

Une Bible, des Bibles : redécouvrir la pluralité biblique au cœur des traditions judéo-chrétiennes

Patrick Pouchelle
Centre Sèvres, Paris

L'essence même de l'intolérance religieuse est de prétendre posséder l'unicité de la vérité. À la base de cette vérité se trouve un texte, unique, dont l'interprétation est également à sens unique. Les spécialistes de l'herméneutique, tels que Ricœur, ont bien montré combien l'idée d'une interprétation unique, univoque, intangible et universelle d'un texte donné est illusoire¹. Il s'agit d'ailleurs d'un constat partagé par une certaine herméneutique juive du Talmud². L'objet de cet article est de montrer qu'au-delà même de la diversité interprétative, le texte de la Bible est lui-même pluriel. La présentation de cette pluralité s'appuiera principalement sur la comparaison entre la bible hébraïque utilisée par le judaïsme contemporain, qu'on appelle aussi texte massorétique (TM), et la bible dite « Septante » utilisée par les orthodoxes grecs. Cette présentation se fera en quatre étapes.

La première consistera à constater que le « canon » biblique, c'est-à-dire le contenu et l'agencement de la Bible pour une confession donnée, n'est pas uniforme, et que sa fixation est tardive.

La seconde étape montrera que certaines différences entre la Septante et le TM remontent à des traditions textuelles hébraïques différentes.

La troisième étape examinera l'œuvre des traducteurs de la Septante. Même lorsqu'ils souhaitent être les plus fidèles possible, il leur est impossible de ne pas interpréter et actualiser le texte par le simple fait de le transposer dans une autre langue.

Enfin, la dernière étape établira comment, à partir d'un texte grec traduit par des personnes connaissant l'hébreu, des constructions théologiques seront élaborées par des personnes ne lisant plus que le grec et ayant perdu le contact avec le texte source.

Une brève conclusion synthétisera l'ensemble et affirmera que cette pluralité biblique est le signe de la vitalité judéo-chrétienne : le texte est une tradition et, comme toutes les traditions, il a été actualisé et acculturé.

Une particularité de cet article sera de mettre en synopse des traductions françaises du TM et de la Septante. Elles ont été réalisées de manière suffisamment littérales³ pour que les différences en français rendent compte des différences entre les textes originaux avec, en note, une brève explication de l'ensemble des différences entre les deux traditions.

La diversité canonique

Le contenu

La volonté de la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB) est de proposer une traduction œcuménique, c'est-à-dire utilisable par tous les frères chrétiens. En ce sens, la TOB a traduit les textes reconnus par les Protestants et les Catholiques. Lors de la dernière édition de 2010, elle a également rajouté des livres qui sont reconnus par les Orthodoxes. Ainsi une bible œcuménique était comprise comme une bible prenant en compte tous les différents « canons » des confessions considérées.

Le contenu ordonné de la Bible pour une confession donnée s'appelle un « canon ». Il est généralement bien compris que les Chrétiens ont davantage de livres dans la Bible que les Juifs. Pour les Chrétiens, la Bible se divise en deux grandes parties : l'Ancien⁴ et le Nouveau Testament. Le Nouveau Testament regroupe les écrits qui rendent compte de la vie, de la mort et de la Résurrection de Jésus-Christ et de la naissance du christianisme. Ce Nouveau Testament, bien sûr, n'est pas accepté par le judaïsme actuel. Bien évidemment, ceux-ci ne nomment pas leur Bible « Ancien Testament » mais *Tanakh*, abréviation des trois composantes de la Bible : *Torah*, *Neviim*, *Ketouvim* (Loi, prophètes et écrits). Cependant, les Samaritains, membre d'une religion proche du judaïsme, qui ne comporte que très peu de fidèles de nos jours, ne reconnaissent comme canonique que la Torah, soit les cinq premiers livres de la Bible, appelés Pentateuque par les Chrétiens.

Il faut également noter les controverses entre Protestants et Catholiques et reconnaître que ceux-ci ne regroupent pas les mêmes écrits sous l'expression « Ancien Testament ». En plus des livres acceptés par le judaïsme, l'Église catholique accepte une série d'écrits que le protestantisme a rejetés⁵. Parmi ceux-ci se trouvent en particulier l'Ecclésiastique, appelé aussi le Siracide,

le livre de la Sagesse de Salomon, Tobie. Ces livres, l'Église catholique les a appelés « Deutérocanoniques », c'est-à-dire : « deuxième canon », tandis que les Protestants les appellent « Apocryphes », c'est-à-dire « cachés », selon une nuance négative de ce mot : livres qu'il vaut mieux garder cachés. Ainsi, le canon catholique et le canon protestant diffèrent en ce qui concerne l'Ancien Testament. Les Catholiques, quant à eux, dénomment Apocryphes les écrits qui sont en dehors de leur canon, tels que le *Livre d'Énoch*, alors que les Protestants les nomment Pseudépigraphes⁶. Pour éviter toute confusion, il vaut mieux ne pas utiliser la dénomination « Apocryphes » et préférer « Deutérocanoniques » et « Pseudépigraphes », selon le cas.

À vrai dire, cet éclatement du canon selon les confessions ne s'arrête pas là. Même du point de vue catholique, le canon de la Vulgate, la bible en latin, n'a été fixé que par le premier décret de la quatrième session du concile de Trente⁷. Pourtant, quelques années plus tard, la Vulgate Sixto-clémentine intègre les 3^e et 4^e livres d'Esdras⁸ ainsi que la Prière de Manassé⁹, en les plaçant, cependant, après le Nouveau Testament. La Néo-vulgate promulguée par Jean-Paul II revient au canon tridentin.

Les orthodoxes grecs et slaves, quant à eux, ont un canon basé sur le texte de la Septante qui comporte, en plus du 1^{er} livre d'Esdras¹⁰, du 4^e livre d'Esdras et de la Prière de Manassé, d'autres textes tels qu'un psaume surnuméraire, le Psaume 151, ou les troisième et quatrième livres des Maccabées. Ces textes qui ne correspondent pas à la Bible hébraïque sont appelés en grec *anagignoskomena* « autorisés à la lecture » ; la question de leur ordre, ainsi que de leur statut (canonique ou non canonique) dépend de chaque Église¹¹. La dernière édition de la TOB a rajouté l'ensemble des *anagignoskomena*, en les plaçant en fin d'Ancien Testament et en les faisant précéder par les Deutérocanoniques catholiques.

Au-delà même du canon orthodoxe grec et slave, l'Église orthodoxe éthiopienne reconnaît également comme canonique le Livre d'Énoch et le Livre des Jubilés. Ainsi, la dernière édition du livre *Introduction à l'Ancien Testament* a inclus ces deux œuvres importantes. Le développement de la recherche sur l'histoire des Églises orientales devrait, en toute logique, venir complexifier encore ce tableau¹².

L'ordre des livres

Entre l'Ancien Testament et la Bible hébraïque, il n'y a pas seulement une différence de livres rajoutés, il y a aussi une différence d'ordre¹³. La Bible hébraïque est traditionnellement divisée en trois parties : la Torah, les Prophètes (partie traditionnellement divisée en prophètes antérieurs¹⁴ et postérieurs) et les Écrits. Cette délimitation traduit peut-être une progressivité dans l'agrégation canonique : la Torah aurait d'abord été perçue comme ayant autorité, puis les Prophètes et, enfin, les Écrits¹⁵.

De leur côté, à part la TOB, les bibles chrétiennes sont, pour l'Ancien Testament, divisées en quatre parties : le Pentateuque, les Écrits historiques, les Écrits sapientiaux et les Écrits prophétiques. De manière simplifiée, on peut constater que la Torah, ou le Pentateuque, est à la même place et dans le même ordre dans les deux traditions. Les livres qui font partie des prophètes antérieurs dans la Bible hébraïque font partie des livres historiques dans la Bible chrétienne, les Prophètes postérieurs forment le recueil des livres prophétiques, tandis que le recueil des livres poétiques regroupe un bon nombre des livres faisant partie des « Écrits » dans la Bible hébraïque ; quant aux Deutérocroniques, ils sont disséminés dans l'ensemble du canon¹⁶.

Les choses sont cependant un peu plus complexes car un grand nombre d'exceptions surgissent à l'examen. Ainsi, pour le judaïsme, Daniel n'est pas un Prophète mais fait partie des Écrits. D'autre part, Ruth, Esdras, Néhémie et les livres des Chroniques sont intégrés dans les Écrits pour les Juifs, dans les livres historiques pour les Chrétiens.

Les Protestants n'ont pas remis en cause la structure de l'Ancien Testament héritée de la tradition catholique romaine. Ils se sont contentés de supprimer les Deutérocroniques et, parfois, de les placer après l'Ancien Testament¹⁷, ainsi que l'a fait Luther. Ce n'est que tout récemment que la TOB a souhaité reprendre l'ordre du canon hébraïque.

Pourtant, historiquement, l'ordre canonique de l'Ancien Testament n'était pas figé depuis les origines. L'idée d'un canon juif alexandrin qui aurait servi de base pour le canon chrétien n'est plus acceptée aujourd'hui¹⁸. En effet, les sommaires des manuscrits chrétiens en onciales du IV^e siècle, et notamment le Vaticanus, le Sinaiticus et l'Alexandrinus diffèrent entre eux quant à l'ordre et au contenu¹⁹. Selon un exégète allemand, Fabry²⁰, cet ordre a un impact théologique : à partir du moment où le texte ne peut plus être modifié, l'ordre des livres permet de développer une certaine théologie, notamment dans le rapport de l'Ancien Testament avec le Nouveau.

Ainsi, la Bible hébraïque se termine par une promesse de retour d'Exil vers le Temple :

Ainsi parle Cyrus, roi de Perse : Tous les royaumes de la terre, le SEIGNEUR, le Dieu des cieux, me les a donnés et il m'a chargé lui-même de lui bâtir une Maison à Jérusalem, qui est en Juda. Lequel d'entre vous provient de tout son peuple ? Que le SEIGNEUR son Dieu soit avec lui et qu'il monte [...] (2 Ch 36, 23)²¹.

La *Bible de Jérusalem* se termine par une ouverture messianique qui fait le lien avec le Nouveau Testament par la figure de Jean-Baptiste :

Voici que je vais vous envoyer Élie, le prophète, avant que ne vienne le jour du SEIGNEUR, jour grand et redoutable (Ml 3, 23).

À la suite de la Réforme, le concile de Trente fixe le canon et son ordre. Pourtant cet ordre comporte encore deux spécificités: les deux livres des Maccabées sont placés à la fin de l'Ancien Testament et on observe un ordre propre pour les petits prophètes²². Tout ceci montre bien que l'ordonnement des livres canoniques est récent dans l'histoire de la composition de la Bible. Quel ordre privilégier? Pour une bible œcuménique, le problème est insurmontable dans une édition papier. Une édition électronique pourrait permettre de choisir le canon qui convient le mieux à la tradition religieuse du lecteur.

La fluidité textuelle des textes hébraïques

La différence entre les bibles ne consiste pas seulement en une série de livres surnuméraires ou dont l'ordre diffère. C'est au cœur même du texte qu'on peut se rendre compte à quel point les textes hébraïques étaient fluides. Cette intuition est la conséquence de la découverte des manuscrits de la Mer Morte. En effet, avant celle-ci, trois traditions textuelles hébraïques de la Bible Hébraïque / Ancien Testament étaient connues :

- Le texte présent dans les bibles juives, appelé aussi texte massorétique (TM) ;
- Le texte présent dans le Pentateuque Samaritain ;
- Le texte qui fut traduit en grec pour former la Septante.

L'opinion majoritaire était que, sauf exception, le TM était la source dont dérivait les deux autres traditions. La découverte des textes de Qumrân a révolutionné ce modèle en présentant l'idée que les trois traditions sont des entreprises différentes, durant l'époque hellénistique et romaine, de fixation d'un texte sur la base d'un ensemble de manuscrits qui étaient tous plus ou moins différents les uns des autres²³.

Ainsi, en de nombreux endroits, les différences entre l'hébreu et le grec résultent du fait que le traducteur avait à sa disposition un texte différent de celui qui est maintenant le TM. Dans certains cas, le texte grec permet d'avoir accès à un état du texte hébreu plus ancien. La question de savoir si une différence entre le texte grec et le texte hébreu est due à un texte différent ou bien à une volonté du traducteur est une question souvent délicate. Il arrive souvent que les cas soient indécidables. C'est-à-dire que les témoins textuels à eux seuls ne peuvent permettre de déterminer l'état du texte le plus ancien, s'il existe. Nous prenons quelques exemples dans les pages qui suivent.

Premier livre de Samuel 3, 13, un cas où le TM est secondaire

La recherche récente souligne que l'établissement du texte massorétique a commencé à l'époque hellénistique. La Septante fut en partie traduite à une époque antérieure et pourrait témoigner d'un état du texte plus ancien. Le fait que le texte massorétique ne soit pas toujours le texte le plus ancien est reconnu

par le judaïsme rabbinique. Ainsi, un certain nombre de « corrections » sont documentées par les rabbins²⁴. Elles visent notamment à éviter de prononcer des mots inconvenants, de blasphémer contre Dieu ou de prononcer le nom d'un Dieu étranger.

En 1 Samuel 3, 13, le texte de la Bible hébraïque décrit comment Dieu accuse Éli car il n'a pas corrigé ses fils. Le texte hébreu indique que les fils se sont insultés eux-mêmes. En fait, le texte hébraïque est secondaire, il s'agit d'une correction scribale : le texte a été modifié pour ne pas avoir à écrire que Dieu est insulté (voir aussi *infra* sur Exode 22, 27). Dans ce cadre, la version de la Septante offre le témoignage d'une version hébraïque antérieure fidèlement traduite.

Texte massorétique	Septante
3 ¹³ et je lui ai annoncé que moi je condamne sa maison pour toujours par la faute ^a qu'il connaissait ^b car ses fils s'insultaient eux-mêmes ^c et il ne les a pas repris.	3 ¹³ et je lui ai annoncé que moi je condamne sa maison pour toujours par les fautes ^a de ses fils ^b , car ses fils insultaient Dieu ^c et il ne les a pas repris.
<p>^a Le TM est au singulier, la Septante au pluriel. Cette différence provient probablement de l'original hébreu par attraction de la mention des fils, absente du TM.</p> <p>^b Le TM parle d'une faute qu'Eli connaît. Le grec parle des fautes et ne mentionne pas le fait qu'Eli les connaissait. Ainsi, le TM fait davantage apparaître la responsabilité d'Eli.</p> <p>^c Dans le TM, il s'agit d'une correction pour éviter d'écrire que Dieu est insulté. Elle est secondaire. La Septante préserve ici un état plus ancien.</p>	

Genèse 2, 2, un cas où la tradition hébraïque traduite par la Septante est secondaire

Le constat du paragraphe précédent ne veut pas dire cependant que la Septante comporte des variantes qui sont forcément plus anciennes que le TM. Un exemple typique se situe en Genèse 2, 2. La Création se termine : « Dieu acheva au septième jour l'œuvre qu'il avait faite, il arrêta au septième jour toute l'œuvre qu'il faisait ». Or, cette phrase comporte une contradiction théologiquement majeure. Comment Dieu peut-il achever sa création le septième jour, alors qu'il chôme ce jour-là ? C'est pour cela que la Septante indique que Dieu achève sa création le sixième jour et qu'il chôme le septième. Il est plus simple de penser que la variante de la LXX vient effacer cette contradiction. Elle est donc secondaire. Elle est également partagée par le Pentateuque samaritain. C'est donc que le traducteur grec a probablement été fidèle au texte qu'il avait sous les yeux. La tendance correctrice se situe au sein même de la tradition hébraïque.

Texte massorétique	Septante
2 ² Dieu acheva au septième ^a jour l'œuvre ^b qu'il avait faite, il arrêta au septième jour toute l'œuvre ^b qu'il avait faite.	2 ² Dieu acheva au sixième ^a jour les œuvres ^b qu'il avait faites, il arrêta au septième jour toutes les œuvres ^b qu'il avait faites.
^a La Septante témoigne d'une correction théologique. ^b La Septante a le pluriel, la bible hébraïque possède le singulier. La différence résulte d'une différence de vocalisation du texte hébreu.	

Deutéronome 31, 1, un cas indécidable

En Deutéronome 31, 1, la principale différence entre les deux traditions textuelles vient de l'utilisation respective des verbes « venir » et « achever ». Or, en hébreu la différence entre ces deux verbes résulte d'un simple échange de consonnes : *wayyēlek* dans le premier cas, *wayekal* dans l'autre. De plus, la leçon hébraïque suggérée par la Septante se retrouve dans un fragment biblique de ce verset attesté dans le corpus de Qumrân. Cependant, cette leçon pourrait avoir été créée sous l'influence de Deutéronome 32, 45. Il n'est donc pas possible de déterminer quel est l'état le plus ancien. La bible hébraïque introduit le discours suivant, tandis que le fragment de Qumrân et la Septante concluent le discours précédent.

Texte massorétique	Septante
31 ¹ Et Moïse arriva ^a et il dit ces ^b paroles à tout Israël.	31 ¹ Et Moïse acheva ^a de dire toutes ^b ces paroles à tous les fils ^c d'Israël.
^a le mot hébreu traduit par « achever » en grec est attesté dans un manuscrit de Qumrân. Il ne diffère de la forme présente dans le TM que par l'échange de deux consonnes. ^b Le TM ne possède pas cet adjectif. Le grec l'a sans doute traduit de son original. ^c Le TM ne possède pas la mention des fils. Le grec l'a sans doute traduit de son original. Le Deutéronome peut désigner le peuple comme Israël (Dt 1, 1) ou fils d'Israël (Dt 1, 3) de manière interchangeable.	

Deutéronome 32, 8-9, un cas où la LXX et TM sont tous les deux secondaires

Un autre exemple extrêmement intrigant se situe dans le chant de Moïse, au chapitre 32 aux versets 8 et 9. Dans ce passage, on indique que Dieu, nommé Très-Haut²⁵, donne à chaque nation un territoire en héritage. Il a divisé les peuples en fonction des fils d'Israël et déclare ensuite que son héritage²⁶, c'est Israël. La suite de l'argumentation est difficile à appréhender dans le texte massorétique. Si Dieu a divisé les peuples en fonction des fils d'Israël, est-ce à dire qu'il y a douze peuples principaux, ou soixante-dix selon le nombre des fils de

Jacob descendus en Égypte? Dans ce cas, pourquoi insister ensuite sur l'idée que parmi ces peuples, celui d'Israël a une relation particulière avec Dieu? La version de la Septante est ici plus claire, car, cette fois, les peuples sont divisés en fonction des «anges du Seigneur». Cela développe l'idée selon laquelle il existe une cour céleste, composée d'anges, et qu'à chaque nation est associé l'un d'entre eux. En revanche, Israël est associé directement à Dieu. Cette interprétation légitime le «paganisme» des nations. En effet, selon cette lecture, les peuples sont autorisés à croire dans d'autres dieux, ce ne sont que des anges²⁷. Israël, lui, rend un culte au seul vrai Dieu. Il semblerait cependant que cette interprétation soit également secondaire, car certains manuscrits grecs proposent «selon les fils de Dieu». Or, cette leçon est attestée dans des manuscrits bibliques de Qumrân. Dans ce cadre, les traditions grecques et hébraïques auraient modifié le texte en remplaçant, pour l'un, «fils» par «anges» et, pour l'autre, «Dieu» (en hébreu *élohim*) par «Israël», afin d'éviter toute interprétation polythéiste. En effet, avec «selon les fils de Dieu», on pourrait comprendre ce passage comme présentant le Seigneur comme l'un de ces fils d'*Elohim*, soumis au dieu *'elyôn*.

Texte massorétique	Septante
<p>32⁸ Quand le Très-Haut établit^a les nations, quand^b il sépara les fils d'Adam, il fixa le territoire des peuples^c suivant le nombre des fils d'Israël^d.</p> <p>⁹ Car^e la part du SEIGNEUR, c'est son peuple, Jacob est le patrimoine de son héritage.</p>	<p>32⁸ Quand le Très-Haut divisa^a les nations, comme^b il dispersa les fils d'Adam, il fixa le territoire des nations^c suivant le nombre des anges de Dieu^d.</p> <p>⁹ Et son peuple Jacob est devenu^e la part du Seigneur, le patrimoine de son héritage c'est Israël^f.</p>
<p>^a Le verbe hébreu est surtout utilisé pour désigner le don de la terre à Israël (cf. Dt 1, 38). Le grec a peut-être corrigé pour éviter de dire que les nations sont établies de la même façon qu'Israël et a alors fait référence à la Genèse (Cf. Gn 10, 25)</p> <p>^b La Septante utilise deux conjonctions différentes «quand» et «comme», là où le TM n'en a qu'une, «quand».</p> <p>^c Le TM distingue entre nation et peuple. La Septante ne le fait pas car seul Israël est qualifié de «peuple».</p> <p>^d Ce passage est secondaire en hébreu comme en grec (voir ci-dessus).</p> <p>^e «devenu», mention absente du TM qui correspond formellement au mot traduit ici par «car».</p> <p>^f Mention d'Israël absente du TM; la Septante témoigne souvent d'une plus grande présence du mot Israël quand, dans le TM, il n'y a que Jacob (Cf. Is 29, 22)</p>	

L'œuvre du traducteur

En plus de la différence textuelle des différentes traditions hébraïques, l'ouverture de la foi juive aux autres langues que l'hébreu, puis l'expansion du christianisme ont donné lieu à de grandes entreprises de traduction²⁸. Chacun pouvait maintenant lire la Bible dans sa propre langue. Du côté juif, on peut citer, bien

sûr, la Septante, mais aussi les targums qui se révèlent être des véritables interprétations et explications de leur texte source. Côté chrétien, on trouve les traductions filles de la Septante, telles que la vieille latine, ou plutôt les vieilles latines, comme aussi les versions coptes ou éthiopiennes. La traduction en syriaque ainsi que la Vulgate en latin faite par Jérôme furent établies sur un texte hébreu proche du TM. Un cas très spécifique est la traduction arménienne qui semble avoir été faite à la fois sur la Septante et sur la version syriaque.

Parmi ces entreprises de traduction, la Septante est l'une des plus importantes. En effet, la Septante est un texte grec transmis sur des générations sur la base du travail d'un ou plusieurs traducteurs qui ont traduit un manuscrit hébreu parmi d'autres. Ce manuscrit hébreu n'était pas identique au TM. En théorie, les différences entre le TM et la Septante peuvent avoir trois causes possibles :

1. La pluralité des traditions hébraïques : le texte hébreu traduit était différent du TM. Dans certains cas, le texte massorétique est plus ancien, dans d'autres c'est le texte original de la Septante ; il se peut également que la bible hébraïque et la Septante soient tous deux secondaires. Dans une grande partie des cas, cependant, il est difficile de trancher. C'est ce que nous avons analysé dans la partie précédente.
2. Le traducteur à l'œuvre : ce dernier a pu changer son texte. Il a pu se tromper. Il a pu souhaiter rendre par une tournure grecque plus adéquate une expression juive spécifique. Dans certains cas il a pu corriger une tendance théologique qui ne lui convenait pas, mais cela reste chaque fois à démontrer. C'est l'objet de ce chapitre.
3. La réception correctrice : les scribes, juifs ou chrétiens, qui ont recopié la Septante ont pu altérer le texte original. Dans une grande mesure, ces altérations ont conduit à rapprocher le texte grec d'un texte hébreu proche du TM et donc à minimiser les écarts entre ces deux traditions²⁹. Nous verrons cependant à propos d'Exode 6, 12 (*infra*), un cas où la chaîne de transmission grecque a effacé une théologie perçue comme inacceptable.

Les exemples présentés aux paragraphes précédents montrent des cas où la Septante a été fidèle à son texte original. Un grand nombre de spécificités résultent alors du génie ou des erreurs du traducteur.

Jonas 4, 6, où une citrouille devient pomme de discorde

L'un des premiers apports de la Septante aux études bibliques fut de permettre d'appréhender des mots ou des versets hébraïques difficiles, dont la traduction est parfois désespérée. La Septante donne parfois une signification qui pourrait être celle du TM. Cependant, il est souvent plus probable que les

traducteurs grecs aient eu la même difficulté que nous à traduire et qu'ils ont offert un texte qui leur semblait satisfaisant.

Un exemple est le mot hébreu *qīqāyōn* qu'on trouve en Jonas 4, 6-7 ; 4, 9-10. Ce mot désigne une plante que Dieu fait pousser pour protéger Jonas de la chaleur et qui se dessèche en une seule nuit. Bien que les dictionnaires le traduisent en général par « ricin »³⁰, l'identification de cette plante demeure incertaine. C'est pour cela que la TOB a décidé de le traduire par le terme générique « plante ». De son côté, la Septante propose *κολόκυνθα*, c'est-à-dire « citrouille », bien qu'il faille probablement rester plus général en traduisant par « coloquinte ». En effet, la citrouille ne peut grandir au-dessus de Jonas, alors qu'il existe des coloquintes qui le peuvent³¹.

Nous ne savons pas très bien si le traducteur grec a choisi le terme de coloquinte parce qu'il connaissait mieux l'hébreu que nous, ou bien s'il a, comme les traductions françaises modernes, fait une proposition d'identification pour un mot qu'il ne comprenait pas.

En tout état de cause, cette « citrouille » a provoqué un échange de lettres assez savoureux entre Augustin et Jérôme, le premier reprochant au second d'avoir traduit par « lierre », ce qui change l'imaginaire de l'histoire de Jonas dans l'esprit des fidèles. En fait, dit Augustin, un évêque eut même à faire face à une fronde... Jérôme répond en indiquant qu'au fond personne ne sait ce que *qīqāyōn* signifie et qu'il s'en est remis à un traducteur grec antique réputé plus fidèle au texte hébreu. Il reconnaît cependant que « lierre » est tout autant fautif que « citrouille ». Augustin rétorque alors que si ni « citrouille » ni « lierre » ne sont des traductions adéquates de l'hébreu, il préfère qu'on utilise « citrouille » car les fidèles ont appris l'histoire avec cette image. Cet échange est extrêmement intéressant pour comprendre les débats inhérents à la traduction des textes sacrés et à leur réception³².

Texte massorétique	Septante
4 ⁶ Et le SEIGNEUR Dieu donna l'ordre à une plante ^a , et elle s'éleva au-dessus ^b de Jonas	4 ⁶ Et le Seigneur Dieu donna l'ordre à une coloquinte ^a , et elle s'éleva au-dessus de la tête ^b de Jonas
<p>^a Le mot hébreu désigne une plante dont l'identification est incertaine. L'identification de celle proposée par la Septante est plus facile. Il s'agit d'une coloquinte, traditionnellement comprise comme une citrouille. De son côté, la Vulgate suggère un lierre.</p> <p>^b La précision de la tête ne se trouve pas dans la bible hébraïque. Le grec l'a sans doute traduit de son original.</p>	

Josué 22, 19, comment nommer l'autel du « vrai Dieu » ?

Parmi les questions qui se sont posées aux traducteurs de la Septante, celle de dénommer correctement les réalités juives, en les distinguant des pratiques des « autres nations », s'est révélée porteuse de créativité³³. En hébreu, un même mot

désigne un autel destiné à offrir des sacrifices, qu'il s'agisse d'un autel à destination de Dieu ou d'un autel à destination d'un « autre » dieu. Dans la Septante, cependant, le terme utilisé pour désigner l'autel de Dieu est une création originale qui ne se retrouve que dans la littérature juive et chrétienne : *thusiastêrion*, littéralement « l'endroit pour les offrandes ». En revanche, pour désigner le lieu destiné au sacrifice aux autres dieux, la Septante utilise un mot plus communément utilisé pour cela, notamment dans le cadre des cultes hellénistiques : *bômos*. Ce choix souligne un souci de différenciation du culte de Dieu d'avec les autres cultes, quitte à rendre le texte hébreu par une sorte de circonlocution, plutôt que de prendre un mot sans doute trop proche des autres cultes. Autrement dit, le dieu de la Septante n'est pas seulement un autre dieu, mais il est également d'une autre nature que les autres dieux.

Texte massorétique	Septante
22 ¹⁹ Ne vous révoltez pas contre nous ^a en vous construisant pour vous-mêmes ^b un autel, en dehors de l'autel ^c du SEIGNEUR, notre Dieu.	22 ¹⁹ Ne vous révoltez pas contre Dieu ^a en vous construisant ^b un autel, en dehors du lieu d'offrande ^c du Seigneur, notre Dieu.
<p>^a Dans le TM, la forme « contre nous » est difficile et en partie reconstruite. Cette forme ne semble pas être à la base de l'original traduit de la Septante où la révolte s'adresse plus clairement à Dieu.</p> <p>^b Le TM comporte deux mentions au « vous ». La Septante n'en a qu'une seule.</p> <p>^c Le choix de la Septante signale la différenciation lexicale opérée par le traducteur entre l'autel des dieux et celui du vrai dieu, voir plus haut.</p>	

Isaïe 18, 2, à quoi sert le papyrus ?

Chaque livre de la Septante a sa propre histoire. La plupart d'entre eux ont été traduits en Égypte, mais certains l'ont été en Palestine. Il n'y a donc pas *une* « théologie de la Septante », tout comme, d'ailleurs, il n'y a pas *une* théologie de l'Ancien Testament. Cependant, le fait que certains textes aient été traduits en Égypte laisse parfois des traces étonnantes. L'un des textes les plus intéressants à étudier à cet égard est la Septante d'Isaïe qui n'hésite pas à prendre quelques libertés avec son texte original. Dans le TM, Isaïe décrit l'Égypte, capable d'envoyer sur l'eau des bateaux en papyrus. Cela nous fait penser à quelques représentations égyptiennes où, visage de profil, des Égyptiens manœuvrent un bateau fait de ce végétal. Pour le traducteur grec, cette image n'est plus possible. L'Égypte grecque, celle des rois Ptolémée, est un pays économiquement mieux organisé qui est capable de se fabriquer une flotte de galères en bois. Alors, des bateaux en papyrus ne sont plus guère impressionnants.

De plus, le mot hébreu qui désigne ici un bateau peut également signifier de manière plus générale un ustensile, un équipement. Il est aussi possible que le traducteur ait souhaité préciser davantage ce terme générique. D'autant

plus que le mot grec pour désigner le papyrus est de la même famille que celui qui a donné « bible », c'est-à-dire « livre » ou plus généralement un « document ». C'est probablement à cause de cela que, pour le traducteur grec, l'Égypte envoie des *lettres* en papyrus. Cela cadre bien avec l'essor hellénistique de l'écriture, des contrats, des traités internationaux, des archives, de la diplomatie (à ce propos il faut noter qu'au lieu d'envoyer des « messagers », l'Égypte décrite par Isaïe envoie des « otages »). De plus, le terme grec pour désigner une lettre est rarement utilisé dans la Septante. Il correspond souvent dans le TM à un mot hébreu post-exilique emprunté au perse. Il est peu probable que ce mot ait été utilisé dans le texte original de la Septante d'Isaïe, œuvre réputée d'un grand classicisme dans l'utilisation de sa langue hébraïque. Le traducteur grec, que l'on peut situer en Égypte, très vraisemblablement à Alexandrie, capitale des Ptolémées, connaissait la puissance navale et diplomatique de ce royaume et a souhaité actualiser son message.

Texte massorétique	Septante
18 ² celui qui envoie des messagers ^a par la mer, et des bateaux ^b de papyrus au-dessus des eaux ^c .	18 ² celui qui envoie des otages ^a par la mer, et des lettres ^b de papyrus au-dessus de l'eau ^c .
<p>^a Le texte grec remplace « messagers » par « otages » en donnant une tournure « diplomatique » aux activités de l'Égypte.</p> <p>^b Le terme hébraïque traduit par bateau est souvent utilisé pour désigner un ustensile, un équipement. Il semble que le traducteur grec ait poursuivi son interprétation diplomatique des actions égyptienne en précisant ce terme générique.</p> <p>^c L'utilisation en grec du singulier « l'eau » pour le mot hébraïque qui n'existe qu'au pluriel est usuel (Cf. Gn 1, 2)</p>	

Exode 6, 12, Moïse un mauvais orateur ?

Dans d'autres cas, c'est la culture hellénistique qui apparaît. Un bon exemple se situe en Exode 6, 12, où Moïse proteste : il ne peut pas parler à Pharaon car il est « incirconcis des lèvres ». Il s'agit en fait d'une métaphore, qui relève du vocabulaire religieux. Cependant, il désignerait plutôt la capacité de faire quelque chose³⁴. C'est en tout cas le sens compris par le traducteur grec qui utilise le mot *alogos*, « dépourvu d'aisance rhétorique ». Ce terme largement utilisé dans la langue grecque classique, notamment pour désigner ce qui n'est pas raisonnable, ne peut être ici la traduction d'une autre expression hébraïque. En effet, en hébreu, il est difficile de construire comme en grec des mots avec préfixe négatif.

Pourquoi le traducteur a-t-il effectué ce choix ? Estimait-il que la métaphore fût difficile à comprendre pour un grec³⁵ ? Par ailleurs, en Exode 6, 30, la même expression dans le TM correspond également à une expression grecque différente : « à la voix lourde ». Et cette même expression se retrouve aussi en Exode 4, 10, où elle traduit assez littéralement l'hébreu.

Texte massorétique	Septante
6 ¹² et Moïse parla devant le SEIGNEUR en ces termes : «voici que les fils d'Israël ne m'ont pas écouté. Comment Pharaon m'écouterait-il, moi qui suis incirconcis des lèvres ^a ?»	6 ¹² et Moïse parla devant le Seigneur en ces termes : «voici que les fils d'Israël ne m'ont pas écouté. Comment Pharaon m'écouterait-il, moi qui ne suis pas orateur ^a ?»
<p>^a La métaphore hébraïque n'est pas rendue telle quelle en grec. Le terme utilisé en grec traduit ici par « n'être pas orateur », <i>alogos</i>, est célèbre en grec classique pour désigner celui qui ne sait pas parler de manière rhétorique. Il peut aussi désigner celui qui n'a pas de raison. Il est probable que la métaphore hébraïque ne faisait pas sens en grec. En Jr 6, 10 une métaphore similaire est gardée par le traducteur de ce livre. Voir aussi Ex 6, 30.</p>	

L'émergence de théologies judéo-hellénistiques et chrétiennes

L'adage « Traduttore, traditore » n'est que partiellement exact. En fait, un grand nombre de différences entre la tradition grecque et la tradition hébraïque résulte de la lecture de la Septante, et non de sa traduction. En effet, une tendance de la recherche actuelle vise à bien distinguer la réception de la Septante de sa production. Cette distinction est bien nécessaire pour éviter de faire porter au traducteur toutes les traditions interprétatives de la Septante. Cependant, l'autre mouvement est également important : comprendre comment une différence entre la Septante et le TM, quelle que soit sa cause, a pu conduire à des conceptions théologiques neuves. Ces conceptions ne sont pas propres au christianisme, d'ailleurs, puisque la Septante, en tant que texte traduit, est d'abord et avant tout un document produit par des juifs de langue grecque.

Exode 22, 27 et le respect des autres religions dans le judaïsme hellénistique

Dans le code de l'Alliance, Exode 22, 27 rappelle le respect dû à Dieu et aux chefs du peuple. Ici, Dieu correspond à l'hébreu *'elohîm*. Ce mot est un pluriel et peut désigner indifféremment Dieu ou les dieux. Le texte hébreu sait bien faire la différence entre les deux acceptions. Par exemple, quand *'elohîm* est sujet d'un verbe, ce dernier est plutôt au singulier quand il s'agit de Dieu (Gn 1, 1) et au pluriel quand il s'agit d'autres dieux (Ex 32, 8). Dans ce passage d'Exode 22, 27, les traductions modernes interprètent plutôt *'elohîm* comme se référant à Dieu. Cette interprétation est principalement due à ce que le code de l'alliance n'est pas particulièrement ouvert aux autres cultes. Par exemple en Exode 22, 19, la loi stipule qu'il ne faut pas sacrifier aux dieux. Pourtant, la Septante, ici, propose non pas « Dieu » mais « les dieux ».

Texte massorétique	Septante
22 ²⁷ Tu n'insulteras pas Dieu ^a , et tu ne maudiras ^b pas le chef ^c dans ^d ton peuple ^a .	22 ²⁷ Tu n'insulteras pas les dieux ^a , et tu ne diras pas de mal ^b des chefs ^c de ^d ton peuple.
<p>^a Le mot hébreu, <i>Elohim</i>, est un pluriel, interprété au singulier quand il s'agit de Dieu, au pluriel quand il s'agit des dieux étrangers ou des faux dieux. Le traducteur a lu le pluriel probablement pour éviter d'écrire que Dieu est insulté (Cf. 1 S 3, 13). Cette interprétation est possible aussi en hébreu. Philon et Flavius Josèphe ont interprété ce passage comme promouvant une certaine forme de tolérance religieuse (voir aussi Lv 24, 15).</p> <p>^b Les deux verbes utilisés par la Septante «insulter» et «dire du mal» sont la traduction usuelle du mot hébreu signifiant «insulter». Il semble donc que l'original hébraïque de la Septante comportait deux fois ce verbe.</p> <p>^c Le pluriel de la Septante est attesté dans un targum et dérive probablement de son original hébraïque.</p> <p>^d La préposition «dans» dans le texte hébreu n'a pas de correspondance dans le texte grec.</p>	

Une première approche de la question consisterait à dire que la Septante, probablement traduite en Égypte, accepte une lecture tolérante vis-à-vis d'un pays largement habité et dominé par des non-israélites. Cependant, il est peu probable que le traducteur ait spécifiquement eu l'intention de respecter les «faux» dieux. Il semble plutôt qu'il ait voulu éviter d'associer le verbe «insulter» avec Dieu. Ceci peut être comparé avec la correction scribale de 1 Samuel 3, 13 (cf. *supra*). Nous avons ici le cas d'une censure théologique: ne pas dire que Dieu puisse être insulté. En revanche, ce verset sera effectivement relu dans une perspective tolérante.

Bien sûr, les Juifs ne peuvent sacrifier aux autres dieux et considèrent les autres cultes comme illicites. Cependant, dans le cadre d'un vivre-ensemble tolérant, le juif lecteur de la Septante ne viendra pas provoquer le culte de son voisin, ni ne se rebellera contre ceux, non-israélites, qui exercent le pouvoir sur lui. Il s'agit d'ailleurs de la position de Philon (*Vie de Moïse* 2, 205-206). Ce dernier commente Lévitique 24, 15, qui en hébreu se traduit: «Si un homme insulte son dieu, il doit porter le poids de son péché». Le grec a: «Si un homme insulte un dieu». Philon interprète «dieu» comme se référant non à Dieu, mais aux «faux» dieux, faisant référence à Exode 22, 27, car, dit-il, le nom même de «dieu» est digne de respect. On retrouve des interprétations tolérantes de Exode 22, 27 également chez Flavius Josèphe³⁶.

Amos 9, 12 et l'ouverture aux nations dans le Nouveau Testament

Un des épisodes fondateurs du christianisme est l'ouverture aux Nations. La prédication de Paul a permis la conversion de nombreux non-juifs. Comment devaient-ils se comporter face à la Loi? devaient-ils être circoncis? Ce point fut l'objet d'un grand débat et le cas tranché au cours de ce qu'on a appelé le concile de Jérusalem, relaté en Actes 15, 15-17. Jacques prend parti:

Cet événement s'accorde d'ailleurs avec les paroles des prophètes puisqu'il est écrit : «Après cela, je viendrai reconstruire la hutte écroulée de David. Les ruines qui en restent, je les reconstruirai, et je la remettrai debout. Dès lors le reste des hommes cherchera le Seigneur, avec toutes les nations qui portent mon nom. Voilà ce que dit le Seigneur, il réalise ainsi ses projets connus depuis toujours.» (TOB)

Les notes des traductions françaises indiquent que le passage cité est Amos 9, 12, dans sa version de la Septante. En effet, là où la Septante parle du «reste des hommes» qui «chercheront» Dieu, le TM parle du «reste d'Édom». Le passage de l'un à l'autre provoque un clair glissement de sens. Dans le TM, la situation reste locale : le royaume de David va être relevé et il conquerra Édom et d'autres nations. Dans la citation des Actes, le verset prend une allure universaliste, c'est l'ensemble des hommes qui cherchera le Seigneur. Ce glissement n'est cependant pas le fruit du traducteur : il s'est «contenté» de lire «Adam», c'est-à-dire l'homme, là où le TM a «Édom». De plus, seule une lettre sépare en hébreu le verbe «chercher» *dāraš* du verbe «posséder» *yāraš*. Si interprétation universaliste il y a, elle n'est pas due au traducteur de la Septante, mais à son texte original.

Allons plus loin : la citation d'Actes 15 ne correspond pas tout à fait à Amos 9, 12. Par exemple, le verbe «chercher» se trouve associé avec un complément direct, «le Seigneur», alors qu'il est intransitif dans la Septante. Cette curieuse syntaxe montre bien que le traducteur d'Amos a cherché à respecter son substrat hébraïque, plutôt qu'à y rajouter une interprétation personnelle, quitte à produire un texte difficile. De fait, même en hébreu, le verbe *dāraš* «chercher» est transitif. Ceci semble donc indiquer que le texte ayant servi de base pour la traduction était fautif et que l'interprétation universaliste est plus tardive que la traduction – et peut-être à attribuer au rédacteur des Actes.

Texte massorétique	Septante
9 ¹² De sorte qu'ils posséderont ^a le reste ^b d'Edom ^c et toutes les nations sur lesquelles mon nom a été prononcé, oracle ^d du SEIGNEUR qui accomplit cela.	9 ¹² De sorte que chercheront ^a les restes ^b des hommes ^c et toutes les nations sur lesquelles mon nom a été prononcé, dit ^d le Seigneur qui accomplit cela.
<p>^a Le verbe est problématique dans le TM et dans la Septante. Dans le TM, le sujet «ils» n'est pas rattaché à un sujet clair. Est-ce les ruines relevées de David? La Septante suppose un texte original qui ne diffère du TM que d'une lettre. Le verbe «chercher» est ici intransitif (contrairement à sa reprise en Actes 15, 17).</p> <p>^b En grec le mot est au pluriel par attraction du mot suivant.</p> <p>^c Le TM propose certainement la leçon la plus ancienne : le mot Édom désigne un royaume voisin d'Israël et correspond à la portée locale de la prophétie qui semble être le contexte d'Amos. La Septante a probablement lu «Adam». Au mot «Adam» peut tout à fait correspondre «homme» au pluriel dans la Septante, cf. Gn 5, 1. L'interprétation universaliste qui peut en être faite est utilisée par Jacques, lors du concile de Jérusalem, pour justifier l'ouverture aux non-juifs (cf. Ac 15, 13-21).</p> <p>^d Le verbe «dire» est le correspondant usuel dans la Septante du terme traduit dans le TM par «oracle».</p>	

*Deutéronome 32, 10
et la théologie du Christ pédagogue chez Clément d'Alexandrie*

L'influence de la Septante s'étend bien sûr aux Pères de l'Église, puisque la Septante est leur « Ancien Testament ». Peu d'entre eux connaissaient l'hébreu. Il est donc naturel que les spéculations théologiques des premiers siècles de notre ère prennent racine sur la Septante, plutôt que sur le TM. L'un de ces concepts est celui du Dieu éducateur. En tant que tel, ce concept tire son origine chrétienne de la lettre aux Galates, où Paul présente la Loi comme le pédagogue dont un enfant n'a plus essentiellement besoin quand il devient adulte (Ga 3, 24 et 4, 1-6). Clément d'Alexandrie, quant à lui, présente le Christ comme pédagogue du peuple depuis les origines. Il argumente en commentant Deutéronome 32, 10, où il est écrit que Dieu « éduque » (verbe παιδεύω) le peuple. Or le texte massorétique comporte à cet endroit une forme complexe qui semble dériver de la racine *bîn* : « comprendre » mais que les exégètes interprètent comme signifiant soit « prendre soin » soit « instruire ».

Texte massorétique	Septante
32 ¹⁰ Il l'a rencontré ^a dans un pays désertique et dans une solitude rugissant sauvagement ^b . Il l'a entouré, il a pris soin de lui ^c , il l'a gardé comme la prunelle de son ^d œil.	32 ¹⁰ Il l'a rendu auto-suffisant ^a dans un pays désertique, dans la soif brûlante, dans le sec ^b . Il l'a entouré, il l'a éduqué ^c , il l'a gardé comme la prunelle d'un ^d œil.
<p>^a Le verbe hébreu possède les deux sens : « trouver » et « remplir ». Dans le TM, on l'interprète dans le premier sens (Cf. Os 9, 10) bien que la tradition juive (notamment les targums) accepte aussi le deuxième sens : au désert, Dieu a « rempli », c'est-à-dire nourri, son peuple. La Septante opte résolument pour ce sens en utilisant un mot unique, dont dérive le mot français « autarcie ». Voir aussi Prov 30, 8 qui utilise un mot de la même famille dans un contexte similaire.</p> <p>^b Le TM et la Septante diffèrent totalement. La TM, avec un texte difficile d'interprétation, semble insister sur le fait que le peuple était abandonné, tandis que la Septante met l'accent sur la soif.</p> <p>^c Le TM possède une forme complexe de la racine qui signifie « comprendre ». Cette forme peut être interprétée comme signifiant « instruire » ou alors « prendre soin ». La tradition samaritaine fait dériver cette forme de la racine signifiant « fils » pour signifier « agir envers quelqu'un en tant qu'il est un fils ». Il est probable que cette tradition de lecture ait motivé le traducteur grec à choisir le terme παιδεύω qui signifie « éduquer » mais dont l'étymologie rejoint la lecture samaritaine. La tradition chrétienne, à commencer par Clément d'Alexandrie, reprendra ce verset pour justifier l'idée d'un Dieu éducateur.</p> <p>^d L'absence du pronom possessif a été prise parfois comme argument pour justifier d'un anti-anthropomorphisme dans la Septante (Dieu n'a pas d'œil). Cela reste cependant débattu.</p>	

L'apparition du verbe παιδεύω ne s'explique pas ici par une éventuelle présence de la racine *yasar*, « corriger » racine hébraïque qu'il traduit habituellement³⁷. En effet, ni en hébreu, ni en grec, le contexte n'impose une nuance d'éducation correctrice. Il semble alors que l'explication la plus simple est que la Septante a fait dériver la forme complexe non pas de la racine *bîn* mais de la

racine correspondant au mot « fils », *ben* en hébreu. Cette forme serait alors à interpréter dans le sens de « agir envers quelqu'un en tant qu'il est un fils ». Or, c'est précisément l'étymologie du verbe *παιδεύω*. Une telle interprétation, moins liée à la notion d'éducation, trouve appui dans la tradition samaritaine qui interprète ce verset de cette manière.

L'idée d'un Dieu qui éduque son peuple et qui le fait passer par toutes les étapes de la vie humaine aura une grande postérité dans la religion chrétienne, depuis Clément d'Alexandrie (*Le Pédagogue*, livre 1, chapitre 7) jusqu'à Augustin (*Cité de Dieu*, livre 10, chapitre 14) ou même Calvin (*Institution de la religion chrétienne*, livre 4, chapitre 10).

Ézéchiel 1, 4, ou le surprenant destin d'un mot rare

Un dernier cas est intéressant à étudier pour montrer les interactions inattendues entre Bible hébraïque et LXX. Il s'agit du mot *ḥašmal*. Ce mot n'est utilisé dans la bible hébraïque qu'en Ézéchiel (1, 4 et 27 ; 8, 2) pour décrire la présence divine. Son étymologie le rapproche d'un mot akkadien désignant une pierre précieuse. La TOB et la BJ traduisent ici par « vermeil » pour désigner une pierre éclatante de couleur rouge. La Septante propose ἤλεκτρον, « ambre »³⁸, une pierre lumineuse de couleur jaune. Dans les deux cas, le rouge et le jaune vont bien avec les images liées au feu de la présence divine. Cependant l'histoire ne s'arrête pas là. En effet, du fait de la capacité de l'ambre à créer de l'électricité statique, le terme grec, par l'intermédiaire du latin, a fini par être utilisé pour désigner l'électricité. Or, lorsque l'hébreu moderne a été créé, les termes rares de la bible ont été utilisés pour désigner des réalités modernes. Dans ce cadre, le poète Judah Leib Gordon utilisa *ḥašmal* en 1883 pour désigner l'électricité dans un poème louant les progrès techniques, en se référant spécifiquement à la Septante. C'est tout naturellement que *ḥašmal* désigne maintenant l'électricité en hébreu moderne.

Texte massorétique	Septante
1 ⁴ Comme un œil de pierre précieuse ^a au milieu du feu	1 ⁴ Comme un œil d'ambre ^a au milieu du feu
^a Le mot hébreu désigne une pierre précieuse d'identification incertaine. Dans la Septante, la pierre est de l'ambre. Cf. Ez 1, 27 et 8, 2.	

L'ouverture de la TOB aux Orthodoxes pose donc le délicat problème de la Septante, la traduction ancienne de la bible en grec. En effet, il ne suffit pas de rajouter les textes spécifiques aux Orthodoxes pour que cette bible soit réellement

œcuménique car, en bien des endroits, la Septante diffère de la bible hébraïque. Or, la Septante a un statut particulier au sein de l'Église orthodoxe, comme le rappelle Kallistos Ware :

Le Nouveau Testament de l'Église orthodoxe est le même que celui de toute la chrétienté. Mais le texte qui fait autorité pour l'Ancien Testament est l'ancienne traduction grecque, la version des Septante. Là où celle-ci diffère de l'hébreu (ce qui arrive assez souvent) l'orthodoxe croit que les différences sont dues à l'inspiration de l'Esprit Saint et qu'elles doivent être acceptées comme une part de la continuité de la révélation de Dieu³⁹.

Ainsi, une bible qui n'effectuerait pas une traduction de la Septante ne donnerait pas accès, pour l'orthodoxe francophone, à ce qui, d'après sa foi, fait partie de la révélation divine. Il convient de noter que Ware ne dresse pas un texte contre un autre, il place la tradition grecque dans la continuité de la tradition hébraïque. Il devient alors important de comprendre qu'observer la pluralité des textes bibliques permet de sortir de toute tentation d'absolutiser un texte, quelle que soit sa tradition.

C'était l'objet de cet article que d'introduire à cette problématique en observant successivement le canon, les différentes traditions hébraïques, le phénomène de traduction et celui de réception. Il serait ainsi bon qu'une traduction véritablement œcuménique voie le jour. C'est-à-dire une bible qui intègre non seulement l'intégralité des canons des religions mais aussi les différences textuelles dans les livres. Une édition plus concise, voire de poche, avec, au moins, d'un côté la traduction française du TM et de l'autre celle de la LXX serait utile et rappellerait les entreprises humanistes des « Bibles polyglottes ». J'espère que cet article montrera tout l'intérêt qu'il y aurait à disposer d'un tel outil. Bien sûr, les choix opérés quant à la sélection des textes traduits, des textes présentés, quant à la façon de présenter ces textes ou encore des principes de traduction prêteront le flanc à beaucoup de critiques. Une entreprise de ce genre est effectuée par l'École Biblique de Jérusalem avec *La Bible en ses Traditions*, bien que son exhaustivité la réserve au lecteur averti. De plus, en présentant les différences avec le TM uniquement en marge elle présuppose une certaine forme de priorité du TM qui ne rend pas compte de la pluralité textuelle aux temps hellénistiques et romains. C'était une époque où certains scribes se sentaient suffisamment libres pour interpréter le texte et le modifier. Le texte biblique a donc une histoire plus complexe que prévue.

Cette histoire n'est pas forcément dépréciative. Bien sûr, pour ceux qui pensent qu'un texte inspiré signifie que le texte a été copié par l'auteur sous la dictée divine, la pluralité textuelle est un véritable problème⁴⁰. Cependant, il est fréquent que les modifications apportées par le temps soient porteuses de sens et d'interprétation, sans que cela n'enlève rien aux versions antérieures. Le

texte biblique, au fond, n'est pas opposé à la tradition, il est lui-même une tradition. Il est interprétation du mystère divin tel que l'ont compris les auteurs puis les scribes transmetteurs⁴¹. Ce n'est que tardivement que le texte a été figé et que la tradition devint la réception et interprétation de la Bible et non plus sa production.

Notes

1. Voir par exemple P. RICŒUR, « Existence et herméneutique », *Le Conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, Paris, Cerf, « L'ordre philosophique », 1969, p. 7-28.

2. Voir le livre toujours réédité de Marc-Alain OUAKNIN, *Lire aux éclats: éloge de la caresse*, Paris, Seuil, « Points », 2016.

3. Sur la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* pour le TM, sur l'édition de Rahlfs pour la LXX.

4. Ou le Vieux Testament pour les modernes. Ce vocabulaire risquant d'être compris comme méprisant pour le judaïsme rabbinique, la dénomination « premier testament » est apparue, mais il n'est pas certain que cette dénomination efface complètement la tentation du supersessionisme: l'idée que le christianisme remplace le judaïsme et donc d'interpréter le Nouveau Testament comme « remplaçant » le Vieux, l'Ancien ou le Premier Testament. Seule la dénomination heureuse de Paul Beauchamp, « l'un et l'autre Testament », parvient à signifier à la fois la différence réelle mais aussi le lien profond entre les deux corpus.

5. Cela s'est produit par étapes. Luther les place entre l'AT et le NT et estime qu'ils sont utiles. On retrouve une position similaire dans l'Église anglicane: le 6^e article parmi les 39 de l'Église anglicane ne reconnaît pas les Deutérocroniques comme canoniques mais leur accorde un rôle d'exemple. L'exclusion de ces livres des bibles protestantes s'est faite pour des raisons économiques et sous l'influence des courants issus des Réformés qui rejettent complètement ces écrits. (TOB, p. 1643-1644).

6. C'est-à-dire qui est faussement attribué à un auteur.

7. Denzinger 1501: « De l'Ancien Testament cinq livres de Moïse, c'est-à-dire la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome; les livres de Josué, des Juges, de Ruth, les quatre livres des Rois, les deux livres des Paralipomènes, le premier livre d'Esdras et le second, dit Néhémie, Tobie, Judith, Esther, Job, le psautier de David comprenant cent cinquante psaumes, les Proverbes, l'Écclésiaste, le Cantique des Cantiques, la Sagesse, l'Écclésiastique, Isaïe, Jérémie avec Baruch, Ézéchiël, Daniel, les douze petits prophètes, c'est-à-dire Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie, les deux livres des Maccabées, le premier et le second ».

8. La numérotation des livres d'Esdras peut prêter à confusion. Dans les bibles modernes, telles que la TOB, se trouvent le livre d'Esdras et le livre de Néhémie. Dans la Septante, on peut lire le premier livre d'Esdras et le deuxième livre d'Esdras. Le premier livre d'Esdras est une traduction grecque qui couvre la fin du deuxième livre des Chroniques et le début du livre d'Esdras, tandis que le deuxième livre d'Esdras est la traduction grecque de l'ensemble Esdras-Néhémie. Dans la Vulgate se trouve le premier livre d'Esdras (l'équivalent du livre d'Esdras) le deuxième livre d'Esdras (c'est-à-dire Néhémie), le troisième livre d'Esdras (qui est la traduction latine du premier livre d'Esdras de la Septante) et le quatrième livre d'Esdras, la traduction latine d'une apocalypse grecque.

9. Il s'agit d'une petite pièce connue en grec relatant la prière que le roi Manassé a produite à l'occasion de sa conversion (Cf. 2 Ch 33, 13).

10. 3 Esdras selon la Vulgate.

11. Voir Traduction Œcuménique de la Bible, Paris, Cerf, 2010, p. 1646-1647.

12. Selon la TOB, 2010, p. 22, la Bible arménienne possède le *Testament des douze patriarches*, écrit qu'en Occident on classe parmi les Pseudépigraphes.

13. Pour l'importance du nombre de livres et de leur ordre dans tout corpus antique, voir G. DORIVAL, «La formation du canon des Écritures juives. Histoire de la recherche et perspectives nouvelles», dans R. GOUNELLE et J. JOOSTEN (dir.), *La Bible juive dans l'Antiquité*, Lausanne, Éditions du Zébre, «Histoire du texte biblique» 9, 2014, p. 9-40.

14. De Josué au Deuxième livre des Rois.

15. Cf. G. DORIVAL, «La formation du canon des Écritures juives», art. cit., p. 18-32.

16. Par exemple Tobit et Judith parmi les livres historiques, Sagesse ou Siracide parmi les livres sapientiaux, Baruch parmi les livres prophétiques.

17. Choix qui a été suivi par quelques décisions orthodoxes, cf. TOB, p. 1645-1646.

18. Voir G. DORIVAL, «La formation du canon des Écritures juives», art. cit., p. 38-40.

19. Le codex Vaticanus a une structure devenue usuelle dans les bibles chrétiennes : les livres historiques, sapientiaux et prophétiques. Cependant, les deux livres des Maccabées sont absents, tandis que les petits prophètes sont placés avant les grands prophètes. De ce fait, l'AT de ce codex se termine sur le livre apocalyptique de Daniel. Le Codex Sinaïticus suit un ordre plus proche du canon du judaïsme (Pentateuque, prophètes, Sagesse), mais incluant les Deutérocanoniques, et même les 4 livres des Maccabées. Il se termine sur le livre de Job et notamment sur la mention de sa Résurrection, propre à la Septante, mise ainsi en écho avec celle de Jésus. Le Codex Alexandrinus débute par une structure proche du codex Vaticanus, mais place après les livres prophétiques ceux qui semblent plus tardifs : Esther, Tobit, Judith, d'Esdras et des livres des Maccabées. Autrement dit, ce codex semble débiter et se terminer par l'Histoire.

20. H.-J. FABRY, «The Biblical Canon and Beyond: Theological and Historical Context of the Codices of Alexandria», dans J. COOK et H.-J. STIPP (dir.), *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint*, Leyde, Brill, «Supplements to Vetus Testamentum» 157, 2012, p. 21-34.

21. Sauf indication contraire, les traductions françaises sont tirées de la TOB, édition 2010.

22. Cette spécificité n'est pas reprise dans la Bible de Jérusalem.

23. Voir notamment l'ouvrage d'Eugene ULRICH, *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, Leyde, Brill, «Supplements to Vetus Testamentum» 169, 2015 ou, en langue française. A. PAUL, *La Bible avant la Bible: la grande révélation des manuscrits de la mer morte*, Paris, Cerf, 2005.

24. *Tikkune Soferim*; Midrash Genesis Rabbah xlix. 7.

25. En hébreu *'elyôn*.

26. C'est-à-dire l'héritage de Dieu, nommé ici par le Tétragramme, «SEIGNEUR».

27. Pour un autre cas de lecture tolérante à l'égard des dieux étrangers, voir *supra* (paragraphe consacré à Exode 22, 27).

28. Rien n'implique une unicité de traduction pour une langue donnée. Ainsi, il existe plusieurs traductions grecques, latine ou syriaque d'un même texte. Le Siracide est un cas d'école

avec au moins deux traditions hébraïques et au moins deux traditions grecques, deux traductions syriaques, l'une depuis le grec, l'autre depuis l'hébreu, et au moins une traduction latine

29. Cela est dû au phénomène de révisions juives et de recensions chrétiennes. Pour plus de détail, voir M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible Grecque des Septante: Du Judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, 2^e édition, Paris, Cerf, « Initiations au christianisme ancien », 2011, p. 142-172.

30. Voir *la Bible de Jérusalem*.

31. Selon M. HARL, « Jonas », *Bible d'Alexandrie 4-9*, Paris, Cerf, 1999.

32. Voir A. FRAÏSSE, « Comment traduire la Bible? Un échange entre Augustin et Jérôme au sujet de la "citrouille" de Jonas 4, 6 », *Études théologiques et religieuses*, 85, 2010, p. 145-165.

33. Voir notamment G. DORIVAL, « "Dire en grec les choses juives": Quelques choix lexicaux du Pentateuque de la Septante », *Revue des Études Grecques*, 109, 1996, p. 527-547.

34. Ainsi, en Is 6, 5, le terme « pur » plutôt que « circoncis » est utilisé de manière plus clairement associée au champ sémantique du culte. Pour une utilisation similaire, voir Jr 6, 5.

35. Cependant, le traducteur de Jr 6, 10 n'a pas ce problème et traduit une métaphore similaire de manière plus littérale.

36. *Antiquités juives*, 4. 207, *Contre Apion*, 2. 237.

37. Pour plus de détails, voir Patrick POUCHELLE, *Dieu éducateur: Une nouvelle approche d'un concept de la théologie biblique entre Bible Hébraïque, Septante et littérature grecque classique*, Tübingen, Mohr Siebeck, « Forschungen zum Alten Testament » 2/77, 2015.

38. La Vulgate suit ici la Septante (*quasi species electri id est de medio ignis*).

39. K. WARE, évêque de Diokleia, *L'Orthodoxie: l'Église des sept conciles*, trad. par F. Lhoest, 3^e édition revue et corrigée, Paris, Cerf, 2002, p. 257-258.

40. Pour plus de réflexions sur le sujet de l'inspiration de la LXX, lire les articles suivants: P. AUVRAY. « Comment se pose le problème de l'inspiration de la Septante » *Revue Biblique*, 59, 1952, p. 321-336 et P. BENOIT. « La Septante est-elle inspirée? », dans N. ADLER (dir.), *Vom Wort des Lebens: Festschrift für Max Meinertz zur Vollendung des 70. Lebensjahres, 19. Dez. 1950*, Münster, Aschendorff, 1951, p. 41-49.

41. Une telle interprétation rejoint celle de Paul BEAUCHAMP: voir son article peu connu « Critique et Lecture: Tendances actuelles de l'exégèse biblique », dans Jean HALPÉRIN et Georges LEVITTE (dir.), *La Bible au présent, données et débats: XXII^e colloque des intellectuels juifs*, Paris, Gallimard, « Idées », 1982, p. 241- 256. Il développe cette idée en louant les scribes et en réhabilitant Richard Simon.