

Femmes traductrices de textes religieux dans le christianisme orthodoxe

Felicia Dumas

Université « Alexandru Ioan Cuza » de Iași, Roumanie

Women translators of religious texts in Orthodox Christianity – Abstract

This paper discusses the visibility of the feminine identity of the small number of women who have undertaken the translation of Orthodox Christian religious texts in France and in Romania. A distinction must be made between the sacred text itself, in other words, the Bible, and other religious texts, which describe the divine but are not considered to be of divine inspiration. Within Orthodoxy, there is no official document outlining canonical rules for the translation of the sacred text or liturgical or other religious texts, but the Tradition enforces male and female roles in the domain of translation. The study mainly concerns the case of an Orthodox nun who translated the Psalms into French at the end of the 20th century (the translation was published in 2007, two years after her death), but makes several references to other women translators. It is possible to conclude that all of these translators approach the translational act not only with piety and devotion, but also in a manner that is compatible with the feminine way of relating to the sacred within Orthodox Christianity.

Keywords

Women, translation, religious text, Orthodox Christianity, feminine identity

1. Introduction

La pratique de la religion a toujours assigné des rôles différents aux hommes et aux femmes. Prenant comme point de départ l'hypothèse selon laquelle toute démarche traductive du texte religieux devrait supposer une familiarité du traducteur ou de la traductrice avec le référentiel traduit, nous aimerions réfléchir dans ce travail sur l'affichage et la visibilité d'une identité féminine lors de quelques initiatives de traduction de textes de ce type. Nous ferons référence au christianisme orthodoxe¹ ainsi qu'à deux espaces culturels qui nous sont familiers, à savoir les cultures française et roumaine. Si cette dernière est considérée comme une culture traditionnellement orthodoxe, caractérisée par une pratique de longue date de l'Orthodoxie (qui remonte pratiquement aux origines du peuple roumain) et une forte imprégnation par l'expression de la foi orthodoxe, la première a commencé à accueillir l'Orthodoxie vers le début du siècle dernier seulement, par l'intermédiaire de différentes émigrations d'origine orthodoxe (Dumas, 2009), lorsqu'elle était encore majoritairement catholique mais déjà confrontée à un processus croissant de sécularisation. Nous ferons aussi la distinction entre texte sacré, de révélation, en relation directe avec le divin, et donc d'inspiration divine, et texte religieux, à référentiel religieux, de « description » du divin.

2. Les femmes dans l'Église orthodoxe

Les fonctions et la place de la femme dans le christianisme en général ont constitué l'objet d'étude de nombreux travaux de théologie (Behr-Sigel, 1987), d'anthropologie (Manolache, 1994) ou de sociologie religieuse. D'un point de vue strictement théologique, la position de l'Église orthodoxe à l'égard des rôles et de la position de la femme n'est pas très différente de celle de l'Église catholique. À charismes égaux avec les hommes, les femmes sont néanmoins exclues du ministère sacerdotal, qui reste l'apanage exclusif des hommes ; elles ne peuvent donc pas être ordonnées prêtres ou consacrées évêques. En revanche, elles participent pleinement au sacerdoce royal universel (1 Pierre 2, 9), en « égale mesure » que les hommes : « Du fait de leur baptême, tous les fidèles possèdent ce sacerdoce commun ou royal » (Le Tourneau, 2005, p. 554), qu'ils exercent par la réception des sacrements, par la prière, la charité, l'organisation d'activités philanthropiques, etc. Ce type de ministère semble d'ailleurs leur être réservé, les femmes se montrant beaucoup plus actives et visibles par leurs actions que les hommes (Dumas, 2017).

Le métropolite russe Hilarion Alfeyev, l'un des plus renommés théologiens orthodoxes contemporains, tente d'expliquer l'interdiction de l'accès des femmes au sacerdoce consacré en termes d'opposition « naturelle » entre la maternité – spécifique aux femmes – et la paternité (notamment spirituelle), qui ne leur est pas propre :

Dès le début, le sacerdoce implique la mise en pratique d'une paternité spirituelle. Une femme peut être mère, épouse, fille, mais elle ne peut être père. La maternité n'est pas inférieure à la paternité, mais autre est sa mission, autre est sa fonction. [...] Si l'Église orthodoxe rejette l'ordination des femmes, introduite dans les Églises protestantes, ce n'est pas parce que l'Orthodoxie campe sur des positions traditionnelles et conservatrices, encore moins parce qu'elle considère la condition des femmes comme inférieure à celle des hommes, mais parce qu'elle prend très au sérieux la paternité dans l'Église, et ne veut point s'en priver en confiant à la femme une fonction qui n'est pas la sienne. (Alfeyev, 2001, p. 125)

¹ Nous comprenons ici par christianisme orthodoxe la confession chrétienne qui est restée fidèle aux dogmes, au culte et à l'ecclésiologie fixés par les sept conciles œcuméniques du premier millénaire de son existence, avant le grand schisme (1054) d'avec l'Église d'Occident, restée fidèle à Rome.

Il s'agit du point de vue canonique, unanime, de la théologie orthodoxe dans son ensemble, au sujet de cette interdiction concernant les femmes, exprimé ici par un théologien russe élevé dans une culture traditionnellement orthodoxe. Nous avons néanmoins essayé de montrer ailleurs (Dumas, 2017) qu'à l'intérieur de la pensée orthodoxe, fort conservatrice et traditionnelle, se manifeste ces derniers temps une tension évidente entre la perpétuation d'une conception plutôt traditionnelle à l'égard de la position de la femme dans l'Église, qui caractérise la plupart des pays majoritairement orthodoxes, et une évolution de cette conception, notamment dans les communautés orthodoxes de la Diaspora, qui touche aussi les premiers, sous l'influence de celles-ci. Enracinées en France, pays européen par excellence des droits de l'homme et de l'émancipation de la femme, minoritaires numériquement par rapport aux autres religions et connaissant une pluralité de traditions (à cause de leurs origines), ces communautés orthodoxes ont été confrontées depuis longtemps déjà aux défis du mouvement œcuménique, et à de nombreuses rencontres inter-orthodoxes organisées sur des sujets considérés tabous dans les pays majoritairement orthodoxes, dont celui de l'ordination des femmes.

Cette évolution ne se produit pas tellement au niveau du centre, mais plutôt vers la périphérie, une périphérie située en dehors des « noyaux durs » des pays traditionnellement orthodoxes, en l'occurrence en Occident, dans les communautés de la Diaspora. C'est le cas de la France, où l'Orthodoxie est apparue et s'est manifestée rituellement à partir du début du XX^e siècle, notamment par l'intermédiaire des émigrations provenues de pays majoritairement orthodoxes (Dumas, 2009). Mentionnons, en guise d'exemple, le point de vue « osé » d'une célèbre théologienne orthodoxe, Elisabeth Behr-Sigel, auteure d'un livre sur le ministère de la femme dans l'Église (1987), où elle développe une tendance favorable à l'ordination sacerdotale des femmes dans l'Orthodoxie :

L'Orthodoxie ne peut plus se permettre de dire que c'est un sujet qui ne la concerne pas. Aujourd'hui, environ un tiers des étudiants en théologie au séminaire de théologie orthodoxe Saint-Vladimir à New York sont des femmes. À l'Institut Saint-Serge, à Paris, des femmes sont chargées d'un enseignement théologique. Je ne dis pas qu'il faut que des femmes soient ordonnées demain chez les orthodoxes, je dis qu'il faut explorer la question. Ce qui me choque dans le refus du sacerdoce féminin, c'est qu'on conteste qu'une femme puisse recevoir les dons de l'ordination. [...] Les orthodoxes doivent se demander si l'ordination de femmes remet en cause l'essentiel de la foi ecclésiale, de la compréhension orthodoxe du sacerdoce ministériel. Ne s'agit-il pas plutôt de l'expression historique de ce ministère ?²

D'autres interdictions de nature rituelle, dont l'enjeu théologique est sous-tendu par des motivations anthropologiques, visent également les femmes dans leur contact avec les différentes formes de manifestation du sacré, pendant certaines périodes de leur vie d'épouses et mères lors desquelles elles sont considérées impures (Dumas, 2017). Autrement dit, ce qui pose problème est leur identité féminine. Mais comment le concept d'identité, si disputé dans tant de domaines et de disciplines, est-il compris à l'heure actuelle ? Comme nous l'avons dit ailleurs, il fait référence à l'unicité d'une personne, à ses traits caractéristiques propres définis par rapport et à l'égard des autres individus insérés dans la « même » vie sociale et culturelle (Dumas, 2019b, p. 390). En dépit de la stabilité du noyau dur de sa structure, et donc, implicitement, de ses composantes (par exemple, la langue et la religion), l'identité définit une réalité dynamique, en permanente évolution, et non pas une donnée immobile. Aussi surprenant que cela puisse paraître à des personnes nées dans des cultures laïques, où

² <https://womenpriests.org/fr/oecumenisme/mercier-les-femmes-pretres-vues-par-des-orthodoxes/>, consulté le 30 octobre 2021.

le religieux est séparé du social, la religion fait intimement partie de l'identité des traductrices auxquelles nous consacrons cette étude.

3. Oser traduire le religieux : la femme et le sacré dans le christianisme orthodoxe

Avant de nous intéresser aux différentes manières dont les femmes se rapportent au sacré à l'intérieur des cadres établis par les « canons » de l'Église orthodoxe, il faut revenir sur une distinction importante, que nous allons utiliser tout au long de ce travail et qui concerne les textes sacrés et les textes religieux.

Les contenus référentiels des deux catégories sont de même nature, religieuse, et sont en lien étroit avec la foi chrétienne telle qu'elle est vécue par les fidèles dans l'Orthodoxie. C'est l'origine de ces contenus qui fait la différence entre les textes sacrés et les textes religieux. Dans le premier cas, cette origine est de nature divine, l'être humain n'étant que l'instrument de transmission de la vérité de Dieu, de Ses faits et gestes, dont il a été témoin grâce à l'agir divin intervenu par révélation dans sa vie d'élue. Dans le second, l'être humain « raconte » les manifestations visibles du divin dont il a été témoin au niveau de sa propre pratique ou de celle d'autres témoins privilégiés, reconnus par la Tradition de l'Église. Tant les auteurs que les traducteurs, en tant que premiers lecteurs des deux catégories de textes, ont conscience que la sacralité dont sont imprégnés ces textes est différente, graduée. Comme les femmes connaissent déjà certaines restrictions rituelles en matière de contact avec le sacré, leurs initiatives (et, implicitement, leurs approches) pour traduire les textes sacrés et religieux sont profondément marquées aussi par des interdictions. Ainsi, elles n'ont pas le droit d'entrer dans le sanctuaire des églises (considéré comme la partie la plus chargée de sainteté de celles-ci) sauf pendant les offices de consécration ; elles ne doivent théoriquement pas entrer dans l'église, vénérer les icônes, les reliques des saints ou tout objet sacré, porteur de sainteté, ou communier pendant leurs règles, avant qu'elles aient retrouvé leur « pureté », ni pendant une période de quarante jours après un accouchement (Dumas, 2017).

La plus importante et la moins explicite de ces interdictions, qui fonctionne néanmoins sous la forme d'un tabou en matière d'initiative traductive du sacré est la suivante : les femmes ne traduisent pas le texte sacré de la *Bible* dans l'Orthodoxie. Elles savent, tout simplement, qu'elles n'ont pas le droit de le faire. Dans la culture roumaine, profondément orthodoxe depuis ses origines, l'histoire des traductions bibliques ne connaît pratiquement aucun cas de femme qui ait entrepris une telle démarche traductive, ou bien qui ait « osé » traduire la *Bible*, l'*Ancien* ou le *Nouveau Testament*. Le siècle dernier, caractérisé par une effervescence retraductive du texte sacré, s'est distingué par la reconnaissance culturelle de plusieurs versions confessionnelles de la Bible en langue roumaine, reconnues canoniquement par l'Église orthodoxe, majoritaire en Roumanie (et réalisées par des traducteurs ecclésiastiques, des clercs, y compris de la haute hiérarchie, des évêques et des patriarches, et par quelques théologiens laïques), ainsi que par l'Église catholique romaine, par les chrétiens évangéliques ou par certaines factions néo-protestantes. Nous comprenons ici la traduction confessionnelle du texte sacré de la Bible comme une traduction religieuse accomplie par des traducteurs ecclésiastiques confirmés et légitimes, à destination liturgique, c'est-à-dire destinée à être utilisée dans la pratique de l'Église chrétienne qui l'autorise et la valide institutionnellement à cette fin. Et pourtant, deux femmes ont été désignées par l'Église catholique romaine pour participer à un projet de traduction interconfessionnelle du *Nouveau Testament*, publié en 2006, comparable à la *Traduction Œcuménique de la Bible* réalisée en France : Smaranda Scriitoru et Cornelia Dumitru, en vertu, sans doute, de leurs compétences de double nature, confessionnelles et linguistico-culturelles. Il s'agit d'un projet plutôt ambitieux et progressiste, accompli sous les auspices de la Société Biblique Interconfessionnelle de Roumanie, créée en

1992 à Bucarest par un collectif mixte de traducteurs, constitué de deux orthodoxes (hommes), deux catholiques (femmes), un adventiste et un baptiste. Ce projet n'a néanmoins pas joui d'un grand écho dans la culture roumaine, qui n'a fait que l'enregistrer à côté de toutes les autres démarches retraductives du texte sacré. En effet, comme la culture européenne d'Occident, la culture roumaine se caractérise par de nombreuses « traductions d'autres traductions » (Meschonnic, 2001, pp. 12-13), notamment pour ce qui est du *Nouveau Testament*, où se manifeste la plupart des différences de traduction de nature confessionnelle. En même temps, en matière de mise en évidence culturelle des femmes dans leurs relations avec le texte sacré, la même Société Biblique Interconfessionnelle de Roumanie a pris l'initiative de publier successivement, en 2019 et en 2020, une *Bible pour les femmes – Biblia pentru femei*, qui reproduit la traduction biblique protestante la plus connue de Roumanie, appelée la version Cornilescu d'après le nom de son traducteur (Dumitru Cornilescu). Cette visibilité féminine s'accomplit au niveau paratextuel, le texte biblique étant accompagné d'un ample paratexte signé par des femmes, destiné à expliquer « la parole de Dieu » selon des thématiques et des sujets particuliers, susceptibles d'intéresser les femmes, mais également à travers plusieurs citations tirées des écrits de femmes pieuses de différentes époques, et par la présentation de plus de cent portraits biographiques de femmes présentes dans la *Bible*.

La culture française, où l'Orthodoxie est, comme nous l'avons déjà vu, assez récente, ne connaît pas de démarches confessionnelles de traduction intégrale de la *Bible* à individualisation chrétienne-orthodoxe. On ne peut donc pas parler d'initiative traductive orthodoxe du texte biblique accomplie par des femmes, puisque ni hommes ni femmes ne se sont attaqués à une telle démarche. Sur le plan culturel, on retrouve toutefois des femmes traductrices du texte sacré dans le cadre d'un projet appelé la « Bible d'Alexandrie », selon le nom du texte source de la traduction – la Septante. Initié en 1986 par l'helléniste Marguerite Harl et hébergé par les éditions du Cerf, ce projet consiste dans la publication en volumes séparés d'une traduction en français de la Septante. Nous l'évoquons ici tout d'abord pour la participation féminine à sa mise en œuvre, mais aussi par rapport à l'importance du texte source de ces traductions. Comme nous l'avons déjà précisé à plusieurs occasions (Dumas, 2019a), pour l'Église Orthodoxe, le texte de la Septante est considéré comme le texte d'origine par excellence de toute traduction biblique utilisée dans la pratique rituelle et la liturgie orthodoxes :

La plupart des Églises Orthodoxes utilisent aujourd'hui encore, pour les Psaumes comme pour le reste de l'Écriture Sainte, l'ancienne version grecque des Septante, ou des traductions en d'autres langues établies sur ce texte grec. [...] L'attachement aux Septante est une forme de la fidélité à la Tradition, au sens proprement théologique du terme. (Deseille, 2015, p. I).

La Bible des Septante apparaît vraiment comme la Bible de l'Église apostolique. [...] Pour les Pères de l'Église, la Bible authentique ne pouvait être que la Bible grecque des Septante. Le lien étroit qui unit la version des Septante au Nouveau Testament, aux Pères de l'Église et aux textes liturgiques, explique donc que, pour l'Église orthodoxe, l'utilisation liturgique d'une version faite directement sur l'hébreu briserait l'unité et l'harmonie qui existe entre son enseignement doctrinal, sa vie spirituelle et ses textes liturgiques, et lui ferait perdre l'un des signes majeures de sa catholicité historique, de son identité à travers le temps avec l'Église des Apôtres et des Pères. (Deseille, 2015, pp. VIII-IX, XII-XIII)

Toutefois, l'appartenance à l'Orthodoxie n'est pas une caractéristique des femmes traductrices ayant participé au projet de la Bible d'Alexandrie (nom autrement « plus » hellénistique, par sa référence toponymique, que la Septante). Ces femmes sont des spécialistes du grec ancien et classique, de la patristique ou de la littérature grecque, et la plupart universitaires : Marguerite Harl (helléniste, spécialiste de la patristique et de la langue grecque postclassique), Françoise Vinel (enseignante de patristique et également traductrice de saint Maxime le Confesseur, Père de l'Église fort apprécié dans l'Orthodoxie), Cécile Dogniez (spécialiste en judaïsme hellénistique), Monique Alexandre (spécialiste de la patristique grecque et du judaïsme hellénistique), Laurence Brottier (enseignante de langue et littérature grecques), Roselyne Dupont-Roc (professeure de grec biblique à l'Institut Catholique de Paris), Isabelle Assan-Dhôte (spécialiste en judaïsme hellénistique), Jacqueline Moatti-Fine (traductrice du grec), Madeleine Petit, Geneviève Fravrelle, Anita Méasson, Laurence Vianès, Claudine Cavalier.

Les femmes n'ont pas le droit de traduire le texte sacré de la *Bible* dans l'Orthodoxie et ne prennent pas cette initiative. Et pourtant... Dans la Diaspora orthodoxe implantée en France, à la périphérie donc de la zone de manifestation de la foi et de la pratique rituelle orthodoxes traditionnelles, une femme a entrepris de traduire une partie du texte sacré, les Psaumes du roi David, très utilisés dans la liturgie et la prière de l'Orthodoxie. Il s'agit d'une femme consacrée, c'est-à-dire une religieuse : la moniale Anastasia (1942-2005). Française d'origine et mère de trois enfants, ancienne enseignante de chinois à l'université Paris VII, Delphine Weulersse s'est convertie à l'Orthodoxie en 1993 au monastère de Bussy-en-Othe (de tradition russe, mais dépendant de Constantinople), l'un des plus grands monastères orthodoxes féminins de France, où elle devint moniale en 2002 sous le nom d'Anastasia. C'est pendant sa vie monastique qu'elle a découvert la beauté toute particulière du *Livre des Psaumes* en slavon, langue liturgique de l'Église russe, qui résonna avec les différentes souffrances de son âme, très marquée par la perte d'un fils adolescent. Également traductrice, à partir du russe et du slavon, de divers offices et prières pour les éditions de son monastère, la moniale Anastasia a non seulement osé traduire les Psaumes, mais elle l'a fait d'après la version en slavon du texte grec de la Septante, qui est, à son tour, une traduction. Ainsi, le *Psautier liturgique orthodoxe. Version de la Septante*, traduction, introduction et notes par Delphine Weulersse (Moniale Anastasia), préfacé par Boris Bobrinskoy, est-il paru en 2007 aux Éditions du Cerf.

Personne ne s'est posé de questions ni sur l'audace de cette initiative féminine de traduire les Psaumes, ni sur l'infraction à la règle déontologique que constitue l'acte de traduire non pas à partir de l'original mais d'après une autre traduction. Le prestige de la maison d'édition ayant publié cette nouvelle version française du *Psautier* ainsi que la notoriété et l'autorité théologique du père Bobrinskoy, « parrain » de la publication et signataire de la préface, grand théologien orthodoxe français, doyen honoraire de l'Institut de Théologie orthodoxe « Saint Serge » de Paris, ont suffi pour légitimer sa démarche. Une démarche profondément subjective, mentionnée dans l'Introduction signée par la traductrice et soulignée par Jean-Claude Larchet, le plus grand théologien orthodoxe français laïc contemporain, dans un compte-rendu : « Ne trouvant satisfaisante aucune traduction française du *Psautier de la Septante*, et ayant été d'emblée fascinée par la version slavonne de ce texte, elle décida d'en réaliser elle-même une traduction »³. Autrement dit, la principale motivation de cette démarche de retraduction a été l'insatisfaction de la traductrice à l'égard des autres versions françaises du *Psautier* de la Septante, qui ne semblaient pas respecter de façon littérale la version slavonne du texte de facture liturgique qu'elle avait pris pour source.

Toute retraduction contient en soi une critique plus ou moins explicite de la ou des traduction(s) précédentes. Meschonnic (1999) l'affirmait de façon claire à l'égard justement des traductions

³ <https://orthodoxie.com/recension-psaut/>, consulté le 3 novembre 2021.

bibliques, engendrées successivement par la « critique qu'elles imposent » (p. 436). L'audace de l'acte de retraduction accompli par la moniale Anastasia est donc amplifiée aussi par la critique sous-jacente des autres versions françaises du *Psautier* qu'il présuppose. Mentionnons que, pour l'usage liturgique orthodoxe, les Psaumes avaient déjà été traduits en langue française, d'après le texte grec, par le père Denis Guillaume⁴ ainsi que par le père archimandrite Placide Deseille (le plus grand théologien orthodoxe français contemporain), dont la version du *Psautier des Septante* est considérée comme la meilleure (Larchet, 2016, p. 100). Une autre retraduction liturgique chrétienne-orthodoxe du *Psautier* « selon la version grecque des Septante » a été entreprise en 2014 par les moines orthodoxes français du monastère de Cantauque, de juridiction roumaine⁵ (Dumas, 2019a, p. 102). Comme on peut aisément le constater, toutes les autres traductions de ce texte sacré sont signées par des clercs-moines, par des hommes consacrés donc, religieusement habilités et canoniquement légitimés pour le faire.

4. Sacré, profane et consacré : construction et visibilité d'une identité féminine

Revenons maintenant sur l'identité féminine de la moniale Anastasia. Comme nous l'avons déjà précisé, il s'agit d'une religieuse, donc d'une femme consacrée, qui a fait don de sa vie à Dieu par son choix d'embrasser la vie monastique. Même si, de façon doctrinaire, théologique et spirituelle-canonique, aucune distinction n'est faite, du point de vue des rôles – c'est-à-dire des fonctions et des charismes – entre les femmes consacrées et les femmes laïques, épouses et mères de famille, dans l'Orthodoxie, une différenciation existe à ce sujet au niveau des représentations et de l'imaginaire populaire construit dans les pays traditionnellement orthodoxes. Une religieuse est une femme qui a consacrée toute sa vie à Dieu, qui a choisi un mode de vie menée dans la contiguïté du sacré, dans le but de se préparer pour le salut de son âme (Dumas, 2009, p. 76), observant les vœux de la pauvreté évangélique, de la chasteté et de l'obéissance (Deseille, 2013). Elle est représentée par l'imaginaire populaire comme plus proche de la condition de sainteté, à laquelle devraient aspirer tous les fidèles. Cela se voit même au niveau des interdictions qui visent les femmes dans leur approche du sacré, les religieuses ayant par exemple le droit de franchir le seuil du sanctuaire dans les églises, comme si leur habit monastique estompait leur appartenance au genre féminin. La sagesse de type populaire reflétée par les sentences et les maximes de la culture roumaine connaît d'ailleurs des formules qui synthétisent cet imaginaire, une certaine manière trop sobre de se vêtir, une pratique ascétique trop zélée étant assimilées exclusivement aux religieuses, censées mener une vie plus vertueuse que les femmes laïques : « tu n'es pas moniale, voyons », ou bien, « on dirait une bonne sœur ».

Certes, l'Orthodoxie est moins ouverte à l'assignation de rôles, de ministères ou de positions ecclésiastiques aux femmes que les Églises protestantes ou néo-protestantes. D'ailleurs, on l'accuse souvent de conservatisme et d'un manque d'évolution. Il ne s'agit donc pas de traduire la *Bible* intégralement comme l'a fait Julia Evelina Smith (1792-1886), par exemple, dans les communautés baptistes et adventistes. Et encore, dans le cas de Smith, le respect « religieux » du littéralisme comme principe de traduction exprime une dévotion typiquement féminine

⁴ Traducteur prolifique de textes liturgiques orthodoxes, le père Denis Guillaume n'a toutefois pas traduit les Psaumes sous la forme d'un *Psautier*, mais tels qu'il les a rencontrés dans les livres et les offices liturgiques.

⁵ *Psautier selon la version grecque des Septante*, Monastère la Théotokos et saint Martin, domaine de Cantauque, 2014. Une traduction plus ancienne – peut-être la première – des *Psaumes* des Septante en français a été entreprise par l'helléniste français Pierre Giguët à la fin du XIX^e siècle, dans le cadre d'une traduction intégrale de l'Ancien Testament : *La Sainte Bible*, traduction de l'Ancien Testament d'après les Septantes par P. Giguët, vol. III, Paris, Librairie Poussielgue Frères, 1872.

à l'égard de la sacralité du texte, faite de pudeur et de révérence, attitudes qui caractérisent l'ensemble de sa traduction. Comme les plus pertinents de ses exégètes l'ont déjà montré, sa traduction de la *Bible* (qui est, en fait, une retraduction) « ne constituait pas de toute évidence un projet féministe » (von Flotow, 2002, p. 310), de mise en avant ou d'affichage socioreligieux de sa féminité, mais une démarche de compréhension plus intime du texte sacré, à travers une approche directe du texte source, « revêtu » en anglais. De ce point de vue, la motivation de Smith rejoint en quelque sorte celle de la démarche de retraduction des *Psaumes* entreprise par la moniale Anastasia.

Pour revenir à cette dernière, la visibilité de son identité féminine est doublement assurée par la mention de son prénom laïc féminin, Delphine, suivi de son nom de religieuse, précédé de l'indication exacte de ce statut particulier de femme consacrée à Dieu : « moniale Anastasia ». L'identité féminine est ainsi construite discursivement par la mise en évidence de sa féminité d'avant et d'après son entrée dans la vie monastique, sous le signe d'une évolution au niveau de sa démarche personnelle de se rapporter au sacré. Une féminité consacrée à Dieu par le choix de quitter le profane pour embrasser le sacré, à travers un changement ontologique de vie menée dans un espace et un temps sacrés, en tant que religieuse⁶. C'est justement ce changement de vie qui légitime un peu plus l'initiative de traduction de la moniale Anastasia.

De l'extérieur du paradigme de la foi et de la logique doctrinaire de la Tradition de l'Église orthodoxe, on pourrait se poser la question suivante : pourquoi les femmes ne seraient-elles pas appelées à traduire la *Bible* ? Pourquoi n'auraient-elles pas ce droit et cette responsabilité, qui semblent réservés exclusivement aux hommes ? Il nous semble que la réponse ne devrait pas être cherchée au niveau de la différence de genre (malgré l'abondance des travaux développés à ce sujet, ces dernières années, dans plusieurs domaines, dont la sociologie, la philosophie, l'analyse du discours, la psychanalyse), même si, dans l'Orthodoxie, le corps de la femme est encore envisagé à travers une tension entre le pur et l'impur dans son contact avec le sacré⁷, à cause de sa physiologie distincte de celle des hommes. Dans la continuité de la conception judaïque (voir, entre autres, Lévitique 15,19-30), leur corps (pourtant, « temple du Saint-Esprit », en égale mesure que celui des hommes selon Paul 1 Corinthiens 6,19) est considéré comme impur pendant les règles mensuelles, ainsi qu'après l'accouchement. Néanmoins, dans l'imaginaire doctrinaire et religieux-populaire, l'habit monastique effacerait tout simplement cette tension, ou du moins l'estomperait-il.

L'interdiction implicite de traduire la *Bible* se justifierait à travers l'interdiction traditionnelle de l'accès des femmes à des fonctions, statuts et rôles jugés exclusivement masculins dans l'Orthodoxie. Et la Tradition, appelée sainte et orthographiée avec majuscule, est considérée comme la deuxième source de révélation divine par les orthodoxes, à côté, justement, des textes sacrés. Il nous semble pertinent d'évoquer ici un événement survenu dans une communauté orthodoxe en France, constituée de quelques moniales qui accueillent de temps en temps des religieuses de Roumanie, en vertu de leur appartenance canonique à l'Église roumaine. Pendant les vêpres solennelles de Pâques, l'évangile est lu en plusieurs langues, afin de souligner l'universalité de la foi chrétienne. Dans un pays traditionnellement orthodoxe comme la Roumanie, seuls les prêtres (hommes) ont le droit de lire publiquement le texte sacré ; la sœur roumaine a ainsi refusé l'invitation de lire l'évangile en roumain. Son refus s'explique donc par le fait que, traditionnellement, une femme, même consacrée, n'a pas accès à certains rôles dans la vie liturgique de l'Église orthodoxe.

⁶ Pour faire ainsi un clin d'œil au célèbre syntagme utilisé par Mircea Eliade, à savoir celui de « l'homme religieux » (Eliade, 1965), défini par opposition à l'homme non religieux, tributaire d'une vie consommée dans un espace et un temps profanes, de nature sociale, appelé « l'homme moderne ».

⁷ De nombreux travaux d'anthropologie étudient les différentes interdictions du contact d'un être impur avec le sacré, rencontrées dans diverses religions (Caillois, 1939).

La traduction du *Psautier liturgique orthodoxe* par la moniale Anastasia représente une preuve de l'évolution de l'interdiction concernant la traduction du texte sacré par les femmes des pays traditionnellement orthodoxes, plus conservateurs, vers les régions périphériques de la Diaspora orthodoxe, comme la France. Dans ce cas précis, la transgression a été faite par une femme consacrée, qui bénéficie donc d'une reconnaissance de légitimité. De surcroît, la traductrice s'est contentée de traduire le texte sacré non pas dans son intégralité, mais partiellement, et d'une manière qui récupère le sacré sous sa forme actionnelle, rituelle, liturgique : en effet, les *Psaumes* de David ont été traduits sous la forme d'un *Psautier liturgique*.

Voyons maintenant ce qu'il en est de la traduction des textes religieux par les femmes orthodoxes, dans la direction de la distinction que nous avons faite ici entre texte sacré et texte religieux. En premier lieu, toute femme qui prend l'initiative de traduire un texte religieux de facture chrétienne-orthodoxe doit nécessairement être une femme orthodoxe, c'est-à-dire concernée par le paradigme de la foi. Elle doit être orthodoxe si elle veut que son acte de traduction aboutisse à sa fin, c'est-à-dire qu'elle se fasse publier par une maison d'édition à spécificité chrétienne-orthodoxe et qu'elle ait des lecteurs intéressés par la problématique dont il est question dans la traduction. Si la femme consacrée, perçue comme étant à mi-chemin, en quelque sorte, entre la femme tout court et la femme-presque-égale-aux-hommes dans l'Orthodoxie, s'accorde le droit de traduire le texte sacré (ne serait-ce que partiellement), toute femme orthodoxe a le droit de traduire des textes de spiritualité et de doctrine orthodoxe, à condition qu'elle soit ancrée dans la tradition et la pratique de la foi orthodoxe. Comme nous l'avons montré ailleurs, il nous semble que l'identité des traductrices des textes religieux chrétiens-orthodoxes s'exprime en termes d'adhésion profonde aux contenus traduits, d'ancrage personnel dans le paradigme de la foi, dans la « certitude de l'Invisible » (Dumas, 2019b). Encore plus que dans le cas des traducteurs hommes.

Une définition du concept de « texte religieux chrétien-orthodoxe » s'impose. De toute évidence, les textes religieux sont des textes qui renferment un discours religieux ; dans notre cas, il s'agit du discours chrétien-orthodoxe, qui est un type particulier de discours, à référentiel religieux chrétien-orthodoxe, caractérisé par des traits linguistiques particuliers aux niveaux lexical, morphosyntaxique, sémantique et pragma-stylistique. Selon les particularités socioculturelles de l'espace géographique où il est produit, et l'imaginaire linguistique (Houdebine, 1998, p. 12) construit par les usagers des deux langues-cultures qui l'accueillent (le français et le roumain), le discours religieux acquiert des traits particuliers spécifiques (Dumas, 2018, p. 8). La connaissance de ces particularités doit se retrouver parmi les compétences de nature linguistique, culturelle et religieuse des traductrices ; des compétences à la fois « pratiques » (construites au niveau d'une familiarité vécue aux côtés des manifestations rituelles, concrètes, du référentiel traduit), et théoriques, « de bibliothèque » (Lavoie, 1992).

Comme tout texte religieux chrétien en général, les textes à spécificité confessionnelle chrétienne-orthodoxe peuvent être de différents types : liturgiques, catéchétiques (d'initiation doctrinaire), théologiques, patristiques, homilétiques (d'interprétation des fragments évangéliques), ou à contenus spirituels (de spiritualité). La culture roumaine de la fin du XX^e siècle abonde en exemples de femmes traductrices de textes chrétiens-orthodoxes de tous ces types, du français en roumain. Pourquoi cette délimitation temporelle ? Avant la chute du communisme en décembre 1989, la publication des livres religieux, en langue originale ou traduits, était strictement interdite en Roumanie. D'ailleurs, la plupart des maisons d'édition spécialisées dans la publication de ce type de textes ont été fondées à partir de 1990, en tant qu'éditeurs diocésains mais aussi laïques, de culture chrétienne. La plupart des traducteurs en roumain des livres des théologiens orthodoxes français, parus en France juste avant et après 1990 aussi, sont des femmes, et bon nombre d'entre elles sont reconnues comme

les traductrices officielles de quelques grandes personnalités de l'Orthodoxie d'expression française, agréées et préférées à la fois par les maisons d'éditions et les auteurs traduits. C'est le cas de Marinela Bojin, par exemple, excellente traductrice en langue roumaine de la majorité des travaux de Jean-Claude Larchet (publiées aux éditions Sophia de Bucarest) ; pour notre part, nous avons traduit six livres du père archimandrite Placide Deseille (parus aux éditions Doxologia de la Métropole de Moldavie et de Bucovine, de Iași).

La plupart des livres de théologie ou de spiritualité orthodoxe disponibles en langue française ont été traduits du grec, du russe ou du roumain, langues associées à des cultures traditionnellement orthodoxes, par des hommes ou des femmes situés à l'intérieur de l'Orthodoxie. Nous aimerions évoquer ici à titre d'exemple le cas d'une traductrice ayant travaillé sur les écrits de l'un des plus grands pères spirituels grecs contemporains, canonisé par le Patriarcat de Constantinople, le père Païssios du Mont Athos, ainsi que des textes fondamentaux de la littérature russe de spiritualité, signés par les saints Théophane le Reclus, Nil Sorski ou Païssy Vélitchkovsky. Il s'agit de sœur Svetlana (Christine) Marchal, née dans les années 50, ancienne religieuse catholique devenue, après sa tonsure monastique dans l'Orthodoxie, la moniale Photinie. Tout comme la moniale Anastasia, la moniale Photinie a connu un parcours de vie qui l'a profondément marquée : de scientifique française, enseignante de mathématiques, elle est devenue religieuse orthodoxe et supérieure d'un petit monastère en Grèce, sur l'île de Corfou⁸. Il s'agit d'une femme profondément ancrée dans la spiritualité orthodoxe, comme les auteurs qu'elle a traduits. Elle est aussi plurilingue et traduit vers sa langue maternelle, le français.

5. Pour conclure

Dans cette contribution, nous avons insisté sur la seule initiative féminine de traduction partielle du texte sacré identifiée dans l'Orthodoxie. Nous avons également évoqué, de manière plus large, la question de l'identité féminine des traductrices de textes religieux chrétiens-orthodoxes, puisque leurs traductions s'inscrivent dans la lignée des démarches féminines « normales », habituelles, de traduire des textes spécialisés de nature culturelle et, surtout, culturelle dans ce cas précis. Les femmes qui traduisent de tels écrits, en général de leur propre initiative ou à la demande de certaines maisons d'éditions (spécialisées), sont intimement concernées par les contenus référentiels traduits, ancrées dans la pratique religieuse, et munies de très bonnes compétences linguistiques (et culturelles-religieuses) dans les langues sources de leurs traductions. Leur identité féminine est avant tout une identité chrétienne, orthodoxe. De plus, dans la plupart des cas, on peut constater une relation de fidélité entre ces traductrices et les auteurs qu'elles traduisent, qui exprime non seulement la confiance de ces derniers dans leurs compétences (pour ce qui est des auteurs vivants), mais aussi une relation spirituelle personnelle, affichée de façon explicite dans certains paratextes de leurs versions.

De toute évidence, ces femmes traductrices de textes chrétiens-orthodoxes ont une approche pieuse de l'acte traduisant, qui représente une manière proprement féminine, oserait-on dire, de se rapporter au sacré. Ainsi certaines d'entre elles ressentent-elles le besoin d'une préparation spirituelle avant de traduire ces textes, faite en général de prière et parfois de jeûne, qui pourrait être comparée à celle des peintres d'icônes les plus scrupuleux, qui se préparent de la même façon avant de commencer à représenter les manifestations du divin.

Dans l'Orthodoxie, il n'y a pas de document officiel ecclésiastique qui contienne des règles canoniques précises concernant la traduction des textes sacrés et liturgiques, comme c'est

⁸ <http://apantaortodoxias.blogspot.com/2020/03/gerontissa-photinia.html>, consulté le 19 octobre 2021.

le cas dans l'Église catholique par exemple⁹, ou qui interdit aux femmes de traduire la Bible, intégralement ou en partie. C'est la Tradition qui se charge de surveiller et de prescrire l'approche considérée comme étant respectueuse, pieuse et canonique, adoptée par des traducteurs ecclésiastiques autorisés, concernant la forme et le contenu de ces textes. Les traducteurs du texte sacré sont exclusivement des hommes, mais les autres textes religieux peuvent être traduits par des hommes ou des femmes. Au niveau de cette répartition des rôles – certes implicite, mais connue et respectée par les femmes orthodoxes –, les femmes sont invitées à traduire le religieux sous sa forme de narration descriptive et interprétative de la Parole révélée dans les textes sacrés, et à afficher ainsi une identité féminine chrétienne qui ne cesse d'être imprégnée par les contenus référentiels traduits. Nos recherches nous permettent d'affirmer que l'exemple de traduction partielle du texte sacré auquel nous avons consacré la plus grande partie de cette étude est un cas de figure à part, isolé, rendu possible par son accomplissement en dehors d'une culture traditionnellement orthodoxe, dans la Diaspora. Autrement, dans l'Orthodoxie, les femmes traductrices se contentent de respecter une codification canonique de type traditionnel et de nature prescriptive à l'égard de la traduction du texte sacré.

6. Références bibliographiques

- Alfeyev, H. (2001). *Le mystère de la foi. Introduction à la théologie dogmatique orthodoxe*. Traduction russe par Michel Evdokimov. Cerf.
- Behr-Sigel, É. (1987). *Le ministère de la femme dans l'Église*. Cerf.
- Cailliois, R. [1939] (1988). *L'Homme et le sacré*. Gallimard.
- Delisle, J. (dir.). (2002). *Portraits de traductrices*. University of Ottawa Press.
- Delisle, J. (2005). Les nouvelles règles de traduction du Vatican. *Meta*, 50(3), 831-850.
- Depecker, L. (2000). Le signe entre signifié et concept. In H. Béjoint & P. Thoiron (dir.), *Le sens en terminologie* (pp. 86-126). Presses universitaires de Lyon.
- Deseille, P. (2013). *Le monachisme orthodoxe. Les principes et la pratique suivis du Typicon (Règle de vie) du monastère Saint-Antoine-Le-Grand*. Cerf.
- Deseille, P. (2015). *Les Psaumes. Le Psautier des Septante*. Traduit, présenté et annoté par archimandrite Placide Deseille. Monastère Saint-Antoine-Le-Grand, Monastère de Solan.
- Dumas, F. (2009). *L'Orthodoxie en langue française – perspectives linguistiques et spirituelles*. Introduction de Mgr Marc, évêque vicair de la Métropole Orthodoxe Roumaine d'Europe Occidentale et Méridionale. Casa editorială Demiurg.
- Dumas, F. (2017). Les femmes dans l'Église orthodoxe de nos jours. *Mélanges de science religieuse*, « Vocations de femmes ». 3, juillet-septembre, 49-64. Université catholique de Lille.
- Dumas, F. (2018). *Le Discours religieux orthodoxe en langue française. Approches linguistique, traductologique et anthropologique*. Pro Universitaria.
- Dumas, F. (2019a). *Rencontrer discursivement le divin en langue française. Réflexions et analyses traductologiques, lexicales et sémiologiques*. Pro Universitaria.
- Dumas, F. (2019b). Identité du traducteur des textes religieux chrétiens. *Revue des lettres et de traduction*, 19, 387-400. Presses de l'Université Saint-Esprit de Kaslik.
- Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Gallimard.
- Houdebine, A.-M. (1998). L'imaginaire linguistique : questions au modèle et applications actuelles. In *Limba și comunicare*, (III), *Expresie și sens*. Junimea.
- Lavoie, J.-J. (1992). Jeux bibliques d'intertextualité ou l'impossibilité de lire hors de la bibliothèque. *Tangence*, 35, 46-58.
- Le Tourneau, D. (2005). *Les mots du christianisme : catholicisme, orthodoxie, protestantisme*. Fayard.
- Manolache, A. (1994). *Problematika feminină în Biserica lui Hristos, Un capitol de antropologie creștină* (en roumain) [*La problématique féminine dans l'Église du Christ, Un chapitre d'anthropologie chrétienne*]. Editura Mitropoliei Banatului.
- Meschonnic, H. (1999). *Poétique du traduire*. Verdier.

⁹ La cinquième instruction post-conciliaire, *Liturgiam authenticam*, approuvée par le pape Jean-Paul II le 20 mars 2001 est un véritable traité de traduction dans lequel Rome édicte des règles précises et contraignantes pour la traduction de la Bible et des textes liturgiques, analysée en détail par Delisle (2005).

- Meschonnic, H. (2001). *Gloires. Traduction des Psaumes*. Desclée de Brouwer.
- von Flotow, L. (2002). Julia E. Smith, traductrice de la Bible à la recherche de la vérité par le littéralisme. In J. Delisle (dir.), *Portraits de traductrices* (pp. 291- 319). Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- Psautier liturgique orthodoxe. Version de la Septante*. (2007). Traduction, introduction et notes par Delphine Weulersse (Moniale Anastasia), préface par Boris Bobrinskoy. Cerf.
-



Felicia Dumas

Université « Alexandru Ioan Cuza »
Bd. Carol I, no. 11
700506, Iasi
Roumanie

felidumas@yahoo.fr

Biographie : Felicia Dumas est professeure des universités HDR au Département de Français de la Faculté des Lettres de l'Université « Alexandru Ioan Cuza » de Iași, en Roumanie. Elle enseigne également le français à la Faculté de Théologie orthodoxe de la même université. Elle a traduit en roumain douze livres français (dont huit de théologie orthodoxe) et en français trois livres roumains de spiritualité chrétienne-orthodoxe. Elle est l'auteure de dix livres et de nombreux articles scientifiques sur la sémiologie du geste liturgique, la traduction des textes religieux orthodoxes, le bilinguisme franco-roumain, ainsi que sur les relations franco-roumaines, parus dans des revues roumaines et étrangères



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.