

# ASPECTS TEXTUELS DE LA PRIÈRE : LE *NOTRE PÈRE* ET SES RETRADUCTIONS

---

Primož VITEZ<sup>1</sup>

**RÉSUMÉ** • La Prière formalisée, en tant qu'unité textuelle, est originellement un acte de parole dont la codification écrite régit l'usage oral. Le statut textuel particulier est engendré par le fait que la prière n'a de sens pragmatique que lorsque son énonciation se perpétue quotidiennement dans la pratique religieuse du locuteur. Par cet aspect itératif, le sens de la prière est optimal quand le texte reste stable, c'est-à-dire intouché. Néanmoins, l'histoire des retraductions françaises du *Notre Père*, prière chrétienne la plus ancienne, déploie une multitude de variantes textuelles dont les intentions ont toujours oscillé entre deux nécessités : celle de préciser le sens du texte et celle d'assurer sa stabilité synchronique. En 2017, le texte du *Notre Père* s'est retrouvé dans une situation singulière, parce que l'Église catholique francophone a mis en oeuvre une modification officielle de la sixième demande pour préciser le sens du verset « *ne nous soumet pas à la tentation* » en le reformulant par « *ne nous laisse pas entrer en tentation* ». Cette retraduction est produite par une réflexion théologique du contenu de la demande. Le verset réinterprété apporte un changement prescrit à l'usage de la prière en imposant cette correction réfléchie du contenu sémantique à la pratique quotidienne du texte sacré.

**MOTS-CLÉS** • analyse textuelle, le *Notre Père*, prière, traduction des textes sacrés, retraduction

## 0. Introduction

Traduire un texte sacré implique la plupart des dilemmes, relatifs à la traduction littéraire en général.<sup>2</sup> Toutefois, le statut complexe d'un texte liturgique, qui en outre est devenu un acte intime de pratique religieuse, risque d'exposer le traducteur à certaines épreuves, épargnées probablement à celui qui s'avise de fournir la traduction d'un roman contemporain. Une prière, et particulièrement le *Notre père* qui est la prière chrétienne la plus répandue, rapportée dans l'*Évangile selon Matthieu* (Mt 6, 9-13), se laisse analyser linguistiquement à condition seulement qu'on tienne compte de l'ensemble des critères textuels qui déterminent son existence langagière et sa fonctionnalité discursive. On se propose ici d'examiner le statut textuel du *Notre Père*, ainsi que la variété de ses traductions françaises, adoptées ou non à l'usage dans la liturgie chrétienne francophone. Il sera question des arguments théoriques et pragmatiques qui ont produit la modification officielle du texte français de cette prière, notamment de la sixième demande, effectuée le 3 décembre 2017. La réflexion analytique du contenu de la prière doit-elle prévaloir sur sa stabilité synchronique, essentielle pour l'usage quotidien ?

---

<sup>1</sup> Univerza v Ljubljani.

<sup>2</sup> Meschonnic (1999 : 186) avance que le « *statut herméneutique de la traduction confirme qu'elle est réglée par le primat du sens. Dans la langue.* »

---

L'analyse, qui va suivre, est une analyse textuelle et traductologique du *Notre Père* en tant que l'une des unités centrales de la pratique religieuse chrétienne. Néanmoins, pour comprendre le fonctionnement de ses composantes sémantiques et sa cohérence textuelle, il est impossible de négliger un certain nombre de conceptions théologiques dont les interprétations différentes ont engendré l'évolution du texte et, par conséquent, la diversité de ses formulations traductives. L'étude est inspirée par la méthodologie de la linguistique textuelle, proposée par Beaugrande et Dressler dans leur ouvrage fondamental, élaborant les critères essentiels de la textualité et du fonctionnement communicationnel des textes.<sup>3</sup>

### 1. Critères de la textualité

Les sept critères de la textualité sont conçus comme des principes constitutifs de la communication par les textes. Ils définissent les composantes structurelles et pragmatiques qui constituent le texte en tant qu'unité linguistique efficace et appropriée à une situation communicative. La *cohésion* est une tension organisatrice qui lie la surface du texte (audible ou visible) par la régularité grammaticale de façon à créer des microstructures acceptables. Fondée sur les effets cohésifs, la *cohérence* permet la création de ce qu'on appelle « univers textuel » en établissant certains liens entre les parties du texte pour assurer son intelligibilité. Les unités sémantiques, portant une signification, se combinent sous l'effet de la cohérence en une macrostructure pour constituer le sens du texte. Le texte est considéré comme cohérent lorsque ses structures sont perçues comme possibles et lorsque son sens se prête à la compréhension. Le sens du texte dépend de plusieurs facteurs qui déterminent son fonctionnement. L'*intentionnalité* du texte se définit d'un côté comme la motivation communicationnelle de son auteur, de l'autre côté comme le rapport du receveur à son effet. Si le receveur du texte ne décode pas sa composante intentionnelle, la communication est inefficace ou impossible. De même, si le receveur du texte juge sa structure (ou une de ses parties) inacceptable, le message sera invalide. L'*acceptabilité* se réfère à la position que les participants adoptent en fonction de leurs attentes. Le texte peut être jugé plus ou moins acceptable par rapport à sa cohérence ou à son *informativité*. C'est la suffisance ou l'adéquation du contenu que le texte apporte. Tout texte est situé doublement. Sa *situationnalité* rend compte des circonstances pragmatiques dans lesquelles il a été formé ; la formation de l'univers textuel, en revanche, est effectuée par l'indication des repères déictiques qui définissent les rapports spatio-temporels entre les composantes du texte à des niveaux différents. Enfin, un texte se définit par son rapport aux textes préalables ou coexistant avec lui au moment de son énonciation. Par référence, l'*intertextualité* forme le sens et l'intelligibilité du texte en suggérant la pertinence de certaines autres unités textuelles.

### 2. Cohérence et intentionnalité de la prière

La prière est un acte de parole, codifié en texte écrit pour être redit ensuite.<sup>4</sup> Du point de vue pragmatique, le texte de la prière n'est pas simplement un texte se proposant en lecture, mais un acte énonciatif par lequel le locuteur s'engage pour entamer ou maintenir la communion avec le transcendant. La référentialité d'une prière réside habituellement dans une source écrite,

---

<sup>3</sup> Robert-Alain de Beaugrande, Wolfgang Ulrich Dressler (1981) *Introduction to Text Linguistics* (Longman Linguistics Library).

<sup>4</sup> Il est question ici des prières normées, à texte fixé, dont le statut communautaire se distingue nettement de la prière personnelle qui s'improvise spontanément.

parce que ce type de texte est formulé comme une loi comportementale, octroyée officiellement à tous ceux qui acceptent de communiquer avec le divin selon les règles institutionnalisées, c'est-à-dire basées sur l'écriture. Les textes sacrés, ayant la puissance de lier explicitement le croyant avec le mystère de la foi, présentent une liaison étroite de leur forme écrite avec les réalisations individuelles parlées. L'intention textuelle de la prière est intégrée dans le fait qu'elle doit se réaliser par des énonciations orales. Cette opération énonciative s'effectue tant par les croyants individuels que par les prêtres exerçant leur fonction cérémoniale, c'est-à-dire que l'élocution de la prière est en même temps un acte de parole public et un acte intime. La prière est un texte court et efficace que les locuteurs, au tout début de leur pratique confessionnelle, apprennent par cœur pour l'énoncer dans des situations communicatives appropriées.

L'intentionnalité de la prière étant orientée essentiellement vers l'oral, sa forme est normalement accordée avec la physiologie de la parole, c'est-à-dire avec sa segmentation physique, dictée par la régularité du souffle. L'action respiratoire, vitale au corps parlant, favorise une rythmisation du texte. En ce qui concerne la cohérence structurelle du texte, cela veut dire qu'il s'agit d'un message à forte fonction poétique,<sup>5</sup> fonction qui ne facilite pas seulement l'émission orale de la prière, mais aussi l'activité mnémotechnique, permettant au locuteur de mieux effectuer la mémorisation.<sup>6</sup> Ainsi, la structure textuelle de la prière est proche de celle du poème, ou mieux, de n'importe quel texte poétique qui doit déclencher dans le locuteur un mécanisme prosodique en lui suggérant de percevoir et de reproduire la dimension esthétique de *ce* qu'il dit et de *comment* il le dit.

En même temps – et c'est là l'une des clés de l'analyse – l'usage parlé de la prière produit un statut spécifique de ce type textuel. Si la prière est un acte de parole supersubstantiel, ou quotidien (on y reviendra), dans l'activité énonciative du croyant, et si la pratique religieuse suppose que le locuteur l'avait depuis longtemps apprise par cœur, la prière, en termes d'usage linguistique, devient pour le locuteur un acte itératif ce qui contribue au figement de sa forme. À force de répéter au quotidien la prière, sa réalisation s'automatise pour constituer la routine de la pratique religieuse. Par automatisme, on n'entend pas ici une déficience quelconque d'engagement spirituel que le locuteur peut établir envers la prière, mais la nature articuloire et la fonctionnalité discursive de son énonciation. Dans ce sens, la primauté de *ce* que le croyant dit en disant la prière (son contenu) diminue progressivement devant l'importance, voire la fascination de *comment* et de *pourquoi* elle est dite (sa forme et son statut). À long terme, le style de son énonciation, lui aussi devient univoque et plus ou moins monotone, pour se figer à son tour au niveau formel. On finit par dire la prière à chaque reprise de la même façon, sans que cela enlève l'intérêt à sa réalisation. Quand le locuteur a soustrait au texte sa couche informative, et fait abstraction de la nécessité de renouveler au quotidien sa cohérence poétique, il se trouve devant un texte qu'il est devenu essentiel tout simplement de dire. La fonction communicative de l'énonciation de la prière, finalement, se réduit à l'affirmation quotidienne, par le locuteur, de la seule existence de l'acte de parole. D'un côté, la prière est un acte de parole réflexif, de l'autre, elle fonctionne comme un message phatique, servant à maintenir le canal communicatif entre l'énonciateur humain et le destinataire divin.

<sup>5</sup> Jakobson (1963 : 218) assigne aux textes poétiques la puissance de se référer constamment à leur propre forme.

<sup>6</sup> Même si la prière, à l'origine, n'est pas conçue comme un texte poétique, elle le devient à force d'être dite et redite. Elle se transforme en une séquence linguistique dont le rythme singulier se schématise comme un échantillon musical.

### 3. Statut textuel de la prière

La reproduction régulière de la prière s'associe ainsi au mécanisme de sa perception. La substance sémantique et la forme poétique du texte, après s'être figées sous l'empire de la répétition, le texte lui-même devient sous-entendu dans la pratique énonciative du locuteur. Il importe de *dire* la prière, sans nécessairement réfléchir sa substance ni essayer d'en parfaire l'énonciation. Or, la prière, dans sa présence communicative, prend son véritable sens si elle a le droit de rester telle quelle, immuable et intouchée. Le statut textuel de la prière peut être comparé à d'autres types de textes que le locuteur sait par cœur. Dans la conscience des locuteurs, les textes mémorisés fonctionnent comme des formules linguistiques, ou encore comme des chansons où toutes les notes de la mélodie doivent se suivre exactement, comme elles ont été conçues par le compositeur.

L'immuabilité du contenu sémantique de la prière en tant qu'acte rituel a son parallélisme dans l'histoire de la liturgie chrétienne. Avant les interventions réformatrices des protestants, qui travaillaient à orienter l'exercice du culte vers les croyants en introduisant les langues modernes à l'usage liturgique pour démystifier son sens, les prêtres disaient (et chantaient) les cérémonies religieuses en latin, souvent en montrant le dos à l'auditoire.<sup>7</sup> La prière, énoncée publiquement au cours de la cérémonie, était pour les croyants un événement musical<sup>8</sup> qui imprégnait comme tel, au fur et à mesure, leur expérience religieuse et communicative.

Le locuteur perçoit ce type de textes comme des fragments constitutifs de son historique communicationnel, fragments auxquels le locuteur s'identifie intimement et qui construisent sa singularité et sa sensibilité individuelle. En effet, un texte, connu et repris par cœur, est un texte acquis. L'acquisition de la langue en général, comme d'ailleurs l'acquisition de toutes les unités textuelles mémorisées, est un processus, par lequel le locuteur intériorise sa compétence linguistique et communicationnelle. La sécurité de son usage linguistique dépend de la *stabilité* du matériel acquis.<sup>9</sup> L'expérience linguistique est ressentie par le locuteur comme nécessaire et irréversible, comme ce qui lui est propre et qu'il est inadmissible d'écarter s'il veut préserver l'unicité de son identité. Voilà pourquoi les locuteurs ont du mal à accepter qu'on veuille modifier les textes qu'ils jugent constitutifs de leur individualité. La nature de la prière, par principe fonctionnel, est celle d'un texte intouchable. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle tout changement apporté à la versification d'une prière traduite suscite chez les locuteurs des réticences affectives et prévisibles.

<sup>7</sup> Le latin, tout au long du Moyen-Âge, était une langue d'élite, surtout ecclésiastique, c'est-à-dire que la plupart des croyants ne comprenaient pas le contenu sémantique des messes. Ils percevaient la solennité du rite chrétien à travers son image sonore, sous fascination de sa dimension esthétique, et sans avoir accès, à l'exception des homélies et sermons, à ce que les maîtres de cérémonie disaient. Le syntagme *chanter la messe* (à côté de *dire*, *célébrer*, *offrir*) s'est figé en français moderne sous forme de collocation.

<sup>8</sup> Aujourd'hui encore, la réalisation cérémoniale de la *Parole du Seigneur* par le prêtre, dans les situations énonciatives appropriées, est marquée par le chant. Le chant liturgique est considéré comme la forme d'expression qui véhicule l'allégresse, accompagnant l'apport de la bonne nouvelle.

<sup>9</sup> Selon Ferdinand de Saussure (CLG, 1916), le système linguistique synchroniquement stable (langue), dont dispose la conscience du locuteur, permet à celui-ci d'en faire usage actuel (parole) en mettant à l'oeuvre au quotidien ses structures.

#### 4. Genèse du texte

*Notre père*<sup>10</sup> est le titre d'une prière chrétienne, énoncée deux fois (en deux variantes) dans le *Nouveau Testament*, notamment dans Matthieu 6, 9-13 et dans Luc 11, 2-4.<sup>11</sup> La législation ecclésiastique chrétienne a retenu la version de Matthieu, version légèrement plus longue et, du point de vue littéraire, mieux élaborée pour l'usage à la pratique religieuse.<sup>12</sup> C'est un texte qui désormais fait partie de la *Parole de Dieu* et que Jésus-Christ consigne à ses disciples pour mettre en valeur la simplicité, l'intimité et la sincérité de leur foi et pour expliciter le sens de leur adhésion à la nature divine du Père. Il introduit la prière en proposant sa motivation (Mt 6, 5-8 ; trad. soeur Jeanne d'Arc, Desclée et Brouwer, 1992)<sup>13</sup> :

Quand vous priez, / ne soyez pas comme les hypocrites : / ils aiment dans les synagogues et aux angles des places / se tenir en prière / pour paraître devant les hommes. / Amen, je vous dis : / ils ont touché leur salaire ! / Mais toi, quand tu pries, / entre dans ta cellule, / ferme ta porte, / et prie ton père / qui est dans le secret. / Et ton père, qui voit dans le secret, / te rendra.

L'une des premières fonctions discursives du *Notre Père* est celle de distinguer ses énonciateurs de ceux qui se servent d'autres formes de communication spirituelle. Elle a pour motif d'écarter le chrétien de la foule des autres croyants qui auraient tendance à montrer publiquement leur piété. En disant le *Notre Père*, les énonciateurs de la prière s'identifient comme des enfants de Dieu, invités à intérioriser leur foi dans la solitude de leur intimité et à s'associer à la sainteté, humanisée par le Maître.

Or, le premier problème du statut textuel de l'*oraison dominicale*, c'est la question de l'originalité de sa codification.<sup>14</sup> La version écrite grecque qualifiée standard est régulièrement reprise par la plupart des éditions originales ou bilingues<sup>15</sup> du *Nouveau Testament* (les séquences en caractères gras se réfèrent aux analyses à voir *infra*) :

<sup>10</sup> On utilisera ici le titre français de ce texte biblico-liturgique qui, indépendamment de la variance traductive au cours du temps, reste invariable.

<sup>11</sup> Une variante du texte du *Notre Père* paraît dans le *Didachè*, document du I<sup>er</sup> siècle du christianisme primitif dont les auteurs seraient les apôtres eux-mêmes. Cette version ne pouvait pas être prise en considération pour une éventuelle canonisation, puisque l'origine du texte est restée toujours incertaine et qu'en tout les cas, le texte n'a été retrouvé qu'en 1873.

<sup>12</sup> L'occurrence de la prière dans Luc (11, 2-4) représente le seul repère intertextuel synchronique du *Notre Père*, assigné à l'autorité de Matthieu. Il va sans dire que la prière canonisée fait l'objet d'une infinité de références suggestives ultérieures, dans tous les genres textuels.

<sup>13</sup> Jacqueline de Boissonneaux de Chevigny (1911-1993), de nom de religion soeur Jeanne d'Arc o.p., soeur dominicaine, autodidacte en exégèse, est devenue une référence en interprétation de la *Bible*. Il s'agit de la seule femme à avoir été admise dans le comité de rédaction de la *Bible de Jérusalem* qui a été publiée en 1955. En 1990, souffrant de paralysie depuis quelques années et dépendante d'assistance physique, elle accomplit sa propre traduction des quatre Évangiles, publiée deux ans plus tard.

<sup>14</sup> Pour l'analyse exégétique historico-critique, cette question suscite un intérêt particulier, relatif à la réalisation de l'*inspiration* divine des textes bibliques : selon cette approche théologique, leur origine relève de l'autorité spirituelle de Dieu, réalisée par les auteurs humains des Évangiles. Il reste que chacun de ces quatre récits poétiques présente des spécificités au niveau narratif, mais aussi au niveau du contenu. Néanmoins, ces textes ont été remaniés et largement diffusés par des interventions traductives qui ne cessent d'intéresser l'analyse linguistique.

<sup>15</sup> La dernière édition francophone de ce type a pour titre *Nouveau Testament interlinéaire grec-français* (Société biblique française, 2015).

Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς·  
 ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·  
 ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·  
 γενηθήτω τὸ θέλημά σου,  
 ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·  
 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν **ἐπιούσιον** δὸς ἡμῖν σήμερον·  
 καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,  
 ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·  
**καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,**  
 ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.

Le texte source pose deux problèmes essentiels de transformation : d'abord, il s'agissait pour la formulation de l'Évangile de transférer la *parole* du Christ à l'*écrit* codifiable.<sup>16</sup> Jésus lui-même n'écrivait pas ou, du moins, n'avait pas laissé de traces autographiées de son activité communicative. Or, la structuration *spatiale* de l'écrit fonctionne selon des conditions radicalement différentes par rapport à celles de l'organisation *temporelle* de la parole. L'énonciation orale présente certaines caractéristiques (redondances, hésitations, prosodie etc.) que l'écrit ne saurait rendre de façon équivalente. Au passage de l'oral vers l'écrit, ces différences risquent de produire des inadéquations importantes en ce qui concerne le sens écrit de ce qui avait été dit. On se retrouve dans la nécessité de faire confiance au scripteur en espérant que son intention primaire était de transposer exactement la forme, la substance, la cohésion linguistique et la cohérence textuelle de ce qu'il avait entendu.

Ensuite, le texte grec est normalement considéré comme *la* version originale. Ce constat doit être reconsidéré par rapport à la pratique langagière présumée de l'énonciateur qui en fait appartient à une communauté linguistique non grecque. Dans son activité communicative documentée par la *Bible*, Jésus-Christ, originaire de Nazareth, se servait d'habitude de la langue araméenne. Par conséquent, la formulation grecque dite « originale » est en fait issue d'un énoncé « originel » araméen, ce qui remet en cause le rapport à la vraie nature linguistique du code qui donnait forme au message oral de source. Ici, le passage de l'originel vers l'original est le résultat d'une action linguistique que l'on appelle communément *traduction*.<sup>17</sup> Il faut être convaincu que celui qui est venu rapporter la Parole sainte, entendait bien l'araméen pour rendre crédibles en grec écrit les mots proférés par Jésus. Dans cette situation interlinguistique, il faut constater que le texte source en grec, canonisé comme original, est effectivement, dans le cas d'interventions dialogiques et monologiques du Christ, déjà un texte traduit. Cette spécificité des dialogues parlés et rapportés généralement par le *Nouveau Testament*, c'est-à-dire le fait qu'il s'agit de textes *originaux-traduits*, offre un point de départ intéressant à l'analyse de l'évolution pragmatique que ces textes avaient subie lors des passages suivants vers d'autres langues que le grec.

<sup>16</sup> À la messe catholique, toute citation évangélique orale se termine explicitement par le syntagme *Parole du Seigneur*. Cette signature a pour intention d'identifier le sens de la cérémonie parlée à sa source écrite, constater la conformité de celle-ci avec son origine historique orale, et affirmer que les trois messages en question disent la même chose.

<sup>17</sup> Pour une élaboration plus ample, voir Vitez (2015).

## 5. Informativité des versions latines

L'établissement du texte latin, celui de Jérôme, patron chrétien des traducteurs, représente le premier tournant dans la réception du *Notre Père* par la civilisation occidentale.<sup>18</sup> Dès son avènement, la *Vulgate* s'était imposée comme la traduction latine de référence, vu qu'il s'agissait de la première traduction latine du texte biblique intégral qui avait été effectuée à partir de l'original hébraïque de l'*Ancien Testament* et de la version grecque, dite originale, du *Nouveau Testament*.

Pater noster, qui es in caelis, / sanctificetur nomen tuum. / Adveniat regnum tuum. / Fiat voluntas tua, / sicut in caelo et in terra. / Panem nostrum **supersubstantialem** da nobis hodie, / et dimitte nobis debita nostra / sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. / Et **ne inducas nos** in tentationem, / sed libera nos a malo. (*Vulgate*)

La traduction du *Notre Père* par Jérôme est devenue fondamentale pour la liturgie chrétienne latine, ainsi que pour un grand nombre de traductions successives vers les langues modernes. À quelques exceptions près : à cause de ses préoccupations théologiques, Jérôme avait pris soin de transposer en latin l'adjectif grec *épiouision*,<sup>19</sup> figurant dans la quatrième demande du *Notre Père* originaire, avec une véritable précision terminologique. Cet adjectif, qui se réfère au pain, est rendu dans la *Vulgate* par l'accusatif latin *supersubstantialem*, terme théologique que l'usage commun de la prière populaire aurait sans doute du mal à s'approprier. Pour rendre le contenu textuel plus accessible aux croyants, cette connotation du substantif *pain*<sup>20</sup> a été adaptée en *cotidianum*, quotidien, bien que cette solution implique la perte de la dimension spirituelle du terme grec.<sup>21</sup> Cette traduction rectifiée, qui simplifie l'information du texte, a été retenue plus tard par le *Missale Romanum*, recueil officiel des textes chrétiens latins qui étaient prescrits à la pratique liturgique latine :

Pater noster, qui es in caelis, / sanctificetur nomen tuum. / Adveniat regnum tuum. / Fiat voluntas tua, / sicut in caelo et in terra. / Panem nostrum **cotidianum** da nobis hodie, / et dimitte nobis debita

<sup>18</sup> L'auteur de la *Vulgate* s'accompagnait entre 382 et 420 de notre ère de plusieurs fidèles, trois veuves (Blesilla, Paula et Laeta) et leurs filles, qui collaboraient activement à l'interprétation des *Saintes Écritures* hébraïques et grecques. Il est, bien entendu, impossible de deviner leur part concrète dans la rédaction de la première *Bible* en latin, signée par Jérôme. La compagnie féminine du traducteur canonisé est un *détail* qu'on oublie souvent lorsqu'on essaie de réfléchir sur l'histoire et sur les actualités de la traduction : c'est une activité langagière qui depuis toujours (et de plus en plus souvent) est exercée par les femmes, même si nos sociétés, qui restent profondément patriarcales, conservent leur tendance à mieux consacrer les traducteurs que les traductrices. Cf. Turcan (1968 : 266).

<sup>19</sup> Translittération conventionnelle des séquences graphiques, originellement écrites en alphabet grec (v. ci-dessus).

<sup>20</sup> Le concept *pain* doit s'interpréter ici dans sa triple connotation : comme nourriture substantielle dont on a besoin pour subsister physiquement ; comme eucharistie ; enfin, comme la prière elle-même, nourriture supersubstantielle, ou métaphysique, dont le locuteur croyant a besoin au quotidien pour communiquer avec le divin par le mystère de sa foi.

<sup>21</sup> Gadamer (1972 : 407) analyse la nature herméneutique du processus de la traduction : « *Quand, dans notre traduction, nous voulons souligner un trait du texte original qui nous semble particulièrement important, nous ne pouvons le faire qu'au dépens d'autres traits ou au prix de leur élimination. Or, voilà précisément l'attitude qui est pour nous celle de l'interprétation.* »

---

nostra / sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. / Et **ne nos inducas** in tentationem, / sed libera nos a malo. (*Missale Romanum*)

Une deuxième différence structurelle de la traduction de Jérôme par rapport à la version latine officielle concerne la cohésion du texte poétique qui porte sur l'une de ses qualités essentielles, le rythme. La comparaison du verset latin de Jérôme, *Et ne inducas nos in tentationem*, avec celui du *Missale Romanum*, *Et ne nos inducas in tentationem*, montre que le premier privilégie une disposition rythmée d'accents par la postposition du pronom personnel objet *nos* à la forme impérative du verbe (*et ne inducas nos*). Jérôme fait preuve ici d'une sensibilité prosodique qui lui permet de restituer une sensation sonore, fondée sur la régularité accentuelle du rythme. La rythmicité accomplie par Jérôme est accordée au débit modéré de la parole lorsque la prière est dite en latin. En revanche, l'antéposition du pronom *nos* dans la version du *Missale* fonctionne comme un faux-pas ou comme une obstruction accentuelle, provoquant une arythmie. On reviendra sur ce verset plus tard quand on discutera les implications d'acceptabilité, en tant que critère textuel, du *Notre Père*.

## 6. Négociation traductive dans les versions françaises

Dans l'histoire de la langue française, on compte une bonne centaine de traductions ou de révisions importantes de traductions de la *Bible* vers le français. Depuis le treizième siècle, les premières tentatives fragmentaires de (re)traduction, effectuées à partir du texte latin de la *Vulgate*, se succèdent jusqu'en 1535, l'année de la première traduction du texte biblique intégral à partir des originaux hébraïque et grec, la *Bible d'Olivétan*.<sup>22</sup> C'est d'ailleurs la première *Bible* complète en français qui a été amplement diffusée grâce à l'imprimerie. Dans toutes les cultures chrétiennes, l'histoire de la traduction biblique est tracée par des éditions de référence, c'est-à-dire les versions qui ont été largement adoptées par le public.

Depuis quelques dizaines d'années, deux traductions différentes concourent à l'attention et à la référence générale en français actuel : *La Bible de Jérusalem* (publiée en 1955, révisée en 1973 et en 1998) et *La traduction œcuménique de la Bible* (TOB, publiée 1967-1975, révisée en 1988 et en 2010). La première est considérée comme « la » version catholique,<sup>23</sup> alors que l'autre est le fruit d'un consensus de toutes les trois communautés chrétiennes majeures qui coexistent dans l'espace francophone – les catholiques, les protestants et les orthodoxes.

En ce qui concerne le *Notre Père*, plusieurs versions ont été proposées par les traductions de référence dans l'histoire des *Bibles* francophones. La dimension intertextuelle concerne l'essence même de la traduction : le texte traduit se réfère nécessairement à son original pour établir avec lui un lien culturel, produit par l'intervention traductive. Si un texte original a pu engendrer plusieurs traductions dans une même langue (comme c'est le cas du *Notre Père* en français), les traductions préalables constituent un repère intertextuel pour le traducteur. Ce repère est important, voire essentiel pour se lancer dans une nouvelle tentative de traduction,

---

<sup>22</sup> Cette traduction de la *Bible* avait été écrite et publiée à Neuchâtel par Pierre Robert, dit Olivétan, probablement un cousin de Jean Calvin qui a préfacé la publication et réédité le texte en 1560. Il s'agit de l'oeuvre d'un protestant ce qui crée une situation analogique à celle qu'ont connue la culture linguistique allemande (Luther) ou slovène (Dalmatin).

<sup>23</sup> Certaines traductions se fondent sur l'intention explicite d'interpréter le texte biblique original, d'ailleurs commun à tous les chrétiens, selon les orientations théologiques d'une communauté spécifique. Cette intention n'est pas limitée aux particularités explicatives de l'appareil critique, mais résulte en une différenciation réelle du texte biblique lui-même.



celle-ci représentant toujours, comme nous le verrons ensuite, une réaction interprétative qui est motivée par les incohérences des précédentes.

Il est hors de question, pour un traducteur de la prière, de produire une « belle infidèle », parce qu'il est mené par l'intérêt de se tenir strictement aux significations du message sacré. Mais puisque la possibilité de traduction littérale (mot par mot) se dérobe à la réalité de l'activité traductive, les traducteurs se retrouvent systématiquement dans la nécessité de négocier<sup>24</sup> des solutions, acceptables pour les locuteurs opérant dans la langue cible. La dynamique de cette négociation dépend de chaque traducteur individuel, c'est-à-dire de son expérience linguistique et de sa compétence traductive, d'où les différences remarquables entre les différents textes traduits.

La lenteur réceptive des changements traductifs s'explique par les raisons que nous avons déjà discutées à propos du statut et de l'application orale du texte liturgique. Aujourd'hui, les chrétiens francophones ont l'habitude de réciter le *Notre Père* tel qu'il a été publié dans la première version de la *Bible de Jérusalem* en 1955 et qu'il a été introduit dans le *Missel Romain*<sup>25</sup> français en 1966 :

Notre Père, qui es aux cieux, / que ton nom soit sanctifié, / que ton règne vienne, / que ta volonté soit faite / sur la terre comme au ciel. / Donne-nous aujourd'hui / notre pain de ce jour. Pardonne-nous nos offenses, / comme nous pardonnons aussi / à ceux qui nous ont offensés. **Et ne nous soumet pas à la tentation,** / mais délivre nous du Mal.

L'année 2017 représente un tournant dans l'usage de cette prière, parce que la Conférence des évêques de France a décidé à Lourdes, le 31 mars dernier, d'adopter un changement et d'intégrer une nouvelle version du *Notre Père* dans le *Missel*, l'imposant ainsi officiellement à l'usage des croyants. La version corrigée, proposée en 2013 par Pierre Bonnard, pasteur lausannois, est entrée en vigueur le premier dimanche de l'Avent 2017, le 3 décembre.

Notre Père, qui es aux Cieux, / que ton nom soit sanctifié, / que ton règne vienne, / que ta volonté soit faite / sur la terre comme au ciel. / Donne-nous aujourd'hui / notre pain de ce jour. / Pardonne-nous nos offenses / comme nous pardonnons aussi / à ceux qui nous ont offensés. / **Et ne nous laisse pas entrer en tentation,** / mais délivre-nous du Mal.

## 7. Acceptabilité du texte

On observera ici deux aspects d'acceptabilité textuelle, relative à la perception du *Notre Père*.

D'abord, il faut considérer la position théologique, soucieuse de formuler la prière traduite en accord avec les postulats exégétiques et philologiques qu'on peut déceler en interprétant la version grecque. Au cours du temps, les réinterprétations ont réagi aux inconsistances perçues dans les textes sacrés existants ou en vigueur. Dans certains cas, les réflexions concernent le sens proposé par le texte pour essayer d'en modifier la forme quand ils la considèrent théologiquement incohérente.

<sup>24</sup> Eco (2006 : 113) introduit le concept traductif de négociation selon le risque de pertes et de gains d'une traduction par rapport au sens original : « *Un traducteur traduit des textes, et, après avoir clarifié le Contenu Nucléaire d'un terme, il peut décider, par fidélité aux intentions du texte, de négocier d'importantes violations d'un principe abstrait de littéralité.* »

<sup>25</sup> Recueil normatif de textes liturgiques en français, dernière édition en 2007.

Ensuite, l'acceptabilité du texte de la prière est vérifiable dans la perception de ceux qui la récitent, c'est-à-dire des croyants. Comme nous l'avons déjà dit, le texte d'une prière représente pour le croyant une structure linguistique qui, pour lui, ne peut pas être modifiée. Voici une situation intéressante, voire paradoxale : la modification d'une prière, considérée comme nécessaire et indispensable pour les uns, est inacceptable pour les autres. Et encore : ce que le théologien, au moment où il constate la nécessité de rectifier le contenu de la prière, juge comme inacceptable, est indifférent au locuteur ordinaire. Celui-ci, en disant la prière, est habituellement inattentif à la substance sémantique de ce qu'il dit. Pour lui, le sens du message repose dans le simple exercice de l'acte de parole.

Notre attention sera retenue par les motivations de ceux qui ont dirigé et continuent à diriger l'évolution du texte traduit en proposant ou en réalisant les changements de certaines de ses parties. La sixième demande du *Notre Père* présente une formulation (Crampon, 1923) qui a été largement accueillie par les chrétiens francophones jusqu'en 1966, et qui est la suivante :

Et ne nous induisez pas en tentation.

Cette version française, qui utilise les deux termes de controverse (*induire et tentation*), a été sans doute influencée par la *Vulgate* (voir *supra*) qui avait toujours joué un rôle fondamental dans l'histoire des traductions vers le français. Le texte latin de Jérôme servait de source ou de repère intertextuel à un nombre considérable de traducteurs qui entreprenaient de traduire la *Bible*. La question que les traducteurs français se sont toujours posée dans leurs investigations herméneutiques porte sur la nature de Dieu : si l'instance divine s'identifie comme porteuse exclusive du Bien, elle n'est aucunement en situation d'induire quiconque en tentation.<sup>26</sup> Au contraire : quand Dieu envisage d'exposer quelqu'un à l'épreuve (l'histoire de Jésus dans le désert (Mt 4, 1-11), ou celle du Livre de Job), il ne le fait pas lui-même ; il assigne la tâche d'exécuter la tentation au démon qui, par opposition à Dieu, figure comme porteur du Mal. Il s'agit donc pour un théologien d'écarter ce malentendu du texte du *Notre Père*, et formuler la prière de façon à ce que Dieu agisse non pas comme une instance d'induction à la tentation, mais en tant que celle de prévention *contre* le risque de perte.<sup>27</sup> Cet effort de négociation entre les formules potentielles a pour but d'assurer l'acceptabilité théologique du texte de la prière, en accordant le contenu de son message avec la nature indiscutable du destinataire. La première tentative de raccorder la sixième demande avec cet argumentaire est celle de la *Bible de Jérusalem* (1955) qui propose :

Et ne nous soumetts pas à la tentation.

C'est la version actuellement en vigueur dans la liturgie catholique francophone. Cette variante supprime le vouvoiement traditionnel dans l'adresse de la prière, mais essaie surtout de reformuler le sens du verset en substituant le verbe *induire* par *soumettre*, sans résoudre pourtant la cohérence interprétative du texte par rapport au statut de la bienfaisance divine. Le verbe *soumettre* indique une participation active du sujet adressé au geste soumissif en impliquant la solidarité syntaxique avec son objet qui se trouve ainsi, malgré sa volonté et par l'action du sujet, exposé à une situation d'épreuve fatale. L'action de l'adressaire de la prière

<sup>26</sup> Cf. « *Que personne ne dise, lorsqu'il est tenté : C'est Dieu qui me tente ; car Dieu ne peut être tenté par le mal, et lui-même ne tente personne.* » (Jacques 1, 13)

<sup>27</sup> Les versions traditionnelles espagnole et portugaise du *Notre Père*, actuellement en vigueur, tiennent compte de cette précision interprétative et utilisent respectivement les verbes *dejar* et *deixar* à l'impératif négatif pour demander au Père de ne pas *laisser* le diseur de la prière tomber ou succomber à la tentation.

reste ainsi encore à la source d'une éventuelle tentation. C'est pourquoi les évêques français, par décret, ont opté de sceller pour l'Avent 2017 le texte de la sixième demande sous la forme suivante (Bonnard 2013) :

Et ne nous laisse pas entrer en tentation.

Le verbe *laisser*, énoncé à la forme impérative négative, produit un changement considérable dans l'acception de Dieu par la prière : non pas en tant que celui qui *amène* ou *soumet* à l'épreuve, mais en tant que celui qui a la puissance de *prévenir* l'énonciateur d'en devenir le sujet. Dans cette formulation, Dieu est prié *a priori* d'agir selon sa bienséance qui devient ainsi opérationnelle pour le bien de l'homme qui, seul, n'est pas en sécurité devant la tentation. La conception chrétienne de la divinité est donc à la source du débat historique quant au rapport du texte du *Notre Père* au référent de son adresse, Dieu. Il subsiste toutefois une certaine divergence dans les interprétations de ce concept par les différentes positions théologiques du christianisme, dont certaines s'écartent de la vision catholique. Les variantes textuelles pour la prière sont principalement dues aux impulsions de la part des orthodoxes et particulièrement à celles des protestants. Les réflexions, émises par le protestantisme, se trouvent souvent à la source des réinterprétations officialisées. Les variantes de la sixième demande<sup>28</sup> que la communauté chrétienne francophone a adoptées ou proposées, peuvent rendre compte de la diversité des réponses qu'on a essayé de donner à ce dilemme par le biais de la traduction. En voici quelques-unes :

ne nous abandonnez point à la tentation (Lemaistre de Sacy 1667)  
 ne nous induis point en tentation (Bible Martin 1744)  
 ne nous laissez pas succomber à la tentation (Catéchisme de Heidelberg 1753)  
 ne nous induisez pas en tentation (Crampon 1923)  
 ne nous jette pas à l'épreuve (Weil 1942)  
 ne nous soumet pas à la tentation (Bible de Jérusalem 1955)  
 ne nous laisse pas succomber à la tentation (Jérémias 1963)  
 ne nous fais pas entrer dans la tentation (Osty 1970)  
 garde-nous de consentir à la tentation (Carmignac 1971)  
 ne nous laisse pas tomber dans la tentation (Bible des peuples 1973)  
 ne nous expose pas à la tentation (TOB 1975)  
 ne nous fais pas entrer dans l'épreuve (soeur Jeanne d'Arc 1992)  
 ne nous conduis pas dans la tentation (TOB 1998)  
 fais que nous n'entrions pas dans l'épreuve (Philonenko 2001)  
 ne nous laisse pas entrer dans l'épreuve (Commission liturgique orthodoxe 2005)  
 ne nous fais pas pénétrer dans l'épreuve (Chouraqui 2010)  
 ne nous laisse pas entrer en tentation (Bonnard 2013)

Indépendamment de l'époque, la plupart de ces solutions traductives proposent une reformulation par la négation de l'impératif ce qui implique la crainte du diseur de la prière de se retrouver en situation qu'il demande à Dieu d'écartier. Cette forme contient une implication

<sup>28</sup> La liste des variantes proposées reprend en partie le répertoire d'exemples, cités par Gourvil (2004). Leur diversité peut représenter un commentaire humain du mythe de la *Septante*, traduction grecque de l'*Ancien Testament* hébraïque, qui avait été effectuée séparément par soixante-douze traducteurs. Une tradition postérieure rapporte qu'a l'émerveillement du commanditaire Démétrios de Phalère, fondateur de la Bibliothèque d'Alexandrie, les traducteurs auraient tous remis le même texte. Cette issue traductive légendaire devait corroborer la nature divine du texte biblique, indépendante du code linguistique, dans lequel elle se formule.

morale de l'énoncé, puisque l'homme se trouve très souvent face aux tentations et que la nature humaine est telle qu'on est enclin à y succomber. La détermination énonciative de la demande rappelle les négations, formulées par les dix commandements qui, eux aussi, supposent le danger constant de transgression. Dans la plupart des solutions du *Notre Père*, les verbes indiquant l'action risquée sont plus ou moins conformes à la dénotation originale du verset : *induire, exposer, conduire, faire entrer, pénétrer, soumettre*. En revanche, celle du janséniste Louis-Isaac Lemaistre de Sacy (1667) propose le verbe « abandonner », *ne nous abandonnez point à la tentation*, qui admet de manière implicite la faiblesse humaine, l'angoisse devant l'isolement, et l'incertitude vitale du diseur de la prière, en demandant humblement la protection divine. Il convient d'ajouter que, au plan philologique, le choix lexical de cette traduction n'est pas heureux, mais que le traducteur du Port-Royal rend très exactement le sens de la demande. Il est probable que son milieu intellectuel l'autorisait à lire la Bible comme un texte littéraire ce qui lui a permis de ne pas traduire mot pour mot, mais de restituer la complexité du message originel.

L'autre concept qui se prête à discussion historique est la forme lexicale grecque *peirasmón* (lat. *tentationem*) qui, dans presque toutes les traductions d'avant le vingtième siècle, est rendue en français comme *tentation*. Dans ce cas également nous observons l'influence que la *Vulgate* et la pratique de la liturgie latine exerçaient sur la perception des Écritures Saintes par les traducteurs français. Le concept *tentation* subsiste d'ailleurs dans la nouvelle version française du *Notre Père*. Or, le terme grec *peirasmós* ne dénote pas seulement la *tentation* en tant que conception à valeur morale négative de déviation qui risque d'éloigner la possibilité du salut, mais aussi *épreuve*, un signifiant plus neutre et plus général qui désigne toute situation où l'on se retrouve face à un défi.<sup>29</sup>

La différence entre ces deux concepts est importante. La notion *épreuve* implique une occasion, dans laquelle l'homme peut se retrouver pour prouver sa détermination de persévérer dans la bonne voie (proposée par la bonté divine), alors que celle de *tentation* semble centrée sur l'aspect d'un éventuel assujettissement au mal que Dieu tend à déconseiller. Il semble que la négociation parmi ses deux traductions entraîne aussi l'option pour les faire cohabiter avec l'un ou l'autre verbe, véhiculant le nuancement sémantique de la demande. Il paraît que le substantif *épreuve* tend à établir une association cohérente avec le verbe *laisser*, nié impérativement pour appeler une prévention ou un renoncement à la concession (*ne nous laisse pas*). On observe également que le nom *épreuve* a un attrait cohésif pour la forme verbale causative *faire* qui, à la négation (*ne nous fais pas entrer*), évoque l'autorité de l'interlocuteur divin d'imposer une défense ou interdiction profitable pour l'énonciateur. Cet usage s'associe étroitement à l'impératif positif du verbe *faire*, formule exprimant un souhait (*fais que nous n'entrions pas*), d'ailleurs très répandue dans la communication avec le divin par prière en général.

<sup>29</sup> La réflexion exégétique de Wright (2001 : 144) propose qu'il n'est pas clair de quel type d'épreuve (ang. test) il pourrait bien être question et qui en est le porteur. Wright lit la prière dans le contexte de la vie publique du Christ et, puisque celui-ci s'adresse directement à ses disciples, va jusqu'à suggérer qu'il pourrait s'agir de l'épreuve de trahison et de mort sur la croix. Ce sort terrestre, réservé d'ailleurs à Jésus, serait épargné à celui qui prierait pour la protection paternelle. Dans ce sens-là, la traduction *épreuve* devrait l'emporter sur l'alternative *tentation*. Il y a dans cette interprétation une nuance connotative qui porte sur le concept *jugement*.

## 8. Situationnalité du texte

La situation du *Notre Père* se laisse analyser par l'emploi des déictiques. En ce qui concerne la temporalité du texte, sa forme écrite suggère d'elle-même l'actuel ce qui crée constamment la correspondance avec la réalité temporelle de son énonciation : *Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour*. Il en va de même pour les coordonnées spatiales dans lesquelles le royaume du Père est situé radicalement ailleurs par rapport à l'endroit où se trouve le diseur de la prière, c'est-à-dire l'humanité : *Notre Père, qui es aux Cieux /.../ que ton règne vienne /.../ sur la terre comme au ciel*. Il convient de préciser que l'*ailleurs* du royaume du Père par rapport aux réalités terrestres n'est pas d'ordre géographique ; cette altérité relève d'une différence spirituelle.

Ce qui est plus complexe, c'est la désignation déictique des positions de participants à la communication par prière. Dans sa fonction émotive,<sup>30</sup> la source énonciative du texte est réalisée par la première personne, indiquée dans le premier mot de la prière, adjectif possessif *notre*. Mais il s'agit bien de la première personne du pluriel, qui apparaît dans le titre même, car le *Notre Père* est centré explicitement sur l'intention de réunir, par le sacre du rite, l'ensemble des croyants en un engagement communautaire.

La fonction conative de la prière, lorsqu'on s'adresse au destinataire par l'emploi de la deuxième personne, témoigne de la spécificité du rapport que le christianisme francophone entretenait et continue à entretenir avec Dieu. Pendant des siècles, les croyants s'adressaient à Dieu en utilisant la deuxième personne du pluriel, donc le vouvoiement. Celui-ci est considéré en français comme une forme habituelle de respect et de politesse à l'égard de quelqu'un qu'on ne connaît pas ou qu'on connaît mal. D'ordinaire, le vouvoiement est également la forme communicative qu'on adopte quand il convient de respecter les différents niveaux de rapports sociaux hiérarchiques. Dans la communion avec Dieu par *Notre Père*, cette forme est souvent ressentie comme une expression d'humilité chrétienne de l'homme envers l'immensité divine.

En 1966, l'adresse de la prière, *Notre Père, qui êtes aux Cieux*, a été substituée par le tutoiement, *Notre Père, qui es aux Cieux*, en accord avec le singulier du texte grec, mais sans doute aussi pour mettre l'accent sur la proximité intime du croyant avec Dieu.<sup>31</sup> Aujourd'hui, le tutoiement n'est plus contesté officiellement même si certains croyants plus âgés regrettent l'ancienne formule, à laquelle ils étaient habitués.<sup>32</sup> Elle constituait pour eux un rapport plus mystérieux et plus respectueux avec Dieu, et leur paraissait sans doute plus « française ».

L'une des variantes les plus récentes du *Notre Père*, qui a été intégrée dans la traduction que soeur Jeanne d'Arc a faite des quatre Évangiles (Desclée et Brouwer, 1992), est réfléchie selon l'original grec et essaie de restituer fidèlement la *forme* de la prière originale :

Notre père dans les cieux, / sanctifié soit ton nom ! / Viens ton royaume ! / Ta volonté soit faite, /  
comme au ciel, sur terre aussi ! / Notre pain de la journée / donne-nous aujourd'hui. / Remets-nous

<sup>30</sup> Jakobson (1963 : 217) définit les messages linguistiques à fonction émotive comme ayant pour centre énonciatif le sujet parlant lui-même. En revanche, la fonction conative est propre aux messages qui s'adressent explicitement à l'interlocuteur, c'est-à-dire au participant présent ou appelé à la situation communicative.

<sup>31</sup> Le tutoiement n'a pas été contesté dans la traduction de la prière *Avé Maria* où les croyants francophones sont toujours autorisés à dire : « *Je vous salue Marie* ».

<sup>32</sup> D'ailleurs, la formulation de la *Bible de Jérusalem* est depuis plus de cinquante ans présente dans le *Missel Romain* et la nouvelle variante préserve le singulier.

---

nos dettes / comme nous aussi avons remis à nos débiteurs. / Ne nous fais pas entrer dans l'épreuve,  
/ mais libère-nous du Mauvais.

Cette traduction se donne pour objectif de produire un procédé textuel poétique dont l'économie tend à faire abstraction des moyens grammaticaux, dispensables dans l'expression condensée du message. Elle supprime dans le premier verset le pronom relatif sujet *qui* et le verbe *es*, ainsi que la conjonction *que*, introduisant le mode verbal optatif dans le deuxième et le troisième verset. Cette réduction entraîne la réorganisation de l'ordre des mots de ces deux versets. Dans la négociation des structures syntaxiques, la traductrice a choisi de respecter la cohésion poétique et le réductionnisme expressif de la prière en grec,<sup>33</sup> sans orienter *a priori* le texte vers les attentes présumables du public francophone contemporain. En choisissant la précision interprétative dans sa rendition des concepts théologiques (*de la journée, faire entrer, épreuve*), elle a réussi à reconstituer en français le texte dans sa dimension poétique et de le rapprocher de sa source *parlée*, sans négliger de l'ancrer dans l'actuel que le texte suggère par lui-même. Pour des raisons d'acceptabilité de la part du public, la variante poétique de soeur Jeanne d'Arc, ayant rénové la microstructure des cinq premiers versets,<sup>34</sup> présente trop de nouveautés pour se voir consacrée au nouvel usage liturgique. Il reste néanmoins que cette traduction élégante conserve un fort attachement à la forme et à la substance de l'original, sans embarrasser pour autant la sensibilité linguistique moderne.

## 9. Conclusion

Après avoir discuté l'origine orale et graphique, les intentions primaires et la genèse du *Notre Père*, ainsi que ses traductions et la dynamique de son évolution textuelle, il convient de poser la question suivante : puisqu'un changement du *Notre Père* a été effectué en français, est-il vraiment nécessaire, en général, de modifier le texte d'une prière ? Faut-il, en réaction au changement, considérer la pertinence théologique du texte ou se résigner à la fixation de son contenu quand il est reproduit au quotidien par ses usagers ordinaires qui par définition (et, paradoxalement, à juste titre) ne réfléchissent plus ses microstructures sémantiques ?

La réponse demande un rappel de la réalité historique de la prière en tant que texte, car tous les textes sacrés ont subi une évolution temporelle. L'aspect diachronique d'un texte (ou d'une langue) s'explique par le dynamisme des modifications qui, au cours du temps, le transformaient. La réalité veut qu'à l'usage ordinaire on ne lit ni ne dit plus les textes bibliques tels qu'ils ont été conçus. Pour un lecteur francophone d'aujourd'hui, s'il n'est pas expert en philologie classique, la *Vulgate* est linguistiquement inaccessible – et encore, la *Vulgate* latine n'est qu'une traduction des textes plus anciens, originellement écrits en hébreu et en grec. Un lecteur francophone contemporain, pour avoir accès aux contenus écrits dans la *Bible*, se sert de la traduction française. Mais encore, quelle traduction ? Il ne lira probablement pas la *Bible d'Olivétan* qui, traduite en 1535, propose l'*Ancien* et le *Nouveau Testament* en moyen français. Il choisira l'une des traductions françaises actuelles, réalisées en une langue moderne qui ne posera pas d'entraves à son acception de la cohésion du texte.

---

<sup>33</sup> Dans sa réflexion sur l'activité traductive, Benjamin (2000 : 245) défend la primauté de l'original : « *La traduction est une forme. Pour la saisir comme telle, il faut revenir à l'original. Car c'est lui, par sa traductibilité, qui contient la loi de cette forme.* »

<sup>34</sup> Leur forme rappelle celle d'une variante ancienne, celle de la *Bible Martin* (1744) : « *Notre Père qui es aux cieus, / ton nom soit sanctifié. / Ton règne vienne. / Ta volonté soit faite / sur la terre comme au ciel.* »

L'existence des différentes versions françaises modernes des textes bibliques présuppose une évolution. C'est une évolution par étapes, puisqu'il s'agit de textes écrits, censées stabiliser pour un certain temps leur forme et leur usage. Toute évolution – car l'histoire est inconcevable sans changements – suppose des événements transformatifs. Si la *Bible de Jérusalem* française n'a pas la même forme que la *Vulgate* latine, il fallait qu'il y eût certaines interventions linguistiques, même si les deux livres devraient signifier le même contenu. Ces interventions ne sont jamais le résultat de lectures ordinairement passives. Les changements sont régulièrement apportés par des interventions actives, effectuées par ceux qui lisent les textes pour les interpréter analytiquement. Par certains moments, les lecteurs intéressés et compétents détectent des significations ou des sens qu'ils jugent en désaccord avec les intentions primaires des textes dont la cohérence, selon les compétences de tels lecteurs, se trouve inadéquate à celle du texte de source. Par un effort réinterprétatif, fondé sur la connaissance de l'information originaire, ils proposent des changements ou, parfois, une retraduction complète du texte sacré. L'intérêt de leur initiative ne porte pas sur eux-mêmes, mais sur le bien commun à tous les utilisateurs du texte, même à ceux qui ne ressentent pas la nécessité d'analyser ou de comprendre les profondeurs du sens que le texte propose. Néanmoins, le public – et chacun lui appartenant – a le droit d'accéder à une forme pertinente des contenus, essentiels à sa vision du monde.

Ceci constitue le bien-fondé de la transformation linguistique actuelle du *Notre Père*. La sixième demande de la prière « *ne nous soumetts pas à la tentation* » cède sa place dans le *Missel Romain* à une réinterprétation « *ne nous laisse pas entrer en tentation* ». La nouvelle version tient explicitement à s'approcher davantage de sa source où, selon Matthieu, Luc et le *Didachè*, Jésus-Christ enseignait aux apôtres l'oraison dominicale en les invitant à se joindre à sa propre expérience religieuse, à prier leur Père commun de les protéger, et à établir par là une unité spirituelle à partir de leur pluralité.<sup>35</sup>

La nouvelle traduction, conçue par un pasteur protestant, Pierre Bonnard, interprète la sixième demande de façon à ce que le Père ne peut plus être vu comme quelqu'un qui induirait ses fidèles en tentation, mais au contraire, comme quelqu'un qui a la force de les guider avec bienséance et de pourvoir à leur protection. La cohérence de ce petit segment textuel réformé, en laissant sa cohésion intacte, devrait correspondre à l'intention de l'énonciateur originel ; elle apporte l'information nécessaire, suffisante et présumablement acceptable pour l'ensemble des usagers, même s'il est à prévoir et à comprendre que le grand public exprimera certaines réticences, justifiées par sa tendance à la stabilité des habitudes communicatives.

## BIBLIOGRAPHIE

- Beaugrande, Robert-Alain de, Dressler, Wolfgang Ulrich (1992), *Uvod v besediloslovje*, Traduit en slovène par Aleksandra Derganc et Tjaša Miklič : *Introduction to Text Linguistics* (1981), Ljubljana : Park.
- Benjamin, Walter (2000), « La tâche du traducteur ». W. Benjamin : *Oeuvres I*. Traduit en français par Maurice de Gandillac, Rainer Roschlitz et Pierre Rusch. Paris : Gallimard. 244-262.
- Eco, Umberto (2006), *Dire presque la même chose. Expériences de traduction*. Traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris : Grasset.
- Gadamer, Hans-Georg (1972), *Vérité et Méthode*. Traduit en français par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Paris : Seuil.

<sup>35</sup> La conception de *l'unité dans la pluralité* peut aussi bien s'appliquer à la variance des traductions d'une même source textuelle.

- 
- Gourvil, Jean-Marie (2004), *Ne nous laisse pas entrer dans l'épreuve. Une nouvelle traduction du Notre Père*. Paris : François-Xavier de Guibert.
- Jakobson, Roman (1963), *Essais de linguistique générale*. Paris : Minuit.
- Meschonnic, Henri (1999), *Poétique du traduire*, Paris : Verdier Poche.
- Saussure, Ferdinand de (1916), *Cours de linguistique générale*. Paris : Payot.
- Turcan, Marie (1968), « Saint-Jérôme et les femmes ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, I/2, 259-272.
- Vitez, Primož (2015), « Iskanje skupnega jezika ». *Utopije – še vedno. Zbornik o utopijah v 21. stoletju*, Ljubljana : Studia humanitatis, 343-354.
- Wright, N. T. (2001), « The Lord's Prayer as a Paradigm of Christian Prayer ». R. L. Longenecker (éd.) *Into God's Presence: Prayer in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans. 132-154.