélité. Querelle dont on a le sentiment qu'elle est sans fin, d'autant que, le plus souvent, toute prescription *a priori* injonctive est suivie de formules plus « libérales ». Ainsi de l'instruction *Liturgiam authenticam*, nettement directive cependant après la très libérale instruction *Varietates legitimae*, où, si l'on peut lire d'abord :

La traduction des textes de la liturgie romaine n'est pas une œuvre de créativité ; il s'agit plutôt de rendre de façon fidèle et exacte le texte original dans une langue vernaculaire. [...] il est nécessaire que le texte original ou primitif soit, autant que possible, traduit intégralement et très précisément, c'est-à-dire sans omission ni ajout par rapport au contenu, ni en introduisant des paraphrases ou des gloses.

suit immédiatement la phrase :

[...] il importe que toute adaptation au caractère propre ou au génie des diverses langues vernaculaires soit réalisée sobrement et avec prudence<sup>28</sup>.

27 Annoncé par l'encyclique de Jean-Paul II *Ecclesia de eucharistia* (17 avril 2003).

28 Repris de Claude Barthe, *La Messe de Vatican II. Dossier historique, op. cit.*, p. 279.

laquelle, plus ou moins librement interprétée, ouvre la possibilité d'innovations éventuellement audacieuses.

### 2.2.1. Une non-littéralité simplifiante et déritualisante

Les exemples sont nombreux. On en retiendra de deux sortes : lexical et syntactico-prosodique.

#### a) Non-littéralité lexicale

Deux exemples :

- 228 – *consubstantialem* : le texte en cause est celui du *Credo* dans la forme du symbole de Nicée-Constantinople, plus précisément dans la rubrique consacrée au Christ :

*Credo in unum Deum*  
[...]  
*Et in unum Dominum Jesum Christum,*  
*Filium Dei unigenitum,*  
*Et ex Patre natum ante omnia saecula.*  
*Deum de Deo, lumen de lumine,*  
*Deum verum de Deo vero,*  
*Genitum, non factum,*  
*Consubstantialem Patri.*

Si le missel de Trente propose prudemment pour *consubstantialem Patri* une traduction-calque, soit « consubstantiel au Père », le missel de Vatican II lui préfère « de même nature que le Père ». Cette traduction va susciter un débat technique enflammé dont Florian Michel rend les termes avec minutie et qui, précisons-le, voit s'opposer des personnalités des mondes philosophique et théologique non défavorables globalement à la réforme liturgique. Les opposants à la traduction du nouveau missel, notamment Étienne Gilson et le père de Lubac, considèrent que « de même nature » à tout le moins affaiblit ou affadit le texte latin, identifiant de fait *nature* et *substance*, neutralisant du coup la distinction que le concile de Nicée avait faite



entre *ὁμοιούσιος* (« d'une même nature ») et *ὁμοούσιος* (« d'une nature identique »), ce qui revient à « dégrader » le Christ et à le subordonner à Dieu, à, *de facto*, le dédiviniser : l'arianisme n'est pas loin. Jacques Maritain, philosophe et théologien, très proche du pape Paul VI, partage cette critique, qu'il formule dans des termes qui non seulement ciblent une faute doctrinale, qui est, selon lui, plus qu'un affaiblissement, mais aussi les raisons qui y ont conduit :

(1) il faut signaler une faute de traduction qui n'est pas seulement une inexactitude plus ou moins grave, mais aussi une erreur purement et simplement inadmissible. [...] Sous prétexte que le mot *substance* et *a fortiori* le mot *consubstantiel* sont devenus impossibles aujourd'hui, la traduction française de la messe met dans la bouche des fidèles, au *Credo*, une formule qui est erronée de soi, et même à strictement parler hérétique<sup>29</sup> ;

(2) de fait, la décision de la Conférence des évêques français, qui officiellement a retenu la traduction « de même nature », procède moins d'une position doctrinale (on soupçonne difficilement les évêques français de dérive arienne) que du souci d'éviter un mot trop technique, trop « latinisant ».

- *calix* : le mot se trouve dans la formule consécrationnaire concernant le vin et le sang et déjà citée (*Hic est enim calix Sanguinis mei...*). Vatican II choisit de traduire *calix* par « coupe », là encore sans doute pour éviter « calice », probablement jugé désuet ou trop technique. Outre le fait que le mot *calice* évoque très directement l'agonie du Christ sur la Croix, cette substitution paraît d'autant plus discutable que l'expression « boire le calice jusqu'à la lie » a bien survécu et reste comprise, selon nous, du plus grand nombre.

b) Une non-littéralité syntactico-prosodique : le *mea culpa...*  
du *Confiteor*

Nous renvoyons au *Confiteor* cité plus haut : tant dans sa version longue (Trente) que dans sa version brève (Vatican II), il comporte la

<sup>29</sup> Florian Michel, *Traduire la liturgie*, op. cit., p. 69.

célèbre rubrique *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*. Bizarrement, la traduction française du texte renonce à la traduction littérale, « c'est ma faute, c'est ma faute, c'est ma très grande faute » pour lui préférer « Oui, j'ai vraiment péché », ce qui revient à transférer le signifié d'intensité du phrastique (répétition avec progression) au lexical (*vraiment*). Outre le fait qu'on voit mal le bénéfice d'une telle solution, on perd en ritualité en renonçant à une ternarité pourtant structurante dans tous les grands moments de la messe : *Kyrie Eleison, Sanctus, Agnus Dei*, sans oublier certains des passages du *Gloria*<sup>30</sup>.

### 2.2.2. Une non-littéralité à fin participative

#### a) *Orate fratres*

La formule intervient dans le cadre de la partie sacrificielle de la messe, avant la prière eucharistique, plus précisément de ce qu'on nomme « offertoire » dans la forme extraordinaire et « prière sur les offrandes » dans la forme ordinaire. La rubrique complète est celle-ci :

*Orate fratres  
Ut meum ac vestrum sacrificium  
Acceptabile fiat apud Deum  
Patrem omnipotentem*

La traduction du missel de Trente, naturellement respectueuse de la morphologie, propose : « Priez », tandis que celle de Vatican II, au prix d'un contresens (au moins grammatical !) préfère une première personne du pluriel : « Prions ». Cette traduction ne saurait cependant être interprétée comme procédant d'une faute grammaticale. Il s'agit dans le passage du « Priez » au « Prions » de réunir le prêtre et l'assistance. La suite de la traduction va dans le même sens : tandis que le missel de Trente poursuit par « [Priez], mes frères, pour que ce sacrifice qui est aussi le vôtre, soit agréable à Dieu, le Père tout-puissant », celui de Vatican II,

30 Voir Michel Dangoisse, *Les Mots de la messe. La vraie beauté de la liturgie*, Paris, Ad solem, 2010, p. 25.

continuant à s'éloigner du texte latin, propose « [Prions] ensemble, au moment d'offrir le sacrifice de toute l'Église ». Comme l'analyse très justement Michel Dangoisse, la non-littéralité vise ici à « gommer le plus possible la distinction – claire en latin – entre le sacerdoce ministériel (*mon sacrifice...*) et le sacrifice commun de tous des fidèles baptisés, lequel se situe sur un plan différent<sup>31</sup>. »

### b) *Mysterium fidei*

Nous revenons ici sur cette formule de la prière de consécration du vin, déjà évoquée, et dont nous avons indiqué que, de Trente à Vatican II, elle avait été déplacée de l'intérieur de la prière consécratoire à l'extérieur et réinterprétée comme conclusion d'ensemble aux deux prières consécratoires (pour le pain puis pour le vin) et appelant une réponse de l'assistance. Il faut aller plus loin. Voici le texte latin de Vatican II, qui tient rigoureusement compte des indications typographiques<sup>32</sup> :

### Mysterium fidei

#### Formule I

R/ *Mortem tuam annuntiamus, Domine, et tuam resurrectionem confitemur, donec venias.*

R/ Nous proclamons ta mort, Seigneur Jésus, nous célébrons ta résurrection, nous attendons ta venue dans la gloire.

#### Formule II

R/ *Quotiescumque manducamus panem hunc et calicem bibimus, mortem tuam annuntiamus Domine, donec venias*

R/ Quand nous mangeons ce pain et buvons à cette coupe, nous célébrons le mystère de la foi :  
Nous rappelons ta mort, Seigneur ressuscité, et nous attendons que tu viennes.

- 31 Dangoisse poursuit son analyse en reprenant le point de vue de J.-H. Renié (dans *Missale romanum et missel romain. Étude critique des traductions françaises du missel et du lectionnaire*, Paris, Cèdre, 1975) : « Le texte français peut amener les fidèles à penser que le prêtre n'est plus qu'un délégué de l'assemblée. » (*Ibid.*, p.35.)
- 32 R/ indique qu'il s'agit de la partie de la formule réservée à l'assistance.

### Formule III

R/ *Salvator mundi, salva nos  
qui per crucem et resurrectionem tuam liberasti  
nos.*

R/ Gloire à toi qui étais mort, gloire à toi qui  
es vivant, notre Seigneur et notre Dieu : Viens,  
Seigneur Jésus !

Il est patent que les formules du texte français, outre qu'elles prennent une liberté parfois très grande avec le texte latin (notamment la troisième), n'obéissent pas au même clair principe de répartition entre parole du célébrant et parole de l'assistance.

Tandis que le texte latin isole nettement sous formulation unique (*Mysterium fidei*) la parole du prêtre, à la suite de laquelle apparaissent nettement numérotées (I, II, III) les paroles des assistants, le texte français propose trois transpositions du *Mysterium fidei* dont la deuxième, très développée, se présente moins comme une énonciation propre du prêtre que comme une co-énonciation du prêtre et des assistants.

232

Pour qui compare la traduction du missel de Trente et celle du missel de Vatican II, la différence saute immédiatement aux yeux : la première est fondamentalement littérale, au plus près du texte latin, qu'elle vise prioritairement à servir ; la seconde, parfois jusque dans le contresens littéral, est bien souvent en tension avec le texte latin, qu'elle vise moins à faire connaître qu'à commenter. Dans le premier cas, la participation fait prévaloir la compréhension et la pénétration silencieuses sur l'appropriation énonciative ; dans le second, c'est l'inverse.

Dans le monde du catholicisme français, depuis le concile Vatican II, la question de la messe reste une question sensible, ce qui est très naturel : sur elle se cristallise non seulement l'opposition entre catholiques conciliaires et intégristes anti-conciliaires mais, plus intéressant, à l'intérieur des conciliaires, entre « progressistes » rigoureusement attachés à la nouvelle messe et conciliaires plus tièdes, « traditionalistes », toujours attachés à la messe tridentine sans rejeter pour autant la nouvelle messe.

Dans cette querelle, il est au demeurant intéressant de noter que tous se réclament plus ou moins de la tradition, mais pas de la même. Les tenants de la nouvelle messe, à commencer par Paul VI lui-même, ne manquèrent jamais et ne manquent jamais de souligner que l'ordonnancement de la

messe de Trente remonte de manière diachroniquement plus limitée au pape Grégoire le Grand, donc au VI<sup>e</sup> siècle et à l'influence considérable exercée par ce pape et sa pensée doctrinale pendant tout le Moyen Âge, et qu'en revanche le nouvel *Ordo* reprend des éléments liturgiques antérieurs à Grégoire le Grand<sup>33</sup>. François Cassingena-Trévédy résume parfaitement cette double référence à la tradition en soulignant que la messe tridentine repose sur une conception mystérieuse et cosmique de la liturgie :

l'expérience à laquelle invite la [...] célébration tridentine est homogène à celle que suggèrent constamment la catéchèse et l'homilétique antiochiennes des IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, celle de Jean Chrysostome. [...] c'est une expérience proprement mystérieuse qui se soutient d'un franchissement radical, d'un passage irréversible d'un monde à un autre monde. Voilà l'orientation essentielle et constitutive de la célébration tridentine. [...] *Le prêtre est là. La vie est loin. C'est la messe*, dit Paul Claudel [...] ; la célébration issue de la réforme de Vatican II peut chercher ailleurs, mais dans la Tradition toujours, son ascendance [...]. Nous ne pensons pas faire un usage abusif [...] de l'histoire théologique en situant prioritairement l'*ethos* contemporain sur une ligne généalogique augustinienne<sup>34</sup>.

Tandis que celle de Vatican II s'appuie davantage sur une conception sociale qui est celle de l'évêque d'Hippone écrivant, dans *La Cité de Dieu* :

Le vrai sacrifice est toute œuvre qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société, à savoir toute œuvre rapportée à ce bien suprême grâce auquel nous pouvons être véritablement heureux. [...] D'où assurément il suit que cette Cité rachetée toute entière, c'est-à-dire l'assemblée et la société des saints est offerte à Dieu comme un sacrifice universel par le Grand Prêtre qui, sous la forme d'esclave, est allé jusqu'à s'offrir pour nous dans sa passion, pour faire de nous le corps d'une si grande Tête. [...] Tel est le sacrifice des chrétiens : à plusieurs, n'être qu'un seul corps dans le Christ. Et ce sacrifice, l'Église ne cesse de le reproduire dans le sacrement

33 Voir Gérald de Servigny, *Orate fratres. La liturgie romaine selon la forme extraordinaire*, Paris, Ad solem, 2012, p.80-81.

34 François Cassingena-Trévédy, *Te igitur*, op. cit., p. 75-76.

de l'autel bien connu des fidèles, où il lui est montré que dans ce qu'elle offre, elle est elle-même<sup>35</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE

### I. DOCUMENTS À CARACTÈRE LITURGIQUE OU CATÉCHÉTIQUE

*Code de droit canonique*, 1983, voir sitographie *infra*.

*Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Centurion/Éditions du Cerf/Fleurus/Mame, 1998.

*Grand missel rituel et vespéral*, missel quotidien par l'abbé A. Guilhaim et H. Sutyn, Argentré-du-Plessis, DFT (rééd. de l'éd. de 1957).

*Missel romain. Ordinaire latin-français du missel de Paul VI*, 1978, Paris, CLD, 1978.

### II. LITTÉRATURE SECONDAIRE

Dominique Maingueneau, « Introduction. La difficile émergence d'une analyse du discours religieux », et « Le sermon : contraintes génériques et positionnement », *Langage et société*, 130, « Pratiques discursives du christianisme contemporain », 2009/4, respectivement p. 5-13 ; p. 37-59.

Aimé-Georges Martimort, *L'Église en prière. II, L'Eucharistie : introduction à la liturgie*, Paris, Desclée, 1983.

### III. SITOGRAPHIE

*Code de droit canonique*, en ligne : [https://www.vatican.va/archive/cod-iuriscanonici/cic\\_index\\_fr.html](https://www.vatican.va/archive/cod-iuriscanonici/cic_index_fr.html).

---

35 Citation de saint Augustin, *ibid.*, p. 79.

## RÉSUMÉS/ABSTRACTS

Hilla KARAS et Hava BAT-ZEEV SHYLDKROT,  
Traduction et diachronie : enjeux théoriques

### *Résumé*

Les traductions servent depuis toujours à communiquer et à transmettre un savoir et une culture. Malgré cette fonction d'agent médiateur, le traducteur a souvent été, et l'est fréquemment encore, dévalorisé. Ce numéro est consacré à la traduction diachronique interlinguale et intralinguale, laissant de côté d'autres documents secondaires considérés comme canoniques, y compris les éditions scientifiques, les commentaires critiques, les recherches universitaires tout comme les nombreuses adaptations pour enfants, dessins animés, opéras, etc. Les autrices abordent plusieurs problématiques importantes que le traducteur est susceptible de rencontrer dans son travail, quand il implique l'axe diachronique. Elles évoquent les difficultés qui surgissent dans le choix du texte source, tout particulièrement, quand le texte à traduire précède l'invention de l'imprimerie. Elles examinent la place du texte dans la culture cible ainsi que l'influence de l'usage des modèles littéraires à différentes périodes. Le statut ambivalent du traducteur est comparé à celui du philologue qui, lui, bénéficie d'une autorité scientifique particulière.

### *Abstract*

Translations have always been used to communicate and transmit knowledge and culture. Despite their function as mediators, translators have often been, and still are, depreciated. This issue is dedicated to interlingual and intralingual diachronic translation of all kinds of literature, excluding other secondary and derived documents,

sometimes considered canonical, such as scientific editions, critical commentaries, academic research as well as many adaptations for children, cartoons, operas etc. The authors address several important issues that translators are likely to encounter when they bridge a diachronic gap. They discuss difficulties concerning the choice of source texts, especially when these precede the invention of print. They examine the cultural status of the target text as well as the influence of various literary models in different periods. The ambivalent position of the translator is compared to that of the philologist, who enjoys a unique and outstanding scientific authority.

236

Thierry PONCHON,

L'expression de la modalité épistémique dans la traduction par Jean de Meun (*Li livres de confort de Philosophie*) de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce

#### *Résumé*

Les traductions d'œuvres latines à la fin du Moyen Âge apparaissent comme un corpus particulièrement intéressant pour étudier les processus d'évolution lexicale et syntaxique, et notamment la transposition de la modalité épistémique du latin à l'ancien français. C'est à partir de la célèbre traduction de la *Consolation* de Boèce par Jean de Meun (fin XIII<sup>e</sup> siècle – début XIV<sup>e</sup> siècle) que cette analyse est menée, pour montrer d'une part la complexité du travail du traducteur dans son expression de la modalité épistémique à l'aide d'une étude fondée sur les graphes sémantiques et pour apporter d'autre part une réflexion théorique et méthodologique sur la modalité épistémique dans la diachronie.

#### *Abstract*

The translations of Latin works at the end of the Middle Ages appear as a particularly interesting corpus for studying the processes of lexical and syntactic evolution and in particular the transposition of the epistemic modality from Latin to Old French. It is from the famous translation of the *Consolatio* of Boethius by Jean de Meun (late 13<sup>th</sup> century – early 14<sup>th</sup> century) that this analysis is carried out, to show on the one hand the



complexity of the work of the translator in his expression of the epistemic modality using a study based on semantic graphs and to bring on the other hand a theoretical and methodological reflection on epistemic modality in a diachronic perspective.

Revital REFAEL-VIVANTE,  
Préface du traducteur hébreu médiéval aux œuvres littéraires  
étrangères au Moyen Âge

### Résumé

L'activité des traducteurs juifs se développa à partir du XII<sup>e</sup> siècle et se poursuivit jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle. La demande de traductions depuis l'arabe vers hébreu s'est fait sentir en Espagne, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, lorsque la culture andalouse a fini par se répandre parmi de nombreux juifs qui ne parlaient pas l'arabe. Pourtant, l'attitude à l'égard des traductions était pour le moins ambiguë. La popularité croissante de la littérature étrangère incita de nombreux écrivains en langue hébraïque, qui s'opposaient à la quête de la culture étrangère, à écrire des œuvres originales en hébreu, marquant ainsi leur opposition à l'acte de traduction même. À travers cette étude, l'auteur tente de déterminer la raison pour laquelle les traducteurs ont poursuivi leur activité malgré l'ambivalence manifeste que suscitait leur labeur. Les traductions hébraïques de belles-lettres du Moyen Âge sont étudiées d'un point de vue des œuvres originales. L'analyse des introductions permet à l'auteur de comprendre la nature des obstacles rencontrés par les traducteurs pendant leur travail et leurs moyens de les surmonter. Les introductions informent le locuteur des motivations et des inclinations du traducteur. Elles dévoilent la complexité que comprend l'abord de la littérature étrangère et la manière par laquelle cette dernière a été adaptée au public juif. Trois introductions différentes sont analysées : celle précédant *Le Fils du roi et le moine* (XIII<sup>e</sup> siècle) d'Abraham Ibn Hasdai ; l'introduction de Jacob ben Elazar à *Kalila et Dimna* (XIII<sup>e</sup> siècle) ; puis celle du *Traité sur les animaux* par Kalonymus ben Kalonymus (XIV<sup>e</sup> siècle). Il est clair que pour déceler l'essence d'une traduction, la comparaison avec l'œuvre originale s'impose.

## Abstract

The activities of the Jewish translators began to develop in the 12th and 13th centuries, and continued throughout the Middle Ages, until the 15th century. The need for translations from Arabic to Hebrew began in early Christian Spain at the end of the 12th century, as a result of the dissemination of Andalusian culture among Jews who did not know Arabic. However, the attitude towards these translations was ambivalent. The popularity of foreign literature motivated Hebrew writers who opposed the pursuit of foreign culture to write original works in Hebrew, thus expressing criticism of the very act of translation. In this essay the author tries to understand why the translators kept on with their translations despite this ambivalence and the contradictory approach to their work. This is achieved by examining the Hebrew translations of medieval *belles-lettres* classics, focusing on their point of view. From the analysis of the introductions, one may learn of the problems faced by the translators in their work and their way of solving them. Moreover, the introductions inform us of the translator's motives and tendencies, as well as the complex approach to the foreign literature and the manner in which it was made suitable for the Jewish audience. Three introductions will be discussed: Abraham Ibn Hasdai's introduction to *The King's son and the Monk* (13th century); the introduction of Jacob ben Elazar to *Kalila and Dimna* (13th century); and the introduction of Kalonymus ben Kalonymu's *Treatise on Animals* (14th century). Because of its complex nature, the task of translation requires the translator to relate to the author's introduction of the original work. A comparison of this endeavor to the translator's own introduction is imperative to fully understand the complexity of this new creation.

Tovi BIBRING,

« Quand les loups étaient trilingues » :

Questions de traduction et d'interprétation d'une fable médiévale

### Résumé

En mettant en parallèle les trois versions d'une fable, « Le loup à l'école », l'article interroge l'acte de *translatio* de ce *topos*. La proximité de production de ces textes médiévaux, dans l'espace et dans le temps, justifie la comparaison qui permet de mettre au jour des différences qui révèlent à la fois l'influence du milieu culturel, l'intention sous-jacente dans la morale de l'histoire, avec bien sûr les questions linguistiques que cela présuppose. Ainsi examinera-t-on trois propositions : la fable de Marie de France, considérée comme l'archétype, le texte de Berechiah ben Rabbi Natronai ha-Naqdan, en hébreu, tiré de son recueil *Mishlei Sh'ualim* et celui d'un auteur anonyme, en latin, dans le *Le Dérivé complet du Romulus anglo-latin*. Les trois textes ont été écrits entre le XII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle. La question du milieu dans lequel évolue chaque auteur joue un rôle important : Marie de France et l'auteur anonyme donnent des versions que l'on dira « chrétiennes » et ils s'inscrivent dans un parcours religieux. Berechiah s'adresse à une communauté intellectuelle érudite et les références religieuses sont gommées. Il s'agit aussi d'interprétation : dans quel but apprendre à lire à un loup ? Apprendre à lire ou à parler ? entendre et/ou comprendre ? Cela a des répercussions sur la manière de *translater* les fables. La perspective morale varie d'un texte à l'autre et suggère par exemple l'apprentissage de l'altérité ou la réflexion sur l'acquis et l'inné. Un simple récit donne lieu à des lectures différentes, révélatrices des préoccupations des auteurs.

### Abstract

By comparing three versions of a fable “The Wolf at School,” this article questions the act of *translatio* of this *topos*. The proximity of the production of these medieval texts, both in space and time, justifies the comparison, allowing us to examine the similarities and differences that simultaneously reveal the influence of the cultural milieu, the implied

meaning of the tale's moral, and of course the linguistic questions that this presupposes.

Thus, we will examine three versions of "The Wolf at School": the fable written by Marie de France, considered as the archetype, the text by Berechiah ben Rabbi Natronai ha-Naqdan, in Hebrew, from his collection *Mishlei Sh'ualim*, and that of an anonymous author, written in Latin, extant in the LBG collection (*Le Dérivé complet du Romulus anglo-latin*). All three texts were written between the 12th and 13th century. The social surroundings in which each of the texts was written plays an important role in this comparison: Marie de France and the anonymous author's versions may be considered "Christian" and are somewhat related to religion. Berechiah addresses a scholarly intellectual community and his text does not contain religious references. The article is also about interpretation: for what purpose should a wolf learn to read? Learn to speak? to listen? The answers to these questions impact and influence how the questions should be interpreted. The moral perspective varies from version to version and suggests, for example, the learning of otherness or a reflection on the acquired and the innate. Therefore, a seemingly simple story gives rise to different readings, revealing the different author's concerns.

240

Alain CORBELLARI,

Michaut, Pauphilet... et Bédier: la querelle d'*Aucassin et Nicolette*

### Résumé

*Aucassin et Nicolette* est, depuis ses premières rééditions au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'un des récits français médiévaux les plus populaires parmi les lecteurs modernes. En 1932, Albert Pauphilet en publie une traduction visiblement dirigée contre celle de Gustave Michaut, publiée en 1901, et alors récemment rééditée (1929). La traduction de Pauphilet, très modernisante, est en même temps une machine de guerre contre le style de traduction proposé par Joseph Bédier dans son *Roman de Tristan et Iseut* (1900), style usant d'un archaïsme modéré inspiré du français classique, et qui régnait alors à peu près sans partages sur les

réécritures modernes de la littérature médiévale. C'est de cette (modeste) querelle que l'on tente ici de cerner les tenants et aboutissants, en déroulant les implications jusque dans des traductions plus récentes, car le problème du style choisi, dans une pratique qui reste intralinguale, est aujourd'hui plus actuel que jamais. Si la pratique bédieriste a largement été abandonnée, la question du rapport entre une langue moderne et ses états plus anciens continue d'interroger la viabilité même des littératures médiévales.

### Abstract

*Aucassin and Nicolette* is, since his first reissues in the 18th century, one of the most popular medieval French stories among modern readers. In 1932, Albert Pauphilet published a translation visibly directed against that of Gustave Michaut, published in 1901, and then recently reprinted (1929). The translation of Pauphilet, very modernizing, is at the same time a machine of war against the style of translation proposed by Joseph Bédier in his *Roman de Tristan and Iseult* (1900), style using a moderate archaism inspired by classical French, and which then reigned almost without sharing the modern reinterpretations of medieval literature. It is from this (modest) quarrel that we attempt here to define the ins and outs, by unrolling the implications even in more recent translations, because the problem of the chosen style, in a practice that remains intra-lingual, is today more relevant than ever. While the bedierist practice has largely been abandoned, the question of the relationship between a modern language and its older states continues to question the viability of medieval literatures.

Nitsa BEN-ARI,

Les traductrices : métaphores de genre et combat de statut

### Résumé

Depuis la théorie des « belles infidèles » datant du XVII<sup>e</sup> siècle, la fidélité en traduction devint un point d'intérêt majeur. Cet intérêt souleva nombre de métaphores basées sur le genre, attribuant pour l'essentiel à

la source (à l'auteur) des caractéristiques masculines d'autorité, tout en féminisant la traduction. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les « femmes des Lumières » se tournèrent vers l'écriture, et la traduction put alors leur servir de tremplin. La langue offrit aux femmes l'occasion de se réinventer. Aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, la demande pour cette profession/art augmenta, et les femmes y jouèrent un rôle croissant. Les théories postcoloniales de traduction datant de la fin du XX<sup>e</sup> siècle sondèrent l'identité et la loyauté du traducteur, alors que des chercheuses féministes spécialistes de la traduction bataillèrent pour restreindre les métaphores consensuelles de genre. Dans ce contexte, et gardant à l'esprit la connotation négative de la traduction dans la tradition juive, cet article souhaite retracer la voie suivie par des traductrices vers l'hébreu, du XVIII<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle, afin de déterminer si les métaphores de genres perdurent encore aujourd'hui, et dans quelle mesure le statut des traductrices a évolué.

*Abstract*

Since the “belles infidèles” theory from the 17th century, fidelity in translation has become a major concern. This concern has given rise to numerous gender metaphors, the main one granting the source (author) male attributes (authority), while equating the translation with the female. In the 18th century, however, Enlightened women took to writing, and translating would more often than not serve as a stepping stone to it. Language became an opportunity for women to reinvent themselves. The 19th and 20th centuries saw an accelerated demand for the art/profession of translation, in which women played a growing part.

Post-colonial translation theories of the late 20th century probed the translator's identity and loyalty, while feminist translation researchers fought to undercut the consensual gender metaphors. Yet the metaphors persisted.

On this backdrop, and bearing in mind the marked negative hue accompanying translation in the Jewish tradition, this article would like to trace the path female translators into Hebrew took from the 18th century onto the 21st, and use it as a test-case to determine whether gender metaphors still persist, and whether women translator's status has undergone a change.

Sara RALIĆ,

Métanarration, métalepse et métalangage dans l'œuvre de David Albahari et chez ses traducteurs

### *Résumé*

Cet article cherche à discerner les indices de la voix du narrateur dans trois œuvres de David Albahari et, en particulier, les fonctions de trois phénomènes marquant son écriture : métanarration, métalepse et métalangage. Phénomènes narratifs et phénomène discursif, connus pour leurs effets humoristiques et ludiques, provoquent sous la plume d'Albahari le malaise existentiel et la mise en question de la notion de réalité. À travers ces trois phénomènes, le narrateur développe le sujet principal de ses récits qui est le doute sur le pouvoir du langage et atteint l'objectif de sa narration qui est l'exploration de la forme littéraire. L'analyse du corpus fait ressortir la portée des fonctions métanarratives et l'étendue des conséquences de l'effet métaleptique. Du point de vue de la traduction, la relation entre la voix du narrateur du texte et la voix du narrateur de la traduction est examinée, ainsi que les conséquences de la subjectivité du traducteur sur les trois phénomènes en question et, conséquemment, sur l'effort d'interprétation attendu du lecteur. Non seulement la non-restitution de ces phénomènes nuit à la dimension stylistique de l'œuvre traduite, mais encore elle nuit à l'organisation textuelle du récit, altère la relation du lecteur à la fiction et anéantit les effets multiples et complexes nés de la confusion troublante entre la pensée et la réalité dont cette dernière est la représentation.

### *Abstract*

This article aims to discern the indicators of the narrator's voice in three pieces of work by David Albahari and, in particular, the functions of three phenomena marking his writing: metanarration, metalepsis and metalanguage. These narrative phenomena and discursive phenomenon, known for their humorous and playful effects, provoke under Albahari's pen the existential malaise and the questioning of the notion of reality. Through these three phenomena, the narrator develops the main subject

of his narratives, which is the doubt about the power of language, and reaches the objective of his narration, which is the exploration of the literary form.

The corpus analysis highlights the significance of metanarrative functions and the extent of the consequences of the metaleptic effect. From the point of view of translation, the relationship between the narrator's voice of the text and the narrator's voice of the translation is examined, as well as the implications of the translator's subjectivity on the three phenomena in question and, consequently, on the interpretative effort expected from the reader. Not only does the non-restitution of these phenomena undermine the stylistic dimension of the translated work, but it also harms the textual organization of the narrative, alters the reader's relationship to fiction and destroys the multiple and complex effects resulting from the disturbing confusion between the thought and the reality, of which the latter is the representation.

244

Olivier SOUTET,

Traduire pour lire, traduire pour dire. Quelques considérations linguistiques sur le rôle de la traduction du missel de Trente au missel de Vatican II

### *Résumé*

Nous nous proposons de traiter dans la présente contribution des traductions françaises de la messe selon les deux formes du rite romain actuellement en vigueur dans l'Église catholique. Au-delà des problèmes, dirons-nous techniques, à la frontière de la traductologie et du débat doctrinal, soulevés par cette confrontation, cette contribution s'attachera à mettre en évidence un fait fondamental : la modification du rôle et de la portée de la traduction liturgique lorsque les langues vernaculaires se substituent au latin comme langues liturgiques. De fait, aussi longtemps que la langue latine est langue de la liturgie romaine, les traductions ne sont guère plus que des aides à la lecture ; en revanche, la promotion des langues vernaculaires au rang de langues d'expression liturgique entraîne une conséquence qu'on peut prévoir être une difficulté : l'idiome



vernaculaire est promu au rang de forme linguistique chargée d'exprimer un contenu par nature fixé et, sauf modification doctrinale dictée par le magistère, intangible, tout en restant langue de communication courante, ce qui signifie exposé aux changements discursifs.

*Abstract*

We are dealing in this contribution with French translations of the Mass according to the two forms of the Roman rite currently in force in the Catholic Church. Beyond the problems, we will say technical, on the border of the translation and the doctrinal debate, raised by this confrontation, this contribution will focus on highlighting a fundamental fact: the modification of the role and the scope of the liturgical translation when vernacular languages are substituted for Latin as liturgical languages. In fact, as long as the Latin language is the language of the Roman liturgy, translations are little more than aids to reading. On the other hand, the promotion of vernacular languages as liturgical languages has a consequence that can be expected to be a difficulty: the vernacular idiom is promoted to the rank of a linguistic form responsible for expressing a fixed content and, except for doctrinal modification dictated by the Roman authority, intangible, while remaining language of current communication, which means exposed to the discursive changes.

## COMITÉ SCIENTIFIQUE

Hava BAT-ZEEV SHYLDKROT (Université de Tel Aviv)

Françoise BERLAN (Sorbonne Université)

Mireille HUCHON (Sorbonne Université)

Peter KOCH (Universität Tübingen)†

Anthony LODGE (Saint Andrews University)

Christiane MARCHELLO-NIZIA (École normale supérieure-LSH, Lyon)

Robert MARTIN (Sorbonne Université/Académie des inscriptions et belles-lettres)

Georges MOLINIÉ (Sorbonne Université)†

Claude MULLER (Université Bordeaux Montaigne)

Laurence ROSIER (Université Libre de Bruxelles)

Gilles ROUSSINEAU (Sorbonne Université)

Claude THOMASSET (Sorbonne Université)

## COMITÉ DE RÉDACTION

Claire BADIOU-MONFERRAN (Université Sorbonne Nouvelle)

Michel BANNIARD (Université Toulouse 2-Jean Jaurès)

Annie BERTIN (Université Paris Nanterre)

Claude BURIDANT (Université de Strasbourg)

Maria COLOMBO-TIMELLI (Università degli Studi di Milano Statale)

Bernard COMBETTES (Université de Lorraine)

Frédéric DUVAL (École nationale des chartes)

Pierre-Yves DUFEU (Aix-Marseille Université)

Amalia RODRIGUEZ-SOMOLINOS (Universidad Complutense de Madrid)

Philippe SELOSSE (Université Lyon 2)

Christine SILVI (Sorbonne Université)

André THIBAUT (Sorbonne Université)

## COMITÉ ÉDITORIAL

Olivier SOUTET (Sorbonne Université),

Directeur de la publication

Joëlle DUCOS (Sorbonne Université/EPHE),

Trésorière

Stéphane MARCOTTE (Sorbonne Université),

Secrétaire de rédaction

Thierry PONCHON (Université de Reims Champagne-Ardenne),

Secrétaire de rédaction

Antoine GAUTIER (Sorbonne Université),

Diffusion de la revue

## TABLE DES MATIÈRES

Traduction et diachronie : enjeux théoriques Hilla Karas & Hava Bat-Zeev Shyldkrot.....	7
L'expression de la modalité épistémique dans la traduction par Jean de Meun ( <i>Li Livres de confort de Philosophie</i> ) de la <i>Consolatio Philosophiæ</i> de Boèce Thierry Ponchon.....	27
Préface du traducteur hébreu médiéval aux œuvres littéraires étrangères au Moyen Âge Revital Refael-Vivante.....	71
« Quand les loups étaient trilingues » : questions de traduction et d'interprétation d'une fable médiévale Tovi Bibring.....	109
Michaut, Pauphilet... et Bédier : la querelle d' <i>Aucassin et Nicolette</i> Alain Corbellari.....	135
Les traductrices : métaphores de genre et combat de statut Nitsa Ben-Ari.....	149
Métanarration, métalepse et métalangage dans l'œuvre de David Albahari et chez ses traducteurs Sara Ralić.....	169
Traduire pour lire, traduire pour dire. Quelques considérations linguistiques sur le rôle de la traduction du missel de Trente au missel de Vatican II Olivier Soutet.....	213
Résumés/Abstracts.....	235

