

TTR : traduction, terminologie, rédaction

Un exemple d'approche théologique de la traduction : les jugements sur la Septante

Francine Kaufmann

La traduction des textes sacrés : le domaine
biblique

Volume 3, numéro 2, 2e semestre 1990

URI : id.erudit.org/iderudit/037067ar

<https://doi.org/10.7202/037067ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association canadienne de traductologie

ISSN 0835-8443 (imprimé)
1708-2188 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Kaufmann, F. (1990). Un exemple d'approche théologique de la traduction : les jugements sur la Septante. *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, 3(2), 33–51. <https://doi.org/10.7202/037067ar>

Tous droits réservés © TTR: traduction, terminologie,
rédaction — Les auteurs, 1990

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

Un exemple d'approche théologique de la traduction: les jugements sur la Septante

Francine Kaufmann

«La traduction biblique est (...) le lieu où se joue à découvert, plus que nulle part ailleurs, la rencontre de l'idéologie et de la philologie, le conflit du langage et du pouvoir, de la théologie et de l'anthropologie, ou celui d'anthropologies antagonistes.» (Meschonnic, 1981, p. 29)

Cette affirmation d'Henri Meschonnic nous introduit au cœur des principaux enjeux d'une discipline trop peu exploitée par les traductologues: les études septantistes.

Il faut rappeler que le monde découvrit la Bible hébraïque dans la traduction grecque des Septante, réalisée à Alexandrie trois siècles avant l'apparition du christianisme par des Juifs venus de Terre sainte.

L'Église l'introduisit dans un diptyque et en fit l'«Ancien Testament» qui, à ses yeux, ne prend toute sa valeur qu'en tant que préfiguration du «Nouveau».

La Septante et la polémique judéo-chrétienne

Dans un livre récent qui fait magistralement le point sur les études septantistes, Marguerite Harl démontre que, jusqu'au IV^e siècle en tout cas, l'ensemble des exégètes chrétiens ne considérait pas la Septante comme une traduction mais comme le texte inspiré lui-même: la plupart des simples fidèles ont pu ignorer qu'il existait un original hébreu (Harl, 1988, pp. 290-291). Lorsqu'on revint à l'hébreu et que l'on fit état de variantes entre le texte grec de la

Septante (LXX) et le texte hébraïque fixé par les Massorètes (TM), on n'hésita pas à prétendre que la LXX, traduite à l'époque pré-massorétique, était seule authentique, le TM ayant été dénaturé par les Juifs (E. Tov, 1984, p. 72). Ceci lorsqu'on n'accusait pas les Septante d'avoir délibérément masqué les mystères divins en obscurcissant à souhait leur traduction (Fabre d'Olivet, 1815, p. xxxix). Comme le constate Harl, la Septante est aujourd'hui respectée pour elle-même, notamment parce que:

Le temps des positions apologétiques, encore en vigueur au début du XX^e siècle, faisant de saint Paul et de tout le Nouveau Testament un commencement quasi absolu de la pensée chrétienne semble révolu. Les exégètes acceptent de marquer la continuité entre lecture juive et lecture chrétienne de la Bible, (...) de dénoncer l'antijudaïsme de certaines positions, de voir en la foi juive l'authentique matrice de la foi chrétienne. (Harl, 1988, p. 12)

Pourtant les Septantistes semblent avoir du mal à se dépêtrer de deux millénaires de préjugés. En 1983, Jean de Waard déplorait encore que «la critique textuelle continue à manipuler la Septante comme un reflet fidèle d'une *Vorlage* hébraïque bien sûr différente du texte massorétique et bien sûr plus originelle que lui (...) comme si la Septante était un original et non une traduction» (De Waard, 1984, pp. 133-134). On parle ainsi «d'ajouts interprétatifs» là où l'on devrait parler d'opérations translationnelles visant à rendre explicite dans la traduction ce qui était implicite dans l'original (*ibid.*, p. 134). On néglige le fait, souligné par Orliński, que «là où la Septante diffère sémantiquement de l'hébreu, elle donne souvent une interprétation qui montre le type d'exégèse» rencontré dans la littérature rabbinique antique (*ibid.*, p. 136). On pose le principe d'une élimination des anthropomorphismes pour des raisons théologiques alors que le phénomène n'apparaît que là où les traducteurs ont fait correspondre à des formules figées hébraïques une traduction idiomatique grecque (*ibid.*, pp. 144-145; Harl, 1986, p. 54; Harl, 1988, p. 214).

En somme, on cède inconsciemment à un autre préjugé théologique qui voudrait que les juifs — et donc les traducteurs juifs de la Septante — soient esclaves de la lettre, craignant de

s'écarter d'un iota de la parole écrite, méfiants devant l'acte même de la traduction.¹

Et l'on cite à l'appui de cette théorie un jugement rabbinique déclarant que «le jour où la Torah fut traduite en grec pour le roi Ptolémée fut aussi mauvais pour Israël que le jour où le veau d'or fut fabriqué puisque la Torah ne pouvait pas être traduite adéquatement» (*Sefer Torah* I, 8 - III^e siècle; *Massekhet soferim* I, 7, milieu du VIII^e siècle).

C'est oublier qu'il s'agit là d'une réaction tardive suscitée par les exégèses christianisantes s'appuyant sur le seul texte grec de la Septante pour «prouver» que la venue du Christ était «écrite» dans la Bible hébraïque.

Devant l'appropriation du message divin et sa relecture par une foi nouvelle qui pour s'affirmer dénigrait ou occultait ses sources hébraïques, le judaïsme réagit violemment, non contre le principe même de la traduction, mais contre l'usage qui était fait de cette traduction-là.

En somme, la Septante avait engendré un véritable conflit d'identités qui trouve une expression amère dans cet apologue rabbinique du VIII^e siècle:

Le Saint-béni-soit-Il avait prévu que les Nations du monde traduiraient la Torah et la liraient en grec, disant: «Nous sommes Israël. Et jusqu'à présent la balance est égale (entre les Juifs et nous)». Le Saint-béni-soit-Il répliqua aux Nations du monde: «Vous vous dites mes fils, je n'en sais rien, seuls sont mes fils ceux qui possèdent mes secrets».

1. Un tel cliché se retrouve sous la plume d'Antoine Berman qui attribue à saint Paul et à saint Jérôme (dans le sillage de Platon) la distinction entre «l'esprit» qui «vivifie» et «la lettre» qui «tue». Or, écrit-il, «la traduction n'a que faire de la lettre morte: elle va, pour le capter, au vif de l'esprit, au sens. Alors que la tradition juive se méfiait de la traduction, c'est vraiment un impératif catégorique du christianisme que la traduction du Livre dans toutes les langues, afin que le souffle vivifiant de l'Esprit atteigne toutes les nations (*Actes des Apôtres*, 2-4)», (Berman, 1985, pp. 51-52)

De quoi s'agit-il ? De la *Michna* qui fut donnée oralement.²

L'affirmation selon laquelle, sans une tradition «authentique» de lecture, le texte sacré n'est qu'une lettre scellée n'est pas surprenante. Toutes les religions s'expriment ainsi. Mais le désaveu de la LXX, attribuée ici aux «Nations du monde», permet de mesurer la profondeur de la blessure.

L'usage de la traduction biblique dans le judaïsme antique

Il aura pourtant fallu bien des siècles avant que la méfiance ne s'installe. Les communautés juives d'Égypte et même de Terre sainte avaient réservé un accueil enthousiaste à la Septante. Les témoignages de l'Antiquité sont formels. Les Juifs assimilés d'Alexandrie contribuaient activement au développement de la civilisation hellénistique et de la philosophie grecque. La traduction de leur texte le plus sacré à la demande d'un roi «éclairé» fut ressentie comme une reconnaissance de cette participation positive et le meilleur vecteur possible de diffusion de cette culture juive dont ils étaient si fiers. Qu'on relise à ce sujet deux témoignages de la première moitié du II^e siècle avant J.-C.: «La Lettre d'Aristée» et un fragment du philosophe juif Aristobule, ainsi que les témoignages postérieurs de Philon et de Flavius Josèphe, au I^{er} siècle de notre ère (Dorival, 1988, pp. 40-47 et 119-120).

En Terre sainte et notamment en milieu rabbinique, la réaction est plus contrastée. La «sagesse grecque» est perçue comme une menace depuis l'époque des persécutions religieuses et politiques du souverain séleucide Antiochus IV sur fond de conflit entre Judéens hellénisants ou partisans de la tradition (cf. les

-
2. *Midrach Tan'houma hakadoum*, cité par Bialik et Ravnitski in *Sefer Haaggada* (Tel Aviv, Dvir, 1962), p. 345, n° 375. L'édition intégrale du M.T.h. est due à S. Buber, Israël, s.d.
Un *midrach* est un apologue rabbinique à valeur morale ou «philosophique» sans valeur prescriptive.
La *Michna*, (recueil de l'*enseignement oral*) fut transmise, selon la tradition, en même temps de la *Torah* (*enseignement écrit*) à Moïse, au mont Sinaï. Compilée et classée par Rabbi Yehouda Hanassi au II^e siècle de notre ère, elle constitue le noyau des deux Talmuds: celui de Jérusalem (*Michna* + *Guemara* en hébreu, clos au IV^e siècle), celui de Babylone (*Michna* + *Guemara* en araméen, clos vers l'an 500).

guerres hasmonéennes: II^e siècle av. J.-C.). La mainmise romaine sur le royaume de Judée suivie de nouvelles persécutions et de nouvelles guerres représente un danger réel d'anéantissement physique et spirituel qui stimule d'ailleurs l'entreprise de sauvegarde des textes sacrés et de mise par écrit des traditions orales. C'est ainsi que, jusqu'à la fin du second siècle, les rabbins de Terre sainte arrêtent le canon biblique (entre l'an 90 et 110), affinent et complètent les règles d'herméneutique qui sous-tendaient l'exégèse traditionnelle, réunissent et classent les principes de l'enseignement oral (la *Michna*, noyau du Talmud) et... s'occupent beaucoup de traduction.

S'il faut en croire le témoignage du Talmud, c'est en effet sous l'autorité de deux rabbins de l'École de Yavné (Jamnia) que, au début du second siècle, s'effectuent deux traductions «autorisées» du Pentateuque: la traduction araméenne par Onkelos (cf. *Talmud de Babylone, Meguila* 3 a) et la nouvelle traduction grecque d'Aquila (*Talmud de Jérusalem, Meguila* I, 71 c), destinée à remplacer la Septante dans l'usage juif.³

Ces deux traductions bibliques ont pour objectif commun de permettre à ceux des Juifs qui ne savaient plus l'hébreu d'avoir accès à une traduction qui reflète fidèlement l'interprétation rabbinique des textes sacrés. Mais tandis que le *Targoum Onkelos* et, bien plus encore, le *Targoum Yonathan* (traduction araméenne des Prophètes) n'hésitent pas à introduire des paraphrases interprétatives — voire des gloses — fort appréciées des rabbins du Talmud qui les louent pour leur œuvre de clarification, la Bible d'Aquila frappe par son «souci du littéralisme poussé jusqu'au décalque» (Munnich, 1988, p. 146).

On peut avancer deux raisons pour expliquer cette différence de procédé. Le *Targoum Onkelos*, écrit dans une langue-sœur

3. Le fait que les deux Talmuds se réfèrent aux mêmes autorités — Rabbi Eleizer ben Horkenos et Rabbi Yehochoua ben 'Hananya — pour évoquer dans un contexte similaire deux traductions du Pentateuque, a fait penser à une confusion. On croit aujourd'hui que le Talmud de Babylone a corrompu et araméisé le nom d'Aquila pour lui attribuer le *Targoum* anonyme sur le Pentateuque cf. L.I. Rabinowitz, «Onkelos and Aquila», *Encyclopedia judaica*, Jérusalem 1971, tome XII, col. 1405-1406; et Munnich, 1988, p. 144).

de l'hébreu, était destiné à perpétuer la longue tradition de lecture synagogale où chaque verset hébreu de la Bible était immédiatement suivi de sa traduction orale en araméen. La traduction n'avait donc pas pour objectif de se substituer à l'original mais de l'accompagner en écho. De nombreuses précautions étaient d'ailleurs prises pour qu'elle ne soit pas perçue par erreur comme un original. On avait recours à un traducteur distinct du lecteur. Et il était en particulier interdit de «lire» le *Targoum* dans un livre (livre qui aurait risqué d'être sacralisé à cause du contexte rituel). La mise par écrit du *Targoum* fut donc un pis-aller tardif, pour faciliter l'étude de la Bible et sa lecture, une béquille indispensable à la compréhension proposée par des Juifs à d'autres Juifs ignorant l'hébreu biblique. Mais la présence phonique de l'original et la proximité linguistique de ses formulations appelaient une traduction qui suive l'expression hébraïque tout en exploitant la souplesse de l'oral pour clarifier les passages obscurs.

Il n'en va pas de même de la traduction d'Aquila, ni de la langue grecque. L'entreprise d'Aquila vise à remplacer un texte conçu dès l'origine comme texte écrit autonome, destiné à figurer dans la Bibliothèque d'Alexandrie, à être lu par des non-Juifs sans référence à l'original, donc pour un usage autre que rituel. Même dans la communauté juive d'Alexandrie, coupée de tout contact avec l'hébreu ou avec la syntaxe sémitique, l'usage s'était répandu de lire la Septante à la synagogue à la place du texte hébraïque, comme texte inspiré à part entière (Perrot, 1984, p. 116, note 14, et p. 120). La légende rapportée par Philon veut que les Septante, en traduisant, aient «prophétisé» «comme sous la dictée d'un invisible souffleur» (Dorival, 1988, p. 46). Un troisième destinataire était d'ailleurs apparu — outre les païens et les Juifs — l'Église qui voyait dans la Septante son «Ancien Testament».

Aquila se devait donc de produire un *texte de remplacement* pour une traduction réalisée cinq siècles auparavant et qu'il convenait de mettre à jour afin de tenir compte de l'évolution de la langue grecque, d'entériner les changements intervenus dans le canon biblique et dans la fixation du TM depuis l'époque de la LXX, et peut-être surtout d'éliminer les formulations qui avaient permis une interprétation christianisante des Écritures. Afin de fournir en outre un texte de substitution à l'original hébraïque comme parole sacrée dans la lecture synagogale ou dans l'entreprise exégétique (juive et chrétienne), Aquila se devait d'être aussi

fidèle, aussi proche que possible de l'expression divine que l'original hébraïque.⁴

La Septante vue par le Talmud (*Megilla* 9 a et 9 b)

Faut-il comprendre que l'initiative rabbinique visant à remplacer la LXX par un texte plus littéral et plus conforme à l'exégèse juive du second siècle impliquait une condamnation, un rejet de la Septante? Certains l'ont cru, à la lecture surtout des textes midrachiques cités au début de cette étude. Or il suffit de consulter le Talmud de Babylone pour se convaincre du contraire.

On y lit deux *beraïtote* (deux textes hébraïques de Terre sainte datant au plus tard du II^e siècle mais non retenus par le compilateur de la *Michna*). En les intégrant dans leur *Guemara* (close vers l'an 500) les Maîtres de Babylone les ont repris à leur compte et les utilisent dans une discussion sur la valeur rituelle des textes sacrés, en langue de traduction.

Une *beraïta* enseigne: Rabbi Yehouda dit: même quand nos maîtres ont autorisé l'écriture des Livres en grec, ils ne l'ont autorisé que pour le Pentateuque. Et cela à cause de l'épisode du roi Ptolémée. Une *beraïta* rapporte en effet que le roi Ptolémée réunit 72 Anciens, les installa dans 72 maisonnettes sans leur révéler la raison pour laquelle il les avait réunis. Puis il se rendit chez chacun d'eux et il leur dit: écrivez-moi (en grec) la *Torah* de votre maître Moïse. Le Saint-béni-soit-Il inspira chacun de telle sorte qu'ils aboutirent tous à la même pensée et ils écrivirent à son intention: «Dieu créa au commencement», «Je ferai l'homme à l'image et à la ressemblance, Il acheva le sixième

4. La version d'Aquila a mauvaise presse auprès des écrivains chrétiens et des Septantistes qui taxent de «servilité» son souci de littéralisme. On attribue son parti-pris à une option rabbinique en faveur de la traduction littérale. C'est oublier que trente ans après lui, Symmaque, un Samaritain converti au judaïsme, disciple de Rabbi Meïr, produira une révision de la Septante très prisée, d'une haute qualité littéraire, éloignée de toute option littéraliste (cf Munnich, 1988, pp. 148-150). C'est qu'issues du même milieu rabbinique et presque contemporaines, ces deux traductions étaient destinées à deux usages différents (la «littéraliste» à la lecture synagogale et à l'étude, la «littéraire» à la lecture privée et suivie).

jour et se reposa le septième», «Il le créa mâle et femelle» (et ils n'écrivirent pas: il les créa). «Je vais descendre et confondre là-bas leur langage», «Sarah rit *auprès de ses proches*», «Car dans leur colère ils ont tué un *bœuf* et dans leur arbitraire ils ont détruit une *étable*», «Moïse prit sa femme et ses fils et il les fit monter sur un *porteur d'hommes*», «et le séjour des enfants d'Israël en Égypte et dans les autres pays fut de 430 ans», «Il envoya les *notables* des enfants d'Israël», «Et sur les *notables* des enfants d'Israël (Dieu) ne porta pas la main», «Je n'ai jamais pris le *moindre objet précieux* à un seul d'entre eux», (les astres) «que l'Éternel ton Dieu a donnés en partage à tous les peuples *pour les éclairer*», «et il s'en irait servir des divinités étrangères que je n'ai pas commandé *de servir*». Et ils écrivirent à son intention: (la bête) «*aux petits pieds*» et non «le lièvre» car l'épouse de Ptolémée portait le nom de «lièvre» (*lagos*), ceci afin qu'il ne dise pas: les Juifs se sont moqués de moi et ont placé là (dans la liste des animaux impurs) le nom de mon épouse dans la Torah. (*Meguilá* 9 a et 9 b)

Le texte cité ici comprend trois parties que nous aborderons tour à tour: a) l'opinion de Rabbi Yehouda, b) la légende sur les circonstances miraculeuses de la traduction des Septante, c) les modifications introduites par les traducteurs (indiquées par des italiques dans notre traduction).⁵

5. Le texte de *Meguilá* 9 a et b — notamment la troisième partie (notre c) — a été souvent étudié par les Septantistes pour tenter de reconstituer le texte hébraïque que les traducteurs avaient sous les yeux (la *Vorlage* hébraïque) ou pour reconstituer l'état ancien de la LXX — la proto-Septante — avant les révisions hébraisantes. Voir en particulier E. Tov (1984) qui fait référence aux études de ses prédécesseurs. Le philosophe E. Lévinas (1984) a donné une étude approfondie de *Meguilá* 8b et 9a - 9b en soulignant, à travers la discussion sur la traduction biblique, le degré d'ouverture ou de fermeture du judaïsme à l'égard des civilisations étrangères et la diversité des opinions et des nuances exprimées. La légende et l'histoire de la traduction des LXX ainsi que les modifications apportées par les traducteurs ont été étudiées par Harl, Dorival et Munnich (1988) qui font le point sur les travaux de leurs prédécesseurs (voir la table des matières et l'index). Quant au traité *Meguilá*, il a été traduit intégralement en français et annoté par Salzer (1978). Les notes concernant

a) L'opinion de Rabbi Yehouda

Les Maîtres du Talmud étaient partagés sur la question de savoir si un livre contenant une traduction ou une transcription de la Bible devenait un objet sacré. Il s'agissait en somme de déterminer si le caractère sacré de la parole divine se transmettait indépendamment des mots de l'original hébraïque (la langue), voire des caractères hébraïques (l'alphabet), ou si seule une conjonction des trois — la présence simultanée de la signification, du signifiant et du signifié hébraïques — garantissait une valeur rituelle au texte biblique.⁶

Toute décision en la matière avait pour conséquence la permission ou l'interdiction de lire la Bible à la synagogue autrement qu'en hébreu, en prononçant les bénédictions rituelles d'usage. A l'époque de la *Michna* (entre le II^e siècle av. J.-C. et le II^e siècle après J.-C.), la plupart des rabbins étaient d'avis que même en traduction les livres bibliques conservaient leur caractère sacré. Ce qui n'était pas le cas pour les textes bibliques contenus dans les objets du culte (*Tefiline*, *mezouzote*) qui n'ont de valeur rituelle qu'en hébreu.

Dans la *beraïta* citée ci-dessus, Rabbi Yehouda (Rabbi Yehouda Hanassi, le célèbre compilateur de la *Michna*, ou Rabbi Yehouda ben Illaï) défend une position minimaliste *en s'appuyant sur le précédent que constitue la Septante*. Seuls les cinq livres de Moïse traduits en grec sont sacrés (puisque les traducteurs ont bénéficié de l'inspiration divine).

R. Yehouda considère donc implicitement que le processus traductif fait perdre l'essentiel du message divin et que seuls des traducteurs-prophètes peuvent produire un nouveau texte sacré. Ce

notre texte donnent la teneur de l'exégèse rabbinique qui tente d'expliquer ce que les traducteurs ont modifié et pourquoi.

6. Cf. Ouaknin (1986, pp. 165-186). Il analyse trois pages du traité *Chabbat* (115a-115b et 116a) qui débattent aussi du caractère sacré des bibles traduites. Les rabbins se demandent ici s'il faut enfreindre les règles du *Chabbat* pour sauver une bible traduite d'un incendie et si, lorsqu'une telle bible est abîmée, il ne faut pas la jeter mais l'enterrer. Concernant la lecture de la Bible en traduction, cf. p. 180 où Ouaknin souligne le rapprochement avec *Meguilá* 8b.

qui est le cas de la Septante (dont il légitime et entérine l'origine miraculeuse).

Pourquoi sa position ne figure-t-elle pas dans la *Michna* mais est rejetée dans une *beraïta* (que les maîtres de Babylonie reprennent à leur compte et réintègrent pour la logique de la discussion)? Sans doute parce qu'elle n'est pas retenue. Les Rabbins se rallieront en effet à l'opinion de Rabban Chimon ben Gamliel (1^{er} ou 2^e siècle). Comme R. Yehouda, R. Chimon n'accorde une valeur liturgique qu'à la seule traduction grecque⁷. Mais il étend son autorisation à tous les livres de la Bible, donc à l'ensemble de la Septante (bien que la *beraïta* contenant la légende ne mentionne que la seule Torah). Et R. Chimon légitime son admiration pour le grec en soulignant que le nom de Japhet (*Yéfèt*), le père de *Yavan*, (la Grèce) signifie «beau» (*Yafé*). Or Noé bénit son fils Japhet en lui disant: «Que Dieu embellisse Japhet (*Yafte leyéfète*) et qu'il réside dans les tentes de Sem» (*Genèse*, IX, 27). Ce qui signifie que la beauté de Japhet (c'est-à-dire sa langue) pourra être usitée dans les tentes de Sem (c'est-à-dire être parlée et écrite par les Juifs, descendants de Sem)⁸. La Torah aurait donc par avance «prévu» la possibilité de sa traduction en grec.

Le Talmud de Jérusalem qui cite la même exégèse sur Japhet justifie autrement l'opinion de R. Chimon: «après examen, on a observé que le texte de la Torah peut le mieux être traduit suffisamment en grec». (T.J. *Meguilá*, trad. Schwab, Tome IV, p. 213)

-
7. On dénie donc tout caractère sacré au *Targoum* araméen (très apprécié pourtant par le Talmud). Nous avons vu que celui-ci ne pouvait être lue *en remplacement* du texte hébraïque, contrairement à la Septante.
 8. Il faut souligner que les partisans de la langue grecque ne l'emportèrent qu'après de violents débats. Certains dénonçaient le caractère pernicieux de la sagesse grecque et souhaitaient interdire tout enseignement du grec en milieu juif (cf. *Mena'hot* 99b, *Baba Kama* 82b - 83a). D'autres disaient: «Il faut distinguer entre la langue grecque et la sagesse grecque.» (*Baba Kama* 83a)

b) La légende de la traduction miraculeuse

Selon la légende, c'est le roi Ptolémée qui aurait pris l'initiative de la traduction. Soucieux de vérifier si la Torah était véritablement divine, il aurait enfermé séparément ses 72 traducteurs dont les textes auraient miraculeusement concordé grâce à l'inspiration divine.

Nous avons vu qu'en s'appuyant sur cette *beraïta* pour étayer la position de R. Yehouda, le Talmud semble y accorder foi, ce que confirme le traitement de faveur dont jouit le grec dans la lecture synagogale.

Les 72 traducteurs représentent symboliquement l'ensemble du peuple d'Israël (six pour chacune des douze tribus). Ce nombre évoque les 70 membres du Grand Sanhedrin (qui furent parfois 71 ou 72 — cf. *Michna Yadaïm* IV, 2), mais surtout l'assemblée des 70 anciens qui secondaient Moïse et, saisis de l'esprit divin, se mirent à prophétiser dans le camp.⁹

Ainsi, bien que commandée par un roi étranger, avec des objectifs qui ne répondaient pas nécessairement aux vœux du judaïsme de Terre sainte, la traduction des LXX est perçue par la légende comme ayant reçu l'assentiment de tout Israël.

Quant à l'intervention divine, elle permet d'affirmer que le texte est conforme à l'original et qu'il est approuvé par Dieu.

Pourtant une seconde lecture de la légende — moins traditionnelle — est possible si l'on met l'accent sur la coordination entre le récit de l'intervention divine et la liste des modifications introduites par les traducteurs. Seules ces modifications auraient

9. Sur le nombre des traducteurs, cf. Dorival (1988, pp. 59-61). Le Talmud de Babylone (*Sanhedrin* 17a, trad. Salzer, 1968, pp. 74-76) explique que le Sanhedrin était composé sur le modèle de l'Assemblée de Moïse qui avait choisi six hommes par tribu (donc 72) et en avait éliminé deux par tirage au sort pour aboutir aux 70 suggérés par Dieu. Mais quand l'esprit divin s'empara d'eux, les 72 hommes choisis initialement se mirent à prophétiser (cf. *Nombres* XI, 16-17 et 26). On trouva sans peine ici l'origine de la légende des LXX (72 traducteurs-prophètes qui sont aussi 70).

miraculeusement convergé. Une certaine réticence s'exprimerait alors, indiquant que la parole divine ne doit pas être traduite de la même façon pour qui est à l'intérieur de la tradition et pour qui est à l'extérieur. C'est d'ailleurs ce qu'enseigne un autre débat dans *Meguilà* 25 a-b: quelques rares passages bibliques doivent être lus mais non traduits à la synagogue (pour ménager l'honneur des ancêtres d'Israël, pour ne pas démoraliser; ne dit-on pas que certaines autocritiques doivent rester confinées au «cercle de famille»?) Sans doute est-ce parce que celui qui a recours à une traduction a perdu le contact avec le fil de la tradition (ou ne l'a jamais eu). Il ne perçoit donc que la lettre du message sans le contexte qui l'a suscité et qui lui donne son sens véritable. L'observateur extérieur, privé de l'empathie nécessaire avec l'univers biblique, risque de tirer des conclusions hâtives et néfastes à cause de la présence même de certains épisodes dans un texte sacré.

Comme le souligne Lévinas, la version talmudique de la légende des LXX manifeste à la fois un désir juif d'ouverture à la Grèce, une autorisation à «s'assimiler», mais pose aussitôt des limites en maintenant l'obligation d'apprendre l'hébreu pour connaître le texte authentique, suggérant «qu'il existe un domaine de l'intraduisible au sein du Pentateuque lui-même». (Lévinas, 1984, p. 354, 357)

c) Les modifications introduites par les traducteurs

Outre le Talmud de Babylone, on connaît sept autres sources rabbiniques (le Talmud de Jérusalem et six *midrachim*) qui se font l'écho de modifications introduites par les traducteurs. Ces listes parallèles (plus ou moins semblables) ont été largement étudiées par les Septantistes (Tov, 1984).

On a souligné à juste titre que seules cinq de ces divergences sont aujourd'hui attestées dans la Septante, ce qui suggère des révisions «hébraïsantes» de ces passages.¹⁰ Par contre, il existe des centaines, sinon des milliers de différences entre le TM et la LXX, largement étudiées elles aussi et que le Talmud ne relève pas (cf. par exemple Le Déaut, 1984, pp. 165-169; Harl, 1986, pp. 329-333; Harl, 1988, chap. V; Munnich, 1988, pp. 173-182). On y recherche aujourd'hui la trace des procédés de traduction utilisés par les

10. Sur l'ensemble des révisions juives de la Septante, cf. Munnich, 1988, pp. 142-161.

LXX. Jadis (et la tendance n'est pas éteinte), on les qualifiait essentiellement d'altérations, de corrections, d'écarts, de fautes de lecture, d'ajouts, d'omissions, etc., sans se donner toujours la peine de vérifier les sources et les intentions des traducteurs ou de prendre acte d'un simple fait: plusieurs siècles se sont écoulés entre le III^e siècle av. J.-C. (date de la traduction), la fixation définitive du canon hébraïque et du TM (au II^e siècle) et les premières grandes éditions chrétiennes de la LXX aux IV^e et V^e siècles. Comme le souligne Marguerite Harl, «les deux textes ont évolué, chacun dans sa propre tradition de copies et de révisions, même s'il y eut à plusieurs moments des réadaptations de la version grecque à un nouvel état du texte hébreu». (Harl, 1988, p. 11)

Il est donc impossible de savoir avec certitude quel est le texte hébraïque que les LXX avaient sous les yeux au moment où ils traduisaient. Parler globalement d'«altérations» ou de «corrections» est la trace d'un jugement théologique sur la traduction, non une attitude scientifique.

Cela dit, la liste des modifications donnée dans *Megilla* 9 a nous renseigne sur la conception que se faisaient les rabbins des méthodes adoptées par les traducteurs (et inspirées par Dieu) et sur leur propre conception de la traduction des textes sacrés.

Néanmoins, à cause de sa concision extrême, cette *beraita* doit être maniée avec précaution:

1. On ne dit pas si la liste proposée est exhaustive ou exemplaire, ni si les quinze extraits sont pris au hasard ou si leur choix est signifiant.

2. On ne nous indique qu'à deux reprises l'élément modifié («ils n'écrivirent pas: Il *les* créa»; «ils n'écrivirent pas: lièvre»). On peut donc considérer que la reformulation porte parfois sur tout le passage désigné et non simplement sur le bout de verset cité. Pourtant, l'exégèse juive traditionnelle (dont Rachi, XI^e siècle) étudie les seuls extraits signalés.

3. On ne porte aucun jugement sur la nature des modifications. Dieu a-t-il poussé les traducteurs à corriger ou à se tromper ensemble, à interpréter ou à préciser, à voiler le sens véritable ou à le clarifier?

Les exégètes suggèrent trois préoccupations essentielles qu'on peut résumer ainsi: clarifier les passages ambigus et supprimer toute formulation susceptible de provoquer soit un blasphème, soit une médisance dangereuse pour le peuple juif.

Par contre, nous relevons dans le texte un indice important. A deux reprises, au début de la liste et à la fin (juste avant le dernier tronçon de verset), on nous précise que les traducteurs *katevou lo*: «ont écrit à l'intention» du roi Ptolémée. La seconde fois, le texte précise même la motivation des traducteurs (c'est le seul cas d'explicitation des intentions des LXX, du moins de l'intention supposée par les auteurs de la *beraïta*). Les traducteurs auraient employé une périphrase («la bête aux petits pieds») pour ne pas utiliser le mot grec «lagos» (lièvre) dans la liste des animaux impurs, cela afin d'éviter que Ptolémée (qui appartenait par sa mère à la dynastie des Lagides) ne pense là à un calembour malintentionné.¹¹

Si l'on prend cette proposition au sérieux, la *beraïta* suggérerait que les traducteurs ont tenu compte de la manière dont leur destinataire interpréterait le texte traduit à travers sa sensibilité de roi païen. En termes modernes, ils auraient adopté (sous l'inspiration divine) une approche de «ciblistes» quand l'approche de «sourciers» (Ladmiral) se révélait porteuse de malentendus.

Nous nous proposons d'analyser ailleurs en détail chacun des quinze fragments. Contentons-nous ici d'exposer brièvement nos hypothèses pour tenter de dégager les problèmes divers qu'ils posaient à un traducteur de cette époque, dans le contexte politique et culturel d'alors, plusieurs problèmes pouvant coexister pour un même fragment.¹²

11. C'est à tort, semble-t-il, que la *beraïta* parle ici de l'épouse du roi Ptolémée. Le Ptolémée de la légende est sans doute Ptolémée II Philadelphe qui régna de 285 à 246 av. J.-C. (cf. Pelletier, 1962, p. 74).

12. Toutes les références concernant le texte de TM correspondant aux variantes suggérées par *Meguila* 9 a-b se trouvent dans Salzer (1978) ou dans Lévinas (1984).

Hypothèses sur les motivations des LXX et les procédés traductionnels utilisés

1. Les LXX auraient veillé à *respecter les préséances et le protocole* auxquels un roi comme Ptolémée était habitué. Ils font commencer la Torah par le nom de Dieu, au prix d'une simple inversion. Dans un contexte concernant Moïse, ils suppriment par deux fois la mention de l'*âne*, animal méprisé dans la civilisation gréco-romaine. Au lieu de cela ils utilisent une périphrase neutre *porteur d'hommes* et une équivalence qui dégage la signification du contexte (Moïse n'a jamais pris aucun *objet précieux* à personne). Ce sont des *notables* qui vont à la rencontre de Dieu et non des «jeunes gens». Par souci d'harmonisation, le même vocable «notable» est repris, six versets plus loin.

2. La seule «altération» concerne la *crainte d'une réaction «antijuive»*. Les Égyptiens avaient en effet manifesté très tôt une hostilité non dénuée de jalousie envers les Juifs (cf. Pelletier, 1962, p. 74; Dorival, 1988, p. 38). Mise à part la précaution prise pour éviter un calembour malencontreux sur le nom de la dynastie des Lagides, les traducteurs auraient donc supprimé, dans la bénédiction de Jacob à ses fils, la mention de la conduite meurtrière de Simon et Lévy qui avaient vengé dans le sang l'honneur de leur sœur Dina. La version des LXX adoucit la condamnation de Jacob et ne mentionne que «bœuf tué» et «étable détruite». Il ne fallait pas qu'un non-Juif puisse dire: Jacob lui-même l'affirme, je peux le proclamer bien haut. Les ancêtres des Juifs sont des meurtriers.

3. Les LXX auraient évité des *formulations* qui prêtaient le flanc à une interprétation *polythéiste*. Ainsi, parmi les nombreux «Noms» qui désignent Dieu dans la Bible, *ELO-HIM* présente une forme grammaticale au pluriel. Le verbe qui l'accompagne peut être soit au singulier, soit au pluriel. Dès le premier verset de la Torah, une simple inversion fait d'*ELO-HIM* le sujet incontestable du verbe *bara* (il créa — au singulier). Dans les épisodes de la création d'Adam et de la Tour de Babel, le verbe qui décrit l'action d'*ELO-HIM* est mis au singulier (au lieu du pluriel): *Je ferai l'homme à l'image, Je descendrai*.

Par ailleurs, dans un contexte où un roi païen aurait pu croire que le Dieu d'Israël autorisait le paganisme chez les peuples voisins, les traducteurs, reprenant ce que dit explicitement le verset de la création des astres (*Genèse I, 17*), précisent que Dieu a donné les astres aux peuples *pour les éclairer*. De même, là où un croyant

comprendra sans peine que Dieu *n'a pas commandé de servir les astres* et les idoles, un païen pourrait lire que Dieu *ne commande pas aux astres* et aux idoles (qui échapperaient à son pouvoir). En précisant: «pas commandé *de servir*», le sens est établi sans ambiguïté.

Dans une même logique, les «incohérences apparentes» du texte divin sont résolues par un déploiement exégétique du verset. L'incroyant qui lira le texte ne pourra donc s'appuyer sur des contradictions entre deux formulations pour mettre en doute le caractère divin du texte révélé.

Ainsi, Dieu a-t-il travaillé le septième jour de la création pour terminer d'abord tout son ouvrage avant de se reposer, ou l'avait-il terminé quand le septième jour commença? Le plus-que-parfait n'existant pas en hébreu, une contradiction interne semble exister dans *Genèse* II 2. Mais si l'on se réfère à d'autres contextes bibliques (par exemple *Exode* 20,9 ou 23,10), toute ambiguïté est levée. Les traducteurs rétablissent donc la chronologie. Ils ne «corrigent» pas. Ils explicitent. «Dieu *termina* son ouvrage *le sixième jour*» équivaut à dire qu'il «*l'avait terminé le septième*».

De même les traducteurs unifient la formulation ternaire du verset concernant la création d'Adam: Dieu créa Adam; Il *le* créa à son image. Il *le* créa mâle et femelle (et non il *les* créa) (*Gen* I, 27). L'harmonisation supprime l'incohérence. Adam n'est pas un premier couple originel mais bien une première créature, à la fois mâle et femelle, comme l'enseigne la tradition.

Plus loin, l'exégèse midrachique permet de comprendre la réaction sévère de Dieu envers Sarah. Comme Abraham, elle avait ri. Mais *bekirba* (en elle-même) peut se lire *bikrovéa* (au milieu de ses proches). L'hébreu étant consonantique, les rabbins jouent souvent avec les voyelles ou avec l'étymologie d'un mot pour en tirer une leçon supplémentaire.

Enfin, puisque Dieu avait annoncé à Abraham un exil et un asservissement de 400 ans (*Genèse* XV, 13) et puisque la Torah mentionne l'Exode des Hébreux après un séjour de 430 ans en Égypte (*Exode* XII, 40) mais que le calcul fait apparaître un séjour de 210 ans depuis l'installation de la famille de Jacob à Gochen, le *Midrach* souligne qu'on atteint 430 ans si l'on inclut la descente d'Abraham en Égypte, le séjour d'Isaac chez les Philistins et le

séjour de Jacob en Chaldée, chez Laban. Les traducteurs précisent donc: «430 ans en Égypte et *dans les autres pays*».

Ainsi, par un simple rétablissement des accords grammaticaux ou par l'ajout d'un ou de deux mots qui suppriment une incohérence apparente ou lèvent toute ambiguïté, les traducteurs évitent une lecture blasphématoire. Rabbi Yohanan, maître de l'École de Tibériade au III^e siècle n'enseignait pas autrement: «Mieux vaut déraciner une lettre de la Torah que de risquer une profanation du Nom de Dieu en public.» (*Yevamoth* 79a) La «lettre» n'est donc pas sacrée en elle-même. Ce qui compte, c'est de respecter la visée du message divin. D'ailleurs, selon une beraita, Rabbi Yehouda affirmait que «celui qui traduit un verset mot à mot est un trompeur; celui qui ajoute au texte est un sacrilège et un blasphémateur» (*Kiddouchin* 49a). Et, commentant ce texte dans la *Tossefta*, Rabbi Hananeel donne l'exemple d'*Exode* XXIV, 10: Quiconque traduit littéralement le verset «ils virent le Dieu d'Israël» ment puisqu'on ne peut voir Dieu et rester vivant. Mais si l'on traduit: «ils virent l'ange du Dieu d'Israël», l'on blasphème puisque c'est bien la Présence et la gloire divine qui furent alors perceptibles.

Tout ceci prouve que les rabbins de l'époque talmudique ne se laissaient pas piéger par les mots de l'original, quand bien même il s'agissait de la parole de Dieu. Ils étaient conscients des *aménagements nécessaires pour transférer le sens et rien que le sens* (parfois révélé par la tradition orale). Mais ils toléraient (ou recommandaient) qu'on ne transfère pas *tout le sens* quand le destinataire était étranger à la civilisation hébraïque, voire hostile.

Le récit de la traduction des LXX dans *Meguilá* 9 a-b révèle un jugement très positif des rabbins du Talmud sur la Septante. Considérée comme inspirée par Dieu, réalisée avec l'assentiment de tout Israël, elle témoignerait à leurs yeux de procédés traductionnels en accord avec les principes prônés à l'époque talmudique par la pensée rabbinique.

Les révisions «hébraïsantes» effectuées pour rendre le texte grec plus conforme à la rédaction hébraïque s'expliquent par l'usage fait de la Septante dans la lecture synagogale et dans l'exégèse juive et chrétienne. Perçue comme un texte sacré de substitution, la LXX se devait d'être particulièrement fidèle au TM.

La violence de la polémique judéo-chrétienne et l'appropriation de la LXX par le christianisme introduira par la suite une méfiance du judaïsme vis-à-vis de la LXX, sensible à l'époque post-talmudique, dans une partie de la littérature midrachique.

Mais cette méfiance n'induirait jamais une méfiance juive vis-à-vis de la légitimité du principe même de la traduction des textes sacrés, ni un parti-pris de littéralisme. L'histoire des traductions juives de la Bible dans toutes les langues de la Diaspora le prouvera.

Université Bar Ilan (Israël)

Références

- BERMAN, Antoine (1985). «La Traduction et la lettre, ou l'auberge du lointain». *Les Tours de Babel*, Gérard Granel éd., Mauvezin, Trans-Europ-Repress, pp. 31-150.
- DORIVAL, Olivier (1988). Voir Harl, M. (1988).
- FABRE D'OLIVET (1815). *La Langue hébraïque restituée*. 3^e éd. 1922, Paris, Bibliothèque Chacornac.
- HARL, Marguerite (1986). *La Bible d'Alexandrie: 1. La Genèse*, Paris, Cerf.
- (1988). Voir Harl, M., O. Dorival et O. Munnich.
- HARL, M., O. DORIVAL et O. MUNNICH (1988). *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris, Cerf.
- LE DÉAUT, Roger (1984). «La Septante, un Targum?» *Études sur le judaïsme hellénistique*. ACFEB (Association catholique française pour l'étude de la Bible). Congrès de Strasbourg 1983. *Lectio Divina* 119. Paris, Cerf, pp. 147-195.

- Lettre d'Aristée à Philocrate* (1962). (André Pelletier, trad.), Paris, Cerf.
- LEVINAS, Emmanuel (1984). «La Traduction de l'écriture. *Traité Meguila folio 8b et 9a-9b*», *Israël, le judaïsme et l'Europe*. Paris, Gallimard, «Idées», pp. 331-369.
- MESCHONNIC, Henri (1981). *Jona et le signifiant errant*. Paris, Gallimard.
- MUNNICH, Olivier (1988). Voir Harl, M. (1988).
- OUAKNIN, Marc-Alain (1986). *Le Livre brûlé*. Paris, Lieu Commun.
- PERROT, Charles (1984). «La Lecture de la Bible dans la Diaspora hellénistique», *Études sur le judaïsme hellénistique*. ACFEB, Paris, Cerf, pp. 109-132.
- Talmud de Babylone, Traité Sanhedrin* (1968). (I. Salzer, trad.), Paris, Keren Hasefer ve-halimoud.
- , *Traité Meguila* (1978). (I. Salzer, trad.), Paris, Keren Hasefer ve-halimoud.
- Talmud de Jérusalem, Traité Meguila* (1960). (M. Schwab, trad.), Paris, Maisonneuve.
- TOV, Emmanuel (1984). «The Rabbinic Tradition Concerning the 'Alterations' Inserted into the Greek Pentateuch and their Relation to the Original Text of the LXX», *Journal for the Study of Judaism*, vol. XV, pp. 65-89.
- WAARD, Jean DE (1984). «La Septante: une traduction», *Études sur le judaïsme hellénistique*. ACFEB, Paris, Cerf, pp. 133-146.