UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DE THÉOLOGIE ET SCIENCES RELIGIEUSES – ED 270

Équipe d'accueil 4378 « Théologie protestante »

THÈSE présentée par :

Eran SHUALI

soutenue le : **17 décembre 2015**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline / Spécialité : Théologie et Sciences religieuses / Sciences religieuses

Traduire le Nouveau Testament en hébreu

Un miroir des rapports judéo-chrétiens

THÈSE dirigée par :

M. Jan JOOSTEN	Professeur, Université de Strasbourg
M. Christophe RICO	Professeur, Université de Strasbourg ; École biblique et archéologique française de Jérusalem

RAPPORTEURS :

M. Peter J. TOMSON	Professeur, Faculté universitaire de Théologie protestante de Bruxelles ; KU Leuven
M. Pablo I. KIRTCHUK-HALEVI	Chercheur associé, LACITO, CNRS

AUTRE MEMBRE DU JURY :

M. Christian GRAPPE	Professeur, Université de Strasbourg

Table de matières

0. Introduction 4

0.1. Remarques méthodologiques 7

0.2. L'histoire des traductions hébraïques du Nouveau Testament 9

0.3. Les motivations pour traduire le Nouveau Testament en hébreu 12

0.4. Traduire du grec sémitisé 27

0.5. Différences entre le grec et l'hébreu 31

1. **L'usage de la Bible hébraïque** 34

1.1. **Traduire les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament** 35

1.1.1. Les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament et leurs écarts par rapport au texte massorétique 35

1.1.2. Traduire les citations 42

1.1.3. Traduction par reprise littérale du texte massorétique 47

1.1.4. Traduction « libre » des citations 57

1.1.5. Manières intermédiaires de traduire les citations 67

1.1.6. Conclusion 86

1.2. **L'usage de l'hébreu biblique** 87

1.2.1. Le langage dans les traductions chrétiennes du 16e au 19e siècle 88

1.2.2. Le langage dans les traductions se trouvant dans les écrits polémiques juifs du Moyen Âge 102

1.2.3. Le langage dans les traductions produites après la fondation de l'État d'Israël 106

2. **L'usage de la littérature rabbinique** 118

2.1. **L'utilité de la littérature rabbinique** 123

2.1.1. Expressions désignant des *realia* 124

2.1.2. Expressions du langage religieux 135

2.1.3. Expressions du langage argumentatif 150

2.1.4. « Façons de parler » et expressions proverbiales 165

2.2. **La complexité de l'usage de la littérature rabbinique** 172

2.2.1. Le nom de Jésus 174

2.2.2. Bénir des aliments (Mc 8:7 ; Lc 9:16 ; 1 Co 10:16) 191

2.2.3. Le lavage rituel des mains (Mc 7:1-5) 206

2.2.4. Gennésaret 212

2.3. **Les risques dans l'usage de la littérature rabbinique** 218

2.3.1. « Le shabbat fut pour l'homme, et non l'homme pour le shabbat » (Mc 2:27) 220

2.3.2. « (…) se laver les mains en poing » (Mc 7:3) 223

2.3.3. « Et si elle répudie son mari et en épouse un autre (…) » (Mc 10:11-12) 228

3. Conclusion 243

Les abréviations utilisées 245

Les traductions hébraïques du Nouveau Testament utilisées 248

Bibliographie 255

0. Introduction

C'est thèse est née d'une intuition. À la fin de l'année 2009, j'ai commencé à préparer, en collaboration avec M. Christophe Rico, une nouvelle traduction du Nouveau Testament en hébreu moderne sous les auspices des Presses universitaires de Tel-Aviv. Dès la première phase du travail, j'ai senti que beaucoup de dilemmes auxquels je faisais face au cours de la traduction étaient dus aux rapports particuliers entre mon texte source : le texte grec du Nouveau Testament, et la langue et la culture cible : la langue hébraïque et la culture juive. J'ai pensé alors qu'une description détaillée du travail de celui qui traduit le Nouveau Testament en hébreu pourrait illustrer et éclairer les spécificités des rapports entre le judaïsme et le christianisme. Et c'est à cela que j'ai décidé de consacrer ma thèse de doctorat.

Un premier choix qui a été fait dans l'élaboration de la thèse consistait à réduire les aspects du travail du traducteur du Nouveau Testament en hébreu qui seraient étudiés. Comme mon intérêt principal portait aux rapports entre le judaïsme et le christianisme, j'ai choisi de me focaliser sur les aspects du travail du traducteur qui sont particulièrement pertinents à ce thème. Ce choix m'a mené à ne pas m'attarder sur d'autres questions que l'on peut se poser par rapport la traduction du Nouveau Testament en hébreu. Ainsi, je n'ai pas étudié de façon étendue les problèmes particuliers qui sont dus aux différences linguistiques entre le grec et l'hébreu : des mots grecs qui sont difficiles à rendre en hébreu, des structures syntaxiques grecques qui n'ont pas d'équivalents en hébreu, etc. De même, je n'ai pas examiné en profondeur les avantages et les inconvénients de différentes méthodes de traduction appliquées à la traduction du Nouveau Testament en hébreu, des méthodes de traduction telles que l'équivalence formelle et l'équivalence dynamique qui sont définies et décrites par Eugene Nida[1]. J'ai également laissé de côté différentes questions relatives au style et au registre dans le texte traduit, par exemple, l'emploi du langage poétique ou des allitérations et d'autres figures de style.

Contrairement à ce premier choix qui avait pour but de limiter la recherche à ce qui est pertinent aux rapports entre le judaïsme et le christianisme, un deuxième choix visait à élargir le champ de recherche autant que possible. En effet, je voulais me focaliser sur des aspects de

[1] Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating : With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translation* (Leiden : Brill, 1964).

la traduction du Nouveau Testament en hébreu qui puissent être pertinents aux plus grand nombre de traductions existantes. Pour cette raison, je n'ai pas tenté de trouver dans les différentes traductions hébraïques du Nouveau Testament des échos à des événements historiques impliquant juifs et chrétiens à l'époque des traducteurs, par exemple, les persécutions des juifs à différentes périodes de l'histoire ou le rapprochement contemporain entre l'État d'Israël et l'Occident qui est majoritairement chrétien. Je n'ai également pas cherché à relever ce que chacune des traductions peut nous apprendre sur l'hébreu de son temps : l'hébreu du Moyen Âge, celui des hébraïsants chrétiens du XVI^e^ au XIX^e^ siècle, l'hébreu de la *Haskala* – « les lumières juives » ou l'hébreu moderne. Pour la même raison, j'ai choisi de ne pas me focaliser sur l'apport possible de connaissances récemment acquises à la traduction du Nouveau Testament en hébreu. Je ne me suis notamment pas focalisé sur l'apport possible des écrits de Qumrân à cette démarche, étant donné que ceux-ci étaient inconnus à la plupart des auteurs de traductions hébraïques du Nouveau Testament produites avant la seconde moitié du XX^e^ siècle et que leur influence sur les traductions les plus récentes continue à être *de facto* réduite.

Ainsi, en se concentrant sur les questions pertinentes aux rapports judéo-chrétiens qui se manifestent dans le plus grand nombre de traductions hébraïques du Nouveau Testament de toutes les époques, cette thèse cherche à décrire ce qui semble être les points principaux et le plus inévitables de la confrontation entre le judaïsme et le christianisme qui s'impose à ceux qui traduisent le Nouveau Testament en hébreu. Trois telles questions ont été relevées : 1. Comment le fait que la langue grecque du Nouveau Testament présente de nombreuses influences de l'hébreu et de l'araméen influence-t-il la traduction de cette œuvre en hébreu ? 2. Comment le traducteur utilise-t-il la Bible hébraïque dans son travail ? 3. Comment utilise-t-il la littérature rabbinique ancienne ? Pour des raisons d'ordre pratique, j'ai choisi de traiter dans la thèse en détail les deux dernières questions et d'en laisser la première à une recherche ultérieure.

Cette thèse n'est donc pas, en premier chef, une étude historique sur les traductions du Nouveau Testament en hébreu. Pour une telle étude, on se référera à l'ouvrage pionnier de Pinchas Lapide *Hebräisch in den Kirchen*[2]. En outre, des informations sur des traductions spécifiques peuvent être trouvées dans les introductions de Jean Carmignac aux cinq volumes

[2] Pinchas E. Lapide, *Hebräisch in den Kirchen* (Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog, vol. 1 ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1976). Traduction anglaise : Pinchas E. Lapide, *Hebrew in the Church : The Foundations of Jewish-Christian Dialogue* (trad. Erroll F. Rhodes ; Grand Rapids, Michigan : Eerdmans, 1984).

de la série *Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac* ainsi que dans un certain nombre d'articles qui seront cités au cours de la thèse.

De plus, cette thèse ne relève pas de la traductologie appliquée ou prescriptive, c'est-à-dire mon but n'était pas de préciser comment je crois qu'il faut traduire le Nouveau Testament en hébreu. J'espère que la traduction hébraïque du Nouveau Testament sur laquelle je suis en train de travailler pourra refléter mes propres réflexions à ce sujet. J'ai tenté de décrire quelques aspects de cette traduction qui me semblent importants dans une intervention au colloque « Traduire la Bible aujourd'hui : méthodes, considérations et difficultés nouvelles » qui a eu lieu à l'Université de Strasbourg en septembre 2015. La version écrite de cette intervention sera publiée dans les actes du colloque qui sont en train d'être préparés par Fränz Biver-Pettinger et moi-même.

Cette thèse est un essai d'examiner les rapports entre le judaïsme et le christianisme à travers le prisme de la démarche qui consiste à traduire le Nouveau Testament en hébreu.

Avant d'arriver aux deux grandes parties de la thèse qui traiteront respectivement l'usage de la Bible hébraïque et de la littérature rabbinique ancienne dans la traduction du Nouveau Testament en hébreu, la suite de cette introduction proposera quelques remarques sur la méthodologie employée dans la thèse, une description de l'histoire des traductions hébraïques du Nouveau Testament qui s'attardera sur les motivations pour produire ces traductions, ainsi que des aperçus sur deux problématiques qui ne pourront pas être traitées en détail dans la thèse mais qui ont leur importance.

0.1. Remarques méthodologiques

Pour la description et l'analyse des différentes questions qui surgissent au cours de la traduction du Nouveau Testament en hébreu, j'ai utilisé deux méthodes. La première d'entre elles est de type philologique. Elle consiste à décrire en détail des mots ou des expressions figurant dans le texte source du Nouveau Testament et ensuite à décrire en détail différentes possibilités de traduction qui s'offrent au traducteur et à relever les avantages et les inconvénients de chacune d'entre elles. La deuxième méthode consiste à examiner différents choix de traduction faits dans les traductions existantes du Nouveau Testament en hébreu. Dans ce genre de recherche, je me suis appuyé sur les méthodologies développées dans les dernières décennies en traductologie, et plus précisément en *Descriptive Translation Studies* – un domaine de recherche qui étudie des traductions afin d'en tirer des conclusions par rapport à la société dans laquelle elles ont été produites et aux traducteurs comme agents sociaux. Dans ce domaine, j'ai été particulièrement influencé par les travaux Gideon Toury, Hans Vermeer et Theo Hermans.

Les exemples qui ont permis de construire le squelette de la théorie qui sera présentée ont été recueillis notamment en traduisant en hébreu moderne certaines parties du Nouveau Testament. J'ai jusqu'alors traduit : Mc ; Lc 14-16 ; Rm 1-4 ; 1-3 Jn. Pour toutes ces parties du Nouveau Testament sauf Rm 1-4, j'ai pu également profiter des corrections de la part de l'éditeur scientifique de l'édition, M. Christophe Rico. On remarquera donc dans la thèse la prépondérance des exemples provenant de ces parties du Nouveau Testament.

Au cours de la recherche, une « bibliothèque » de 31 traductions hébraïques intégrales ou partielles du Nouveau Testament a été systématiquement consultée. Ces traductions constituent la majorité des traductions existantes du Nouveau Testament en hébreu. Le choix d'incorporer une traduction dans cette bibliothèque a été influencé à la fois par des considérations d'ordre scientifique et pratique. J'ai obtenu les traductions qui me semblaient les plus importantes ainsi qu'un nombre suffisant de traductions provenant de chacune des trois époques relativement distinctes où l'on traduisait le Nouveau Testament en hébreu (voir p. 9-11). De plus, j'ai inclus dans cette collection les traductions hébraïques du Nouveau Testament qui étaient suffisamment faciles à obtenir, notamment toutes les traductions vieilles ou récentes qui ont été éditées récemment, celles que l'on trouve dans les différentes bibliothèques en France et en Israël, les traductions relativement récentes qui se trouvent chez des libraires israéliens, ainsi que les traductions que l'on peut trouver sur internet. La liste des

traductions hébraïques du Nouveau Testament utilisées dans ce travail peut être consultée aux pages 248-254.

0.2. L'histoire des traductions hébraïques du Nouveau Testament

Le premier fragment d'un passage du Nouveau Testament traduit en hébreu qui est parvenu jusqu'à nous date probablement du IX^e^ siècle[3]. C'est une version hébraïque de la prière du Notre Père écrite en caractères latins[4]. Depuis le XII^e^ siècle, une production continue de traductions hébraïques de passages et de livres du Nouveau Testament est attestée[5]. La dernière traduction intégrale du Nouveau Testament en hébreu a été publiée en 2013. En général, les traductions hébraïques du Nouveau Testament peuvent être divisées en trois groupes.

Le premier groupe consiste en des passages choisis du Nouveau Testament traduits en hébreu et incorporés dans des écrits juifs de polémique contre le christianisme[6]. De tels passages se trouvent, par exemple, dans le *Livre de Nestor Ha-Komer*[7] ainsi que dans *Les guerres du Seigneur* de Jacob ben Reuben[8], écrits tous les deux probablement au 12^e^ siècle ; dans le *Livre de Joseph le zélote* de Joseph ben Nathan Official du 13^e^ siècle ; dans l'anonyme *Vieux livre de victoire* également du 13^e^ siècle. Dans ce groupe se distingue la version hébraïque intégrale de l'Évangile de Matthieu qui figure dans l'ouvrage polémique de Shem Tov ibn Shaprut *La pierre de touche (Even Boḥan)*, écrit à la fin du 14^e^ siècle[9].

---

[3] Au IV^e^ siècle, Epiphanius mentionne des traductions hébraïques de l'Évangile de Jean ainsi que du livre des Actes : Epiphanius, *Panarion*, 30.3,8-9 ; 6,12 ;12,10 ; William Horbury, « The Hebrew Text of Matthew in Shem Tob ibn Shaprut's *Eben Boḥan* » dans W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 3 (Londres – New Delhi – New York – Sydney : Bloomsbury, 1997), 738, note 28.

[4] Jean Carmignac, « Hebrew Translations of the Lord's Prayer : An Historical Survey », dans Gary A. Tuttle, *Biblical and Near Eastern Studies : Essays in Honor of William Sanford LaSor* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978), 21; Pinchas E. Lapide, *Hebrew in the Church*, 7-8.

[5] Pour l'histoire des traductions hébraïques du Nouveau Testament, voir l'ouvrage fondamental de Pinchas E. Lapide, *Hebrew in the Church : The Foundations of Jewish-Christian Dialogue*. Une liste fort utile des traductions produites notamment à partir du XVI^e^ siècle en milieu chrétien est dressée par Jean Carmignac dans Jean Carmignac, éd., *The four Gospels Translated into Hebrew by William Greenfield in 1831* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 1 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1982), VII-X.

[6] Une vue d'ensemble sur ce phénomène ainsi que des analyses spécifiques de différentes traductions de ce genre sont proposées dans Pinchas E. Lapide, *Hebrew in the Church*, 20-52.

[7] Voir Daniel J. Lasker, Sarah Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest : Qiṣṣat Mujādalat al-Usquf and Sefer Nestor Ha-Komer* (Jérusalem : Ben-Zvi Institute, 1996).

[8] Judah Rosenthal, « La traduction de l'Évangile selon Matthieu par Jacob ben Reuben » [en hébreu] ("תרגום הבשורה על־פי מתי ליעקב בן ראובן", יהודה רוזנטל), *Tarbiz* 32 (1962), 48-66.

[9] Cette traduction de Mt a fait couler beaucoup d'encre. Voir son édition : George Howard, éd., *Hebrew Gospel of Matthew* (Macon, Georgia : Mercer University Press, 1995). Des études importantes sur cette traduction sont : Alexander Marx, « The Polemical Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary of America with Appendices on the Eben Bohan and on the Earlier Hebrew Translations of Matthew », dans *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects, in Memory of Abraham Solomon Freidus (1867-1923), Late Chief of*

Le deuxième groupe de traductions comporte celles qui ont été produites dans le monde chrétien, soit par des hébraïsants chrétiens soit par des juifs convertis, notamment à partir du XVI[e] siècle[10]. La première traduction de ce type est la version hébraïque de l'Évangile de Matthieu publiée par l'influent hébraïsant protestant Sebastian Münster de Bâle en 1537[11]. L'on trouve d'autres traductions relativement connues dans ce groupe : la traduction intégrale du Nouveau Testament publiée par l'hébraïsant luthérien Elias Hutter en 1599, la traduction des quatre Évangiles publiée par le juif converti au catholicisme Giovanni Battista Iona en 1668[12], les trois versions consécutives de la traduction hébraïque du Nouveau Testament publiées par la *London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* en 1817, 1838 et 1864[13], la traduction produite par le prolifique et influent chercheur allemand, spécialiste de la Bible et du Judaïsme, Franz Delitzsch et publiée pour la première fois en 1877[14] et la traduction du Nouveau Testament publiée en 1885 par le converti juif et missionnaire Isaac Salkinson, qui fut d'ailleurs l'un des premiers à traduire de la littérature en hébreu durant la période de la *Haskala*[15].

Jewish Division, New York Public Library (New York : The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1929), 247-273 ; Libby Garshowitz, « Shem Ṭob ben Isaac Ibn Shapruṭ's Gospel of Matthew », dans Barry Walfish, éd., *The Frank Talmage Memorial Volume* 1 (Haifa : Haifa University Press, 1993), 297-322 ; William Horbury, « The Hebrew Text of Matthew in Shem Tob ibn Shaprut's *Eben Boḥan* » ; William L. Petersen, « The *Vorlage* of Shem-Tob's 'Hebrew Matthew' », *NTS* 44 (1998), 490-512 ; José Vicente Niclós, « L'Evangile en hébreu de Shem Tob Ibn Shaprut : Une traduction d'origine judéo-catalane due à un converti, replacée dans son *Sitz im Leben* », *RB* 106 (1999), 358-407.

[10] Un certain nombre de ces traductions sont étudiées dans Pinchas E. Lapide, *Hebrew in the Church*, 53-94. Beaucoup d'autres informations peuvent être trouvées dans les introductions de Jean Carmignac aux cinq volumes parus dans la série *Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac* (Turnhout, Belgique : Brépols, 1982-1985).

[11] Eran Shuali, « Les deux versions de l'Évangile de Matthieu en hébreu publiées par Sebastian Münster (1537) et par Jean du Tillet et Jean Mercier (1555) : un réexamen des textes et de la question de leurs auteurs », dans Gilbert Dahan, Annie Noblesse-Rocher, éds., *Les hébraïsants chrétiens en France au XVI[e] siècle* (Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance ; Genève : Droz, à paraître).

[12] Jean Carmignac, éd., *Évangiles de Matthieu et de Marc traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 2 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1982) ; Jean Carmignac, éd., *Évangiles de Luc et de Jean traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 3 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1982).

[13] Jean Carmignac, éd., *The four Gospels Translated into Hebrew by the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews (1838+1864)* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 5 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1985).

[14] Jean Carmignac, éd., *Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902)* (avec un apparat critique des douze éditions dû à Hubert Klein ; Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 4 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1984).

[15] Hanna Scolnicov, « The Hebrew who Turned Christian : The First Translator of Shakespeare into the Holy Tongue », *Shakespeare Survey : An Annual Survey of Shakespeare Studies and Production* 54 (2001), 182-190 ; ישראל כהן, "יצחק אדוארד זלקינסון : חייו ומפעלו הספרותי", בתוך כתבים, כרך ג' : מונוגראפיות (תל אביב : עקד, 1976), 333-420.

Les traductions qui peuvent être qualifiées comme faisant partie du troisième groupe sont celles qui ont été élaborées après la fondation de l'État d'Israël en 1948 et qui font au moins un certain recours à l'hébreu moderne. Ainsi, au début des années 1960 était diffusé en Israël sous forme reprographiée un lectionnaire pour la messe catholique en hébreu, qui comportait de nombreux passages du Nouveau Testament traduits en hébreu moderne. Cette traduction a été faite notamment par Yéhoshua Blum, un juif converti au catholicisme, et par Yohanan Elihai, membre de l'ordre monastique des Petits frères de Jésus[16]. Blum et Elihai ont, par la suite, traduit en hébreu les Évangiles de Matthieu, Luc et Jean, ainsi que de la Première Épître de Pierre[17]. En 1969, Robert Lisle Lindsey, pasteur de la communauté baptiste de Jérusalem et spécialiste du Nouveau Testament, a publié une traduction de l'Évangile de Marc. En 1974, voyait le jour à Rome une traduction intégrale du Nouveau Testament faite par le frère Jean-Marie Bauchet et par David Kinneret. En 1976, était publiée la traduction du Nouveau Testament préparé par une équipe œcuménique sous les auspices des *United Bible Societies* en Israël[18]. Parmi les traductions en hébreu moderne, celle-ci est clairement la plus usitée en Israël contemporain. Trois années plus tard, en 1979, était publié הדרך: הברית החדשה בלשון מדוברת – *Le chemin : le Nouveau Testament en langage parlé*[19]. Et enfin, en 2013 la *Watch Tower Bible and Tract Society* qui est associée aux Témoins de Jéhovah a publié sa traduction hébraïque intégrale du Nouveau Testament.

[16] Voir Pinchas E. Lapide, *Hebrew in the Church*, 133-134.

[17] Sur leurs traductions de Jn et de Mt, voir respectivement Pinchas E. Lapide, *Hebrew in the Church*, 153-158 et 166-173. L'information sur la traduction de Lc m'a été fournie oralement par Yohanan Elihai. Elihai m'a également fourni le manuscrit de la traduction de 1 P écrit par la main de Yéhoshua Blum. Je le remercie vivement pour son aide précieuse.

[18] Voir notamment Agnès Tichit, *L'Évangile de Marc en hébreu : Étude de la langue et enjeux théologiques des traductions de Franz Delitzsch (1877) et de Joseph Atzmon (1976)* (Langues et cultures anciennes, vol. 20 ; Bruxelles : Éditions Safran, 2012).

[19] Voir Ray Pritz, « Bible Translation and Publication », *Mishkan : A Forum on the Gospel and the Jewish People* 29 (1998), 38.

0.3. Les motivations pour traduire le Nouveau Testament en hébreu

Pourquoi a-t-on produit les différentes traductions hébraïques du Nouveau Testament ? Parcourant ce que disent les traducteurs eux-mêmes ainsi que d'autres personnes impliquées dans la diffusion des traductions – leurs éditeurs, des auteurs qui les ont incorporées dans leurs propres ouvrages – on peut constater que les traductions étaient conçues comme servant plusieurs objectifs. On peut en relever notamment cinq qui semblent avoir joué un rôle dans la façon dont cette démarche a été conçue par ceux qui l'ont entreprise[1].

0.3.1. Traduire pour polémiquer

Dans les ouvrages d'auteurs juifs du Moyen Âge, les premiers chez qui on trouve des passages néotestamentaires étendus traduits en hébreu, ces derniers servent un but polémique. Ces auteurs présentent à leurs lecteurs juifs des passages du Nouveau Testament comme des points de départ, des exemples ou des « textes-preuve » dans le cadre d'une critique ou d'une parodie du christianisme. Par ce biais, ces auteurs semblent chercher surtout à réconforter leurs lecteurs juifs dans leur adhésion au judaïsme. Leur démarche est, en général, de type apologétique. Cela se reflète clairement dans l'introduction au chapitre consacré à l'étude critique des passages du Nouveau Testament dans *Les guerres du Seigneur* de Jacob ben Reuben[2]. Ben Reuben y écrit :

> (...) מלאני לבי להשיב תשובות נגד משובתם / ולחבר שאלות מדברי עדותם / היודע ועד יודע, כי לא להתווכח עמהם ולא לדבר עמהם, כי אם להיות עדות מסורה לזריזים / ולהעלימה מעיני ריקים ופוחזים / גם מהשער הזה ה' יודע כי לא היה בלבי להזכיר ממנו כלל והנה חברי הכריחוני והביאוני והשיאוני להזכיר ממנו קצתו. על כן הזכרתי ממנו קצת משגיאות ספרם וממעותו, ומעשר מן המעשר לא גליתי כי יראתי. ואנא מאתכם אם מצאתי חן בעיניכם לבלתי האשימני ולבלתי הזכיר שמי על זאת לרעה כי טובה היא ליראה את שם אלהינו ולדבקה בו כל הימים[3].
>
> (…) j'ai pris à cœur de répondre à leur égarement et de composer des questions à partir des paroles de leur témoignage[4]. Celui qui sait et qui témoigne sait que ce n'est pas pour me

[1] L'importance des objectifs de la traduction a été soulignée notamment par Hans Vermeer dans sa « théorie du skopos ». Voir l'article introductif : Hans J. Vermeer, « Skopos and Commission in Translational Action » (trad. Andrew Chesterman), dans Lawrence Venuti, éd., *The Translation Studies Reader* (Londres – New York : Routledge, 2000), 221-232.

[2] Il s'agit du chapitre 11 de l'ouvrage. Il est intitulé : תמו שאלותיו ואשאל לו מן האואנגלייוש – « Ses questions étant finis je lui demanderai à partir de l'Évangile » ; Jacob ben Reuben, *Les guerres du Seigneur* [en hébreu : יעקב בן ראובן, מלחמות השם] (Judah Rosenthal, éd., ; Jérusalem : Mossad Harav Kook, 1963), 141.

[3] *Ibid.*

[4] C'est-à-dire, le Nouveau Testament.

> disputer avec eux ni pour discuter avec eux, mais pour constituer un témoignage [qui sera] donné aux studieux et caché aux vauriens et aux téméraires. Ce chapitre aussi – Dieu sait que je n'avais pas du tout l'intention de l'évoquer, mais mes amis m'ont forcé, m'ont amené, m'ont incité à en évoquer une petite partie. J'ai donc évoqué quelques-unes des erreurs de leur livre et un peu de sa perversion. Mais je n'en ai dévoilé même pas un dixième du dixième, car j'ai peur. Je vous prie, si j'ai trouvé grâce à vos yeux, de ne pas m'accuser et de ne pas parler de moi en mal à cause de ceci, car c'est un bien [qui amène à] craindre le nom de notre Dieu et à s'attacher à Lui tous les jours.

L'objectif polémico-apologétique de ces ouvrages explique aussi la façon dont les passages néotestamentaires se disposent au sein de l'ensemble du texte. En effet, ils y sont toujours accompagnés d'un commentaire critique du polémiste lui-même, qui suit normalement le passage cité. L'importance de cette disposition des passages du Nouveau Testament ainsi que les objectifs généraux dans lesquels ils sont utilisés sont soulignés dans l'introduction de Shem Tov ibn Shaprut au 12e livre de son œuvre *La pierre de touche,* celui qui est consacré à l'examen de l'Évangile de Matthieu. Il y dit :

ראיתי להשלים חבורי זה אשר הקדמתיו אב"ן בוח"ן
להעתיק ספרי האוונג"ייליון עם היותם שהספרים
היות אסורים לנו לקרוא בהם פן יבואו התלמידים שלא שמשו
כל צרכם וישתו מהמים ההם, עם כל זה ראיתי להעתיקם
לשתי סיבות,
ה"א להשיב מתוכם לנוצ"רים ובפרט למומרים שמדברים
בעניין אמונתם ואינם יודעים דבר אמונה ומפרשים
פסוקי תורתינו הקדושה בעניין זה הפך האמת והפך
אמונתם וכזה יגיע שבח ליהודי לאותו המתווכח עמהם כאשר
לכדם בשוחתם
ה"ב להראות לבעלי אמונתם הראה חסרון הספרים
ההם והשגיאות הנופלות בתוכם וכזה ידעו ויבינו
יתרון ומעלת אמונתינו על שאר האמונות, לפי שלא יודע
גודל מעלת הדבר כי אם בבחינת הפכו, ואני נשען בש"ית [בשם יתברך]
שלא יצא מזה רק טוב כמו שכוונתי לטובה, ואכתוב בכל פרק
ופרק ההשגות אשר יראו לי בתוכו, והנני משביע לכל מעתיק
בחי העולם לבל מעתיק ספרי האוונג"ייליוס אם לא בכל מקום
ההשגות אשר כתבתי כפי אשר סדרתים וכתבתים הנה
ואתחיל בספר מאט"יאו

אשר הוא השרשי בהם[5]

Pour compléter mon livre qui précède, le *Even Bohan* [*La pierre de touche*], j'ai décidé de traduire (להעתיק) les livres de l'Évangile (האוונג"יליון), bien qu'ils soient des livres dont la lecture nous est interdite de peur que des élèves qui ne soient pas assez expérimentés viennent boire de ces eaux. Néanmoins, j'ai décidé de les traduire (להעתיקם) pour deux raisons :

1. Pour m'en servir en répondant aux chrétiens (לנוצ"רים) et particulièrement aux convertis, qui parlent de leur foi sans savoir ce que c'est que la foi et interprètent les versets de notre sainte Torah à ce sujet contrairement à la vérité et contrairement à leur [propre] foi. Ainsi sera loué le juif, celui qui se disputera avec eux, quand il les prendra à leur [propre] piège.

2. Pour montrer aux adeptes de leur foi[6] l'infériorité de ces livres et les erreurs qui s'y trouvent, pour qu'ils sachent et comprennent la supériorité et l'éminence de nos croyances. En effet, on ne connaît la grandeur et l'éminence d'une chose qu'en examinant son contraire. Et je m'appuie sur le Nom-bénit-soit-il, pour que n'en résulte que du bien, selon ma bonne intention. J'écrirai dans chaque chapitre mes objections, et je fais jurer chaque scribe par le Dieu vivant de ne pas copier les livres des Évangiles sans [inclure] partout les objections que j'ai écrites, dans l'ordre et comme je les ai écrites ici.

Et je commencerai par le livre de Matthieu (מאט"יאו) qui est le principal d'entre eux.

0.3.2. Traduire pour l'apprentissage de l'hébreu

À partir du XVI[e] siècle avec l'essor de l'intérêt chrétien pour la langue hébraïque qu'il a connu[7], un assez grand nombre de traductions hébraïques du Nouveau Testament sont produites par des hébraïsants chrétiens, dont un certain nombre de spécialistes reconnus

[5] Le texte hébraïque est transcrit du manuscrit « British Library Ms. Add. no. 26964 ». Des images de ce manuscrit peuvent être consultées en ligne sur le site suivant : http://www.torahresource.com/DuTillet/BL_Ms.Add.no.26964.pdf (consulté le 23 octobre 2015). Pour la transcription et la compréhension de ce texte, j'ai consulté avec profit sa traduction anglaise annotée dans Libby Garshowitz, « Shem Ṭob ben Isaac Ibn Shapruṭ's Gospel of Matthew », 298, 312.

[6] Libby Garshowitz qui a travaillé sur un autre manuscrit de l'œuvre de Shem Tov (MS. Biblioteca Medicea-Laurenziana [Florence] Plutei 2.17), lit אמונתנו הרמה – "notre foi élevée" à la place de אמונתם הראה – "leur foi (montrant)". Voir Libby Garshowitz, « Shem Ṭob ben Isaac Ibn Shapruṭ's Gospel of Matthew », 298, 310 (note 2), 312 (note 23).

[7] Sur l'hébraïsme chrétien au 16[e] siècle, voir notamment Jerome Friedman, *The Most Ancient Testimony : Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia* (Athens, Ohio : Ohio University Press, 1983) ; Stephen G. Burnett, *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660) : Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning* (Library of the Written Word, vol. 19 ; The Handpress World, vol. 13 ; Leiden – Boston : Brill, 2012).

enseignant dans de différentes universités européennes[8]. Certaines remarques des auteurs de ces traductions attestent qu'ils ont conçu la lecture et la composition de livres néotestamentaires traduits en hébreu comme des exercices bénéfiques pour l'apprentissage de cette langue.

Ainsi, dans la version hébraïque de l'Évangile de Matthieu publiée en 1551 par Jean Cinqarbres, une notice du typographe au lecteur explique que le choix de joindre au texte hébraïque de l'Évangile quelques courts textes de l'Ancien Testament a été fait « pour que », dit la notice, « tu aies ensemble des Écrits nouveaux et anciens, dont tu pourrais te servir pour t'exercer dans la langue hébraïque. »[9] De plus, l'éditeur, Jean Cinqarbres, dit dans son introduction : « Certainement, il en résultera une grande utilité pour toute la république chrétienne, et pour la connaissance et la propagation de la langue hébraïque et pour l'apprentissage de la piété (…). Ainsi, s'habitueront donc les hébraïsants chrétiens, dont le monde abonde, à un nouvel instrument. »[10]

Un autre exemple se trouve dans le volume contenant la traduction hébraïque des Épîtres aux Galates et aux Éphésiens faite par le réformé hongrois György Thúri et publiée à Wittemberg en 1598[11]. En effet, à la première page de ce volume, Thúri fait figurer un poème composé par l'hébraïsant luthérien Conrad Neander, qui avait lui-même publié en 1586 un épistolier hébraïque, c'est-à-dire une collection de passages néotestamentaires tirés notamment des

[8] Sebastian Münster était professeur à l'Université de Bâle. Jean Cinqarbres, qui a réédité la traduction de Münster en 1551, et Jean Mercier étaient tous les deux professeurs d'hébreu au Collège royal à Paris (voir Eran Shuali, « Les deux versions de l'Évangile de Matthieu en hébreu publiées par Sebastian Münster [1537] et par Jean du Tillet et Jean Mercier [1555] »). L'un des collaborateurs dans la révision de la traduction de la *London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* publiée en 1838 était Heinrich Friedrich Wilhelm Gesenius, professeur à Halle et hébraïsant particulièrement célèbre (Jean Carmignac, éd., *The Four Gospels Translated into Hebrew by the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews (1838+1864)*, XVII). Franz Delitzsch était professeur à Rostock, Erlangen et Leipzig (Samuel Ives Curtiss, *Franz Delitzsch : A Memorial Tribute* [Édimbourg : T. & T. Clark, 1891], 11-15).

[9] « *(…) tum ut scripturas nouas et ueteres habeas in unum congestas, quibus te in Hebraica lingua exercere possis.* » Jean Cinqarbres, תּוֹרַת הַמָּשִׁיחַ: *Sanctum Domini nostri Iesu Christi Hebraicum Euangelium secundum Matthaeum* (Paris : Martin le Jeune, 1551), notice du typographe au lecteur [pages non numérotées].

[10] « *(…) quippe cum inde magna emanatura sit utilitas toti Reipub. Christianae tum ad Hebraicae linguae cognitionem et propagationem, tum ad pietatem discendam (…). Inde etiam assuescent Christiani Hebraismis, quibus scatet universum novum instrumentum.* » *Ibid*., Introduction, [ii].

[11] György Thúri, *Epistolæ Pauli Apostoli ad Galatas et Ephesios: è Græcâ in purè Hebræam linguam translatæ: gratique animi ac sempiternæ memoriæ testificandæ ergo Spectabili ac Magnifico Domino Domino Sigismundo Rakotzi, Comiti Comitatuum Thorna & Munkats, noc non Sacr: Cæs: Regiæque Maiest: Consiliario & c.Mecœnati studiorum suorum benignissimo dicatæ à Georgio Thurio Alumno humilimo* (Wittemberg: Iohannes Crato, 1598). J'ai proposé une étude générale sur cette traduction dans Eran Shuali, « György Thúri's Hebrew Translation of Paul's Epistles to the Galatians and the Ephesians (Wittenberg, 1598) », dans József Zsengellér, éd., *Christian Hebraism in Eastern Central Europe* (à paraître).

différentes Épîtres, traduits en hébreu et destinés a priori à une lecture liturgique[12]. Voici le poème :

רְאֵה קוֹרֵא אֲשֶׁר עֹבֵד אֲדָמָה
לְבוֹנָה מִלְּשׁוֹן יָוָן עָתָקָה :
אֱמֶת כֹּל מִלְּשׁוֹן עֵבֶר לָקָחָה־
לְמֹד מִשָּׁם לְחַבֵּר כֵּן וְאַתָּה :[13]

Regarde, lecteur, celui qui est un paysan.
Il a traduit de l'encens de la langue grecque.
Il a pris de la langue hébraïque la vérité sur toute chose.
Apprends d'ici toi aussi à composer ainsi.

Neander encourage donc les lecteurs hébraïsants à utiliser l'œuvre de György « le paysan »[14] Thúri pour apprendre à en composer de semblables par eux-mêmes. Cette remarque est intéressante étant donné qu'en étudiant la traduction des Épîtres aux Galates et aux Éphésiens faite par Thúri, on peut constater que celui-ci s'est clairement inspiré de la traduction hébraïque des passages de ces deux Épîtres qui sont compris dans l'épistolier de Neander[15]. Thúri a, pour ainsi dire, suivi le conseil de Neander avant que celui-ci le formule dans son poème.

0.3.3. Traduire pour retrouver l'original hébraïque

Dans les écrits de différentes personnes impliquées dans la production et la diffusion des traductions hébraïques du Nouveau Testament, on trouve assez fréquemment des affirmations reflétant la conception selon laquelle les écrits néotestamentaires se fondent sur un « original » hébraïque, ainsi que des expressions de la volonté de reconstituer cet « original »

[12] Conrad Neander, *Epistolæ Anniversariæ, quæ Dominicis diebus ac Sanctorum festis præcipuis in Ecclesia prælęguntur EBRAEAE iam recens ex Græco textu ac Syra Paraphrasi factæ; breuibusque scholijs, sed tamen haud pœnitendis illustratæ, à M. Conrado Neandro Bergensi. Et nunc demum τετραγλώττως EBRAICE, GRAECE, LATINE, ac GERMANICE. Editæ opera ac cum præfatione clarissimi ac doctißimi viri D. M. Michælis Neandri Soraviensis* (Leipzig : Georg Defner, 1586).

[13] Le poème est intitulé *Tetrastichon in duas Paulinas Epistolas à D. Georgio Thurio in Hebræam linguam translatas*. György Thúri, *Epistolæ Pauli Apostoli ad Galatas et Ephesios,* [i].

[14] Cela est un jeu de mots sur le prénom de György Thúri qui est dérivé du mot grec γεωργός – « paysan ». Neander rend ce nom par l'expression vétérotestamentaire עֹבֵד אֲדָמָה – « celui qui travaille la terre » ; voir notamment Gn 4:2, mais aussi Gn 2:5 ; 3:23 ; 4:12 ; Pr 12:11; 28:19. Je dois cette observation à David Benka, que j'en remercie vivement.

[15] Cela est montré dans Eran Shuali, « György Thúri's Hebrew Translation of Paul's Epistles to the Galatians and the Ephesians (Wittenberg, 1598) ».

par la traduction. Or, nous remarquerons que cet « original » est conçu de façons différentes. Certains pensent à un texte écrit en hébreu dont la traduction grecque constituerait certains livres du Nouveau Testament tels que nous les connaissons. D'autres pensent plutôt à des traditions orales à partir desquelles les écrits néotestamentaires seraient composés. Et d'autres encore semblent entretenir une conception plus abstraite de l'« esprit » ou de l'« essence » hébraïque du Nouveau Testament. Quelques exemples des propos des traducteurs qui reflètent ces trois types de conceptions pourront être proposés.

La volonté de présenter une traduction hébraïque d'un livre néotestamentaire comme se rapprochant d'un présumé texte hébraïque original du même livre apparaît tout d'abord par rapport à l'Évangile de Matthieu. Ceci n'est pas étonnant étant donnée la tradition ancienne selon laquelle cet Évangile a été composé en hébreu[16]. Cette volonté se manifeste dans les trois premières éditions de versions hébraïques de l'Évangile de Matthieu parues dans le monde chrétien[17]. En effet, dans son édition de l'Évangile de Matthieu en hébreu parue en 1537, Sebastian Münster est très avare de paroles en ce qui concerne l'origine du texte hébraïque publié par lui, et cela malgré la longueur considérable des parties introductives qu'il fait figurer dans son volume et qui comportent 49 pages. Au sujet de l'origine du texte hébraïque, Münster ne dit, en fait, qu'une chose : « Nous publions (…) l'Évangile du divin Matthieu dans sa langue native, c'est-à-dire, la langue hébraïque, non comme je l'ai trouvé chez la foule des Hébreux en pièces, mais restauré et ramené en un corps. »[18] En effet, si Münster s'exprime si vaguement concernant l'origine du texte qu'il offre au lecteur tout en mentionnant que l'hébreu était la langue native de son auteur, c'est sans doute pour donner un air mystérieux à ce texte et ainsi faire croire au lecteur qu'il est au moins lié au présumé texte hébraïque original écrit par l'évangéliste. La façon elliptique et vague dont Münster s'exprime à ce sujet est d'autant plus révélatrice que cette version hébraïque de Matthieu est selon toute

[16] Les témoignages anciens sur ce sujet sont regroupés dans A. F. J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, vol. 17 ; Leiden – New York – København – Köln : Brill, 1992).

[17] La croyance en l'existence d'un original hébraïque de certains écrits néotestamentaires est également exprimée au 16e siècle dans l'introduction de Daniel Bomberg à la grammaire hébraïque d'Avraham de Balmes : מקנה אברם – *Peculium Abrae*. Voir Saverio Campanini, « *Peculium Abrae*. La grammatica ebraico-latina di Avraham de Balmes », *Annali di Ca'Foscari* 36/3 (1997), 5-49.

[18] « *Divi Matthaei evangelium (...) in nativa sua, hoc est, hebraica lingua, non qualiter apud Hebraeorum vulgus lacerum inveni, sed a me redintegratum et in unum corpus redactum emittimus (…).* » Sebastian Münster, *Torat HaMashiakh*, dédicace au roi d'Angleterre, p. [iii].

vraisemblance une traduction du texte latin de la Vulgate faite par les soins de Münster lui-même[19].

Dans la réédition de ce même texte hébraïque de Matthieu publiée par Jean Cinqarbres en 1551, la question du lien avec le présumé original hébraïque de l'Évangile est abordée d'une façon beaucoup plus explicite. En effet, Cinqarbres consacre la quasi-intégralité de son introduction de dix pages à un exposé plein de pompe sur les témoignages des Pères de l'Église au sujet de l'original hébraïque de l'Évangile de Matthieu. Lui-même, croyant que ce texte hébreu original se trouvait à son époque en Inde, et gêné par le fait que Münster, dont il a repris le texte, passe sous silence son origine ancienne, dit seulement: « je n'oserais rien affirmer sauf que je pense que l'ouvrage est assez ancien. »[20]

Dans l'édition de la version hébraïque de l'Évangile de Matthieu publiée en 1555 à Paris par Jean du Tillet et Jean Mercier, la croyance en l'existence d'un original hébraïque de l'Évangile est également mise en avant. Il semble que c'est pour cette raison qu'on a donné à cette édition le titre alléchant :

> בשורת מתי עד היום הזה כמוסה עם היהודים ונחבאה במערותם ועתה באחרונה מתוך חדריהם ומחושך מוצאת לאור (...)[21].
>
> L'Évangile de Matthieu : jusqu'à ce jour gardé en secret par les juifs et caché dans leurs grottes et récemment tiré de leurs chambres et de l'obscurité (…).

Il semble également que c'est aussi pour appuyer l'originalité de ce texte hébraïque de l'Évangile de Matthieu, que dans l'introduction de cette édition, Jean du Tillet dit que « des hommes érudits des deux côtés des Alpes » affirment « qu'il est écrit d'une pureté de langage qu'aucun écrit postérieur à la désolation de ce peuple ne laisse sentir »[22]. En réalité, le texte hébraïque de l'Évangile qui est publié par Jean du Tillet et Jean Mercier est une révision de la

[19] J'ai montré ceci dans : Eran Shuali, « Les deux versions de l'Évangile de Matthieu en hébreu publiées par Sebastian Münster (1537) et par Jean du Tillet et Jean Mercier (1555). »

[20] *(…) nihil ausim de eo aliud affirmare, quod opus esse putem meo iudicio satis antiquum.* Jean Cinqarbres, *Torat HaMashiakh*, introduction, p. [iii-iv].

[21] Jean du Tillet, Jean Mercier, בשורת מתי: *Evangelium Hebraicum Matthaei, recèns è Iudaeorum penetralibus erutum, cum interpretatione Latina, ad vulgatam quoad fieri potuit, accommodata* (Paris : Martin le Jeune, 1555), page de titre.

[22] « *(…) quod equidem ut non ausim adfirmare de eo quod sua ille lingua divinitus conscripsit, expressum, ita ex eruditorum hominum et Cisalpinorum et Transalpinorum testimonio atque praedicatione, possum asserere a Rabbinica dictione plurimum abesse, eaque conscriptum orationis puritate, quam nulla post desolatam hanc gentem scripta redoleant.* » *Ibid*., introduction, [i-ii].

traduction de Sebastian Münster accomplie probablement par un juif converti au christianisme[23].

Or, l'Évangile de Matthieu n'est pas le seul qu'on croyait être une traduction d'un texte en hébreu, qu'on voulait reconstituer par une « rétroversion ». Une telle approche est exprimée aussi, par exemple, par rapport à l'Évangile de Marc dans le passage suivant écrit par Jean Carmignac :

> (…) j'ai essayé, pour mon simple usage personnel, de voir ce que donnerait Marc retraduit en hébreu de Qumrân. J'imaginais que cette traduction serait très difficile, à cause des différences considérables entre la pensée sémitique et la pensée grecque. Aussi j'ai été stupéfait de constater que cette traduction était au contraire extrêmement facile. Après seulement un jour de travail, vers le milieu d'avril 1963, j'étais convaincu que le texte grec de Marc ne pouvait pas avoir été rédigé directement en grec et qu'il n'était en réalité que la traduction grecque d'un original hébreu. Les énormes difficultés auxquelles je m'attendais avaient toutes été résolues pas le traducteur hébréo-grec, qui avait transposé mot à mot et qui avait même gardé en grec l'ordre des mots voulu par la grammaire hébraïque[24].

Tout en pensant, à l'instar de Carmignac, qu'une traduction des Évangiles en hébreu peut permettre de reconstituer leurs textes originaux en hébreu, Robert Lisle Lindsey estimait qu'une telle traduction peut parfois aussi permettre de retrouver les paroles prononcées par les personnages historiques décrits dans les Évangiles. Ainsi, dans l'introduction à sa traduction hébraïque de l'Évangile de Marc publiée en 1969, Lindsey dit : « (…) la plus littérale la traduction, le plus certain il est souvent que le texte hébraïque ancien est, pour ainsi dire, réapparu. Ce genre de traduction offre constamment la possibilité attrayante que nous puissions retrouver souvent les paroles exactes de Jésus lui-même, ou au moins celles du sous-texte hébraïque ».[25]

---

[23] Pinchas E. Lapide, *Hebrew in the Church*, 58-64 ; Eran Shuali, « Les deux versions de l'Évangile de Matthieu en hébreu publiées par Sebastian Münster (1537) et par Jean du Tillet et Jean Mercier (1555). »

[24] Jean Carmignac, *La naissance des Évangiles synoptiques* (4e éd. ; Paris : François-Xavier de Guibert, 2007), 10. Carmignac a consacré un grand nombre de travaux à la reconstitution du présumé original hébraïque des Évangiles. Outre les cinq volumes de la série « Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac » cités plus haut, voir : Jean Carmignac, « Studies in the Hebrew Background of the Synoptic Gospels », *Annual of the Swedish Theological Institute*, vol. 7 (1968-1969) (Leiden : Brill, 1970), 64-93 ; ———, « Hebrew Translations of the Lord's Prayer : An Historical Survey », 18-79 ; ———, *Le Magnificat & le Benedictus en hébreu ?* (Versailles : Éditions de Paris ; Association des Amis de l'Abbée Jean Carmignac, 2009).

[25] « (…) the more literal the translation the more certain it often is that the ancient Hebrew text has, as it were, reappeared. In this kind of translation the tantalizing possibility is constantly held out that we may often recover the exact words of Jesus himself, or at least that of the Hebrew undertext. » Robert Lisle Lindsey, *A Hebrew*

Franz Delitzsch, quant à lui, ne croyait pas que les auteurs des différents livres du Nouveau Testament les avaient écrits à l'origine en hébreu. Cependant, il était d'avis que l'hébreu était la langue dans laquelle ces auteurs parlaient et pensaient, et que par la traduction on pouvait accéder à leurs paroles et pensées. Dans l'introduction à sa traduction de l'Épître aux Romains parue en 1870, il dit ceci :

> La traduction du Nouveau Testament en hébreu n'est pas, comme telle, un élargissement de l'horizon linguistique. Elle réalise beaucoup plus, car, contrairement à la traduction dans d'autres langues, elle ne présuppose pas seulement la compréhension du texte néotestamentaire, mais elle fait également progresser sa compréhension en le repensant dans cette même langue qui a gouverné la pensée des saints écrivains et l'expression de celle-ci même s'ils ont écrit en grec[26].

Un autre exemple de l'approche de Delitzsch sera proposé plus loin.

0.3.4. Traduire pour convertir

Un certain nombre de traductions hébraïques du Nouveau Testament ont été faites dans un but missionnaire explicite. Leurs auteurs expriment l'espoir que la lecture du Nouveau Testament en hébreu attirera les juifs à la religion chrétienne. Ainsi, en 1882, trois ans avant la publication de sa traduction du Nouveau Testament, Isaac Salkinson écrit ceci dans une lettre :

> Ma version hébraïque du Nouveau Testament est maintenant prête pour la publication. La traduction vers l'hébreu semble être le seul talent qui m'a été donné, et je l'ai consacré au Seigneur. C'est ma boîte d'albâtre remplie de parfum précieux que je verse à l'honneur de mon Sauveur, afin que la fragrance de Son nom remplisse toute la maison d'Israël[27].

Translation of the Gospel of Mark : Greek-Hebrew Diglot with English Introduction (Jérusalem : Dugit Publishers, Baptist House, [1969]), 77.

[26] « Eine Uebersetzung des Neuen Testaments ins Hebräische ist nun zwar keine solche Erweiterung des sprachwissenchaftlichen Gesichtskreises, aber sie leistet ungleich mehr als das, weil sie nicht blos, wie die Uebersetzung in andere Sprachen, gründliches Vertändniß des neutestamentlichen Textes voraussetzt, sondern selber das Versändniß desselben fördert, indem sie ihn in die Sprache zurückdenkt, welche das Denken und den Gedankenausdruck der heiligen Schriftsteller trotz dem daß sie griechisch schrieben beherrschte. » Franz Delitzsch, *Paulus des Apostels Brief an die Römer aus dem griechischen Urtext auf Grund des Sinai-Codex in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert* (Leipzig : Dörffling und Franke, 1870), 9-10. La traduction française de ce passage est due à Fränz Biver-Pettinger. Je l'en remercie de tout cœur. Voir aussi les propos de Delitzsch cités à la page 92.

[27] « My Hebrew Version of the New Testament is now ready for publication. Hebrew translation seemes to be the only talent given to me, and it I have consecrated to the Lord. It is my alabaster box of precious ointment which I pour out in honour of my Saviour, that the fragrance of His name may fill the whole house of Israel. »

Une réflexion particulièrement argumentée sur l'utilité d'une traduction hébraïque du Nouveau Testament pour la mission aux juifs est présentée par Thomas Yeates en 1799 dans sa « Proposition d'imprimer par suscription une traduction de l'Évangile de saint Matthieu et de l'Épître aux Hébreux dans la langue hébraïque pour l'usage des juifs »[28]. En effet, Yeates y écrit :

> Le dessein et l'utilité d'une telle œuvre seront de promouvoir la connaissance de l'Évangile parmi les juifs, et d'ouvrir la voie à leur conversion au christianisme. L'hébreu est la seule langue adéquate pour ce dessein. Il est le seul moyen pour communiquer parmi eux du savoir chrétien. Le Nouveau Testament traduit dans cette langue, à savoir la langue de l'Ancien Testament, sera accessible aux juifs de toutes les nations, car tous ceux qui lisent celui-ci pourront lire celui-là. La traduction du Nouveau Testament élaborée dans la langue et le style purs de l'Ancien Testament présentera des avantages si grands par rapport à toutes les autres traductions en d'autres langues, que je ne peux pas m'empêcher d'en mentionner quelques-uns à cette occasion. 1. La Bible hébraïque est universellement lue par les juifs. De plus, tous leurs livres principaux sont écrits dans la même langue qui présente une petite différence quant au style et au mode [d'expression] et qui, pour permettre de la distinguer, est appelée l'hébreu rabbinique. Une telle traduction sera donc commise dans ce que l'on pourra nommer la langue universelle de ce peuple. 2. La majesté et la vigueur de la langue hébraïque, les formes sentencieuses et sublimes d'expression, la précision et pureté de sa diction se réuniront de la façon la plus puissante et persuasive pour inciter les juifs érudits à lire attentivement le Nouveau Testament, dont les énoncés sublimes recevront ainsi toute la grâce des Écritures mosaïques et prophétiques. 3. Beaucoup de noms de personnes, de lieux et de choses y seront exprimés par les [noms] originaux eux-mêmes, qui se trouvent dans les écrits de l'Ancien Testament et qui sont familiers aux juifs partout. 4. Je n'hésiterai pas à affirmer qu'il y a dans les Évangiles des énoncés et des phrases qui, par la traduction en hébreu, recevront davantage

---

Salkinson, « Lettre à John Dunlop datant d'avril 1882 », dans John Dunlop, *Memories of Gospel Triumphs among the Jews during the Victorian Era* (Londres : S. W. Partridge, John Snow, 1894), 382.

[28] « Proposal for Printing by subscription a Translation of St. Matthew's Gospel and the Epistle to the Hebrews in the Hebrew Language for the Use of the Jews » ; Jean Carmignac, éd., *Évangiles de Matthieu et de Marc traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 2), XXXVI. Outre les traductions hébraïques de Mt et de He mentionnées dans ce document, Yeates complétera aussi une traduction hébraïque de Mc, Lc, Jn, Ac et du début de Rm. Ses traductions ne seront pas publiées de son vivant. Le manuscrit qui comporte les traductions des Évangiles synoptiques faites par Yeates a été publié dans Jean Carmignac, éd., *Évangiles de Matthieu et de Marc traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 2) ; Jean Carmignac, éd., *Évangiles de Luc et de Jean traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 3). Sur la vie et l'œuvre de Yeates, voir l'introduction de Jean Carmignac au premier des deux volumes, p. XXVII-XLI.

de grâce et de beauté et une harmonie égale à celle des énoncés les plus admirables de l'Ancien Testament. Aussi une traduction ne peut faire justice à l'original sans prendre en compte l'harmonie de la phrase en même temps que son sens. 5. Les juifs ouvriront un Nouveau Testament en hébreu seulement par curiosité, par intérêt pour leur propre langue, tandis qu'une traduction en toute autre langue les dégoûtera. 6. En traduction hébraïque nous écoutons Notre Sauveur et les Apôtres comme s'ils parlaient la langue de Moïse et des Prophètes, et nous lisons le Livre de la Prophétie et le Livre de l'Accomplissement dans la même langue. Combien de temps passera avant que ces avantages se réalisent ! Faites avancer le temps, ô Dieu, par souci du reste de Ton peuple[29] !

0.3.5. Traduire pour les besoins des communautés chrétiennes en Israël moderne

Les traductions hébraïques du Nouveau Testament produites depuis la création de l'État d'Israël présentent un objectif nouveau, à savoir, servir les besoins des communautés chrétiennes locales non-arabophones dans lesquelles la liturgie et la communication entre

[29] « The design and utility of such a work would be to promote the Knowledge of the Gospel amongst the Jews, and open a way for their Conversion to Christianity. The Hebrew is the only Language proper for this design; it is the only medium whereby to communicate Christian Knowledge amongst them, and the New Testament translated into this language, that is to say, the language of the Old Testament; the same would be open to the Jews of all nations, for all who read the latter, could read the former. The Translation of the New Testament, executed in the pure language and style of the Old Testament, would be possessed of such superior advantages to all other Translations in other languages, that I cannot forbear to mention a few of them on this occasion. 1. The Hebrew Bible is universally read by the Jews; and all their prime books are written in the same language, with little difference as to style and manner, which for distinction sake, is called the Rabbinical Hebrew; therefore such a Translation would be executed in what may be termed the universal language of that people. 2. The majesty and energy of the Hebrew language, the sententious and sublime forms of speech, the accuracy and purity of its diction, would combine in the most powerful and persuasive manner to excite the learned Jews to a perusal of the New Test. whose sublime periods would thereby reciewe (sic) all the graces of the Mosaical and Prophetical Scriptures. 3. Many Names of Persons, Places, and Things would here be expressed by the very originals themselves, extant in the writings of the Old Testament, and with which the Jews are everywhere acquainted. 4. I will not scruple to assert that there are extant in the Gospels, periods, and sentences, which by translation into Hebrew would assume additional grace and beauty, and a harmony equal to the most admired periods in the Old Testament : Nor can any Translation do justice to the Original that does not regard the harmony of a sentence as well as the sense. 5. The Jews would open a Hebrew New Testament merely from curiosity, out of regard to their own language where a Translation in any other language would disgust them. 6. In a Hebrew Translation we hear as it were Our Saviour and the Apostles speaking in the language of Moses and the Prophets, and we read the Book of Prophecy and the Book of Fulfilment in the same language. How long shall it be 'ere (?) these advantages are realized ! hasten the time, O God, for the sake of the remnant of Thy People ! » Cité dans Jean Carmignac, éd., *Évangiles de Matthieu et de Marc traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 2), XXXVI.

membres d'origines diverses se font souvent en hébreu moderne, la langue du pays[30]. Cela est particulièrement évident en ce qui concerne le premier chantier de traduction du Nouveau Testament en hébreu moderne durant les années soixante : la traduction des passages néotestamentaires pour le lectionnaire hébraïque de l'Église catholique[31].

Yohanan Elihai, qui était l'un des collaborateurs principaux à la fois dans la composition de ce lectionnaire et dans l'élaboration de la traduction intégrale du Nouveau Testament en hébreu moderne publiée par les *United Bible Societies* en 1976, m'a parlé ainsi de ces deux projets lors d'une interview à son domicile à Jérusalem :

> Depuis mon enfance je pensais : « Pourquoi prier en latin ? Nous devons prier en hébreu. » Et nous avons reçu [l'autorisation]. Vous savez que maintenant dans le monde entier, on prie dans les langues vernaculaires, depuis le [2e] concile œcuménique [du Vatican]. Mais dix ans auparavant, nous avons reçu l'autorisation de prier en hébreu du Pape Pie XII […]. Quand je suis arrivé ici[32], j'ai commencé, avec l'aide d'une personne locale [Yéhoshua Blum], de traduire la messe en hébreu. […] Et pour chaque dimanche, nous traduisions les textes des lectures, tel ou tel passage. Ainsi, petit à petit nous avons fait des parties du Nouveau Testament pour nous-mêmes, pour un petit groupe de personnes qui priaient en hébreu. Mais un jour j'entends que les protestants veulent publier tout le Nouveau Testament dans une nouvelle traduction, etc. Et ils ont demandé si nous sommes prêts… Et j'ai dit : « Attendez ; je ne suis pas venu ici pour participer à quelque chose de ce genre. Après on diffusera ça [la nouvelle traduction du Nouveau Testament]. Ce n'est pas mon intention. Mais si on ne participe pas, ils feront peut-être des erreurs et nous le regretterons : « Pourquoi ne leur avons-nous pas dit ? » Car je connais le grec depuis mon enfance. J'ai eu la chance d'apprendre le grec à 11 ans. À cette époque, le grec et le latin étaient obligatoires. Je lis donc l'original [du Nouveau Testament] assez facilement. J'ai dit alors : « Pourquoi pas. »[33]

---

[30] David Neuhaus, « *Qehilla*, l'Église et le people juif », *Proche-Orient Chrétien* 56 (2006), 53-65 ; ————, « Contemporary Jewish Israeli Views on Christianity and Christians » dans Anthony O'Mahony, éd., *Christianity and Jerusalem : Studies in Modern Theology and Politics in the Holy Land* (Herefordshire : Gracewing, 2010), 1-30.

[31] Pinchas E. Lapide, *Hebrew in the Church*, 115-132.

[32] Yohanan Elihai est né en France. Il est arrivé en Israël en 1956 à l'âge de 30 ans.

[33] Interview avec Yohanan Elihai à son domicile à Jérusalem, le 16 juillet 2013 :
מהילדות אני חשבתי למה להתפלל בלטינית. אנחנו צריכים להתפלל בעברית. וקיבלנו... אתה יודע שעכשיו בכל העולם מתפללים בשפת המקום, מאז המועצה האקומנית, אבל עשר שנים לפני זה קיבלנו רשות להתפלל בעברית מהאפיפיור פיוס ה-12 [...] מה שאני עשיתי כשהגעתי לפה, זה התחלתי עם עזרה של מישהו מקומי לתרגם בעצמי את המיסה לעברית. [...] ולכל יום ראשון היינו מתרגמים את המקראות. קטע כזה וקטע כזה. זאת אומרת שלאט לאט עשינו חלקים מהברית החדשה לעצמנו, לקבוצה קטנה של מתפללים בעברית. אבל פתאום אני שומע שהפרוטסטנטים רוצים להוציא את הברית החדשה כולה בעברית בתרגום חדש וכולי. והם שאלו אם אנחנו מוכנים... ואני אמרתי: רגע, אני לא באתי לכאן להשתתף בדבר כזה. אחר כך יפיצו את זה; זה לא הכוונה שלי. אבל אם לא משתתפים, אולי הם

On remarquera particulièrement l'inquiétude d'Elihai par rapport à la possibilité que la traduction soit diffusée dans le cadre d'une démarche missionnaire.

Dans l'introduction à sa traduction de l'Évangile de Marc publiée en 1969 par l'église baptiste de Jérusalem[34], Robert Lisle Lindsey souligne également que la traduction hébraïque du Nouveau Testament répond à un besoin des communautés chrétiennes en Israël. En effet, il y dit : « Il y a quelques années, je suis arrivé à la conclusion qu'une nouvelle traduction hébraïque du Nouveau Testament était vraiment un besoin, surtout pour les jeunes congrégations chrétiennes de langue hébraïque dans l'État d'Israël. »[35]

0.3.6. La conjonction de motivations

Une remarque est de rigueur à propos des cinq motivations pour lesquels les différentes traductions hébraïques du Nouveau Testament sont dites avoir été élaborées : plusieurs de ces motivations se trouvent souvent en conjonction dans la réflexion des traducteurs et de leurs collaborateurs. Cela pouvait déjà être remarqué dans certains des passages cités plus haut. Quelques phrases écrites par Franz Delitzsch sur sa propre traduction pourront illustrer comment plusieurs motivations différentes s'agencent au sein d'une vision globale de la traduction du Nouveau Testament en hébreu. Ces remarques viennent toutes d'un petit fascicule qui a été publié par Delitzsch en 1883 et qui traite de sa traduction.

> Je ne suppose pas du tout que j'ai accompli l'idéal. Une version juste et satisfaisante du Nouveau Testament est à venir, et sera produite seulement lorsque la nouvelle Thora de l'Évangile aura été reçue dans le cœur des cœurs du reste régénéré d'Israël[36].
>
> Notre Seigneur et ses apôtres pensaient et parlaient le plus souvent en hébreu. Et le Nouveau Testament – en tant que nouvelle Thora, moitié complétive de la révélation de Dieu – doit être

---

יעשו שגיאות ונצטער: למה לא אמרנו להם? כי אני יודע יוונית מהילדות. היה לי המזל שלמדתי יוונית בגיל 11. באותה תקופה יוונית ולטינית זה היה חובה. ככה שאני די בקלות קורא את המקור. ואז אמרתי: טוב, מילא, שיהיה.

[34] Robert Lisle Lindsey, *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark : Greek-Hebrew Diglot with English Introduction* (Jérusalem : Dugit Publishers, Baptist House, [1969]).

[35] « Some years ago I came to the conclusion that a new Hebrew translation of the New Testament was badly needed, especially by the young Hebrew-speaking Christian congregations in the State of Israel. » *Ibid*., 9. Lindsey affirme que sa traduction est destinée aux communautés chrétiennes de langue hébraïque également dans le passage cité *infra*, p. 108-109.

[36] « I am far from presuming that I have realized the ideal. A true and satisfactory version of the N. T. is a thing of the future, and only will be produced, when the new Thora of the Gospel has been received into its heart of hearts by the regenerated remnant of Israel. » Franz Delitzsch, *The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society. A Contribution to Hebrew Philology* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1883), 29-30.

> traduit en hébreu, si nous projetons d'en faire un livre lu par les juifs de tous les pays et une partie constitutive du culte du futur Israël, qui sera sauvé après l'entrée de la plénitude des gentils[37].
>
> Mais il arrivera, lors des derniers jours, qu'ils reconnaîtront Celui qu'ils ont si longtemps dédaigné. Israël deviendra alors confesseur et interprète et apôtre du Nouveau Testament, et la nouvelle Thora, qui est sortie de Sion, sera alors glorieusement transfigurée dans la langue sainte. Jacob s'enracinera alors, Israël bourgeonnera et fleurira et remplira la surface de la terre de fruit. Car si leur rejet fut la réconciliation du monde, quelle sera leur réception, sinon la vie d'entre les morts ! – Ô maison de Jacob, allez, marchons dans la lumière du Seigneur et de son Christ ! Leur lumière est unique, lumière de l'Unique, la source céleste de vie, comme le Christ l'a dit : C'est la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu et Jésus Christ que tu as envoyé[38].

La vision présentée par Delitzsch peut être résumée comme suit : la plupart des propos de Jésus et des Apôtres ont été prononcés en hébreu. Même quand les Apôtres écrivaient en grec, ils pensaient en hébreu. Une version hébraïque du Nouveau Testament peut être utile pour convaincre les juifs de se convertir au christianisme. Malgré tous les efforts du philologue, une traduction hébraïque du Nouveau Testament faite par un homme ne peut être parfaite. Dans un futur eschatologique, le peuple juif tout entier deviendra chrétien et acceptera le Nouveau Testament. La véritable forme hébraïque du Nouveau Testament apparaîtra alors par intervention divine. Dans les propos de Delitzsch, on peut constater comment trois motivations pour traduire le Nouveau Testament en hébreu se combinent : son amour pour la philologie hébraïque, sa croyance en l'arrière-fond et l'« essence » hébraïques du Nouveau Testament ainsi que son espoir et travail pour la conversion des juifs.

***

[37] « Our Lord and his apostles thought and spoke for the most part in Hebrew. And the New Testament, as the new Thora, the completive half of God's revelation, must be translated into Hebrew; if we intend to make it a reading book for the Jews of all countries and a constituent part of the worship of the future Israel, who shall be saved after the entering in of the fullness of the Gentiles. » *Ibid.*, 31. L'expression à la fin de cette phrase vient de Rm 11:25.

[38] « But it shall come to pass in the last days, that they shall acknowledge Him whom they have so long despised. Israel will then become confessor and interpreter and apostle of the New Testament, and the new Thora, which is gone forth out of Zion, will then be gloriously transfigured into the holy tongue. Jacob shall then take root, Israel shall blossom and bud and fill the face of the world with fruit. For if the casting away of them be the reconciling of the world, what shall the receiving of them be but life from the dead! – O house of Jacob, come ye and let us walk in the light of the Lord and his Christ! Their light is one, light of the only One, the heavenly source of life, as Christ has said: This is life eternal, that they might know thee the only true God, and Jesus Christ, whom thou hast sent. » *Ibid*., 33-34.

Pour conclure cette présentation des différentes motivations d'entreprendre une traduction du Nouveau Testament en hébreu, nous remarquerons que ces traductions ont toujours été conçues par leurs auteurs comme moyens dans le cadre des relations judéo-chrétiennes. On leur attribuait un rôle dans l'interaction concrète entre les deux religions : dans la polémique et dans la mission. Elles étaient le fruit de l'ouverture des chrétiens envers le judaïsme : de leur intérêt pour la langue hébraïque ou de la volonté des chrétiens vivant dans l'État d'Israël d'être intégrés dans la société juive environnante. Elles servaient les chrétiens pour mettre en relief les connexions fortes de leur religion au judaïsme. Ainsi, une vue d'ensemble sur les traductions hébraïques du Nouveau Testament peut illustrer la complexité des relations entre le christianisme et le judaïsme, une complexité qui est due notamment à la conjonction de la grande proximité entre les deux religions et de la longue opposition entre elles.

0.4. Traduire du grec sémitisé

Bien qu'il ne soit pas possible, dans le cadre de cette thèse, de consacrer un long développement aux effets des influences araméennes et hébraïques attestées dans le grec du Nouveau Testament sur le travail de celui qui le traduit en hébreu, une brève présentation de cet enjeu sera proposée ci-dessous étant donnée son importance pour la compréhension globale de la particularité de la démarche qui consiste à traduire le Nouveau Testament en hébreu.

Le texte grec du Nouveau Testament présente beaucoup d'éléments qui proviennent de l'hébreu et de l'araméen. On y trouve des mots hébraïques et araméens transcrits en caractères grecs, des calques d'expressions hébraïques et araméennes et des tournures de phrase qui sont influencées par ces deux langues. Ces éléments peuvent être particulièrement faciles à traduire en hébreu, leurs équivalents hébraïques étant évidents. Quelques exemples pourront illustrer cela.

Dans le livre de l'Apocalypse, le traducteur trouve le verset suivant :

> Ensuite j'entendis comme la grande rumeur d'une foule immense qui, dans le ciel, disait : **Alléluia ! (ἀλληλουϊά)** Le salut, la gloire et la puissance sont à notre Dieu. (Ap 19:1 TOB[39])

Pour rendre en hébreu le mot grec emprunté ἀλληλουϊά[40], le traducteur ne peut faire mieux que d'employer l'expression hébraïque qui est à son origine : הַלְלוּיָהּ – « louez le Seigneur », qui figure plusieurs fois dans le livre des Psaumes et qui est fréquente et très idiomatique dans toutes les phases de l'hébreu post-biblique.

Un exemple semblable se trouve plusieurs fois dans les Évangiles, où le traducteur est amené à traduire le mot ὡσαννά – « Hosanna », comme dans le verset suivant de l'Évangile de Matthieu[41] :

> Les foules qui marchaient devant lui et celles qui suivaient criaient : « **Hosanna (ὡσαννά)** au fils de David ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! **Hosanna (ὡσαννά)** au plus haut des cieux ! » (Mt 21:9 BJ)

[39] Différentes versions françaises de la Bible seront utilisées dans la thèse pour rendre les citations bibliques. Dans chaque cas, j'ai choisi la version qui m'a semblé refléter au mieux le texte source hébraïque ou grec et, notamment, les éléments du texte sur lesquels porteront les arguments. Dans certains cas, des modifications ont été apportées aux versions françaises afin de les rapporcher des textes source.

[40] Le mot « Alléluia » se rencontre aussi dans les versets suivants de l'Apocalypse : Ap 19:3, 4, 6.

[41] D'autres occurrences de ce mot dans le Nouveau Testament se trouvent en Mt 21:15 ; Mc 11:9, 10 ; Jn 12:13.

Pour rendre ce mot en hébreu, le traducteur peut simplement employer l'expression hébraïque qu'il reflète : הוֹשַׁע־נָא – « sauve(-nous) ! »

Dans l'Évangile de Luc, le traducteur rencontre le verset suivant :

> L'ange lui dit : « Sois sans crainte, Marie, car **tu as trouvé grâce (εὗρες γὰρ χάριν)** auprès de Dieu. » (Lc 1:30 TOB)

L'expression grecque « trouver grâce » est assez évidemment un calque sur l'expression hébraïque מָצָא חֵן, qui est fréquente dans la Bible hébraïque ainsi qu'en hébreu post-biblique et qui signifie « plaire (à quelqu'un) ». Pour rendre donc l'expression se trouvant dans l'Évangile de Luc[42], le traducteur peut simplement utiliser l'expression hébraïque dont elle provient.

Dans l'Évangile de Marc, le traducteur lit la phrase suivante :

> Avançant un peu, il vit Jacques, fils de Zébédée, et Jean son frère, **et eux** (étaient) dans la barque raccommodant les filets (**καὶ αὐτοὺς** ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα). (Mc 1:19[43])

Dans cette phrase, les mots « et eux (était) dans la barque raccommodant les filets » semblent avoir la fonction d'une proposition circonstancielle, c'est-à-dire, une proposition décrivant les circonstances dans lesquelles l'action principale est accomplie. Dans ce cas, « Jacques et Jean (étaient) dans la barque raccommodant les filets » indique les circonstances dans lesquelles Jésus a vu les deux frères. En hébreu et en araméen, de telles propositions circonstancielles sont souvent jointes à la proposition principale au moyen de la simple conjonction de coordination : « et ». En revanche, en grec comme en français, cette structure syntaxique semble assez étrange. En français, on dirait plus volontiers : « Jésus a vu Jacques et Jean, *alors qu*'ils étaient dans la barque raccommodant les filets », ou « … *quand* ils étaient dans la barque raccommodant les filets ». Et en grec, des constructions semblables seraient employées[44]. L'influence hébraïque et araméenne sur la structure syntaxique de cette phrase rend sa traduction en hébreu assez facile. En effet, pour former une phrase idiomatique en hébreu, il suffit de traduire le grec « mot-à-mot ».

[42] La même expression se trouve aussi en Ac 7:46 ; He 4:16.

[43] La traduction française de ce verset est un amalgame de celles de la TOB et de DRB.

[44] Cet exemple est donné dans Julius Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlin : Georg Reimer, 1905), 19. Il est cité dans Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (3d éd. ; Oxford : Clarendon Press, 1967), 81-82.

La présence d'influences hébraïques et araméennes dans le texte grec du Nouveau Testament peut, en effet, rendre la tâche de traduire en hébreu certains mots, expressions et énoncés assez aisée. Cependant, dans d'autres cas, la présence de telles influences complique le travail du traducteur. Deux exemples pourront illustrer cela :

> Et il disait : « **Abba Père (αββα ὁ πατήρ)** ! tout t'est possible (…). » (Mc 14:36 BJ)

> Mais vous, vous dites : « Si un homme dit à son père ou à sa mère : Tout ce dont tu pourrais tirer profit de ma part est **corban, c'est-à-dire don (κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον)** (…) » (Mc 7:11 DRB)

Dans ces deux versets, des mots bien connus en hébreu sont cités en transcription : le mot אַבָּא – « père » et le mot קָרְבָּן – « sacrifice / offrande ». Il n'est pas difficile de rendre en hébreu ces deux mots transcrits. Cependant, dans le texte grec, ces mots sont suivis par leur traduction en grec : « Abba Père (αββα ὁ πατήρ) » ; « Corban, c'est-à-dire don (κορβᾶν, ὅ ἐστιν δῶρον) ». En traduisant ces versets en hébreu, le traducteur doit décider comment traiter le mot grec qui est censé être une traduction du mot hébraïque. Doit-il simplement omettre de rendre ce mot grec ? Doit-il le rendre au moyen du mot hébraïque dont il est censé être la traduction, si bien que le même mot hébraïque figure deux fois de suite dans le texte traduit : « Abba Abba » ; « Corban, c'est-à-dire, Corban » ? Ou doit-il le rendre par un mot hébraïque différent de celui qui apparaît dans le texte du Nouveau Testament, par exemple : אַבָּא אָבִי – « Abba mon père » ; קָרְבָּן, פֵּרוּשׁוֹ מִנְחָה – « Corban, à savoir, offrande ». Des raisons en faveur ou en défaveur de chacune de ces solutions peuvent être données, mais aucune d'entre elles ne semble résoudre de façon parfaitement élégante ce problème de traduction.

Dans des cas encore plus complexes, les éléments hébraïques et araméens au sein du texte du Nouveau Testament peuvent être la cause de problèmes de traduction qui semblent impossibles à résoudre convenablement. Un tel cas se trouve en Mc 3:17, où il est dit :

> (…) Jacques, le fils de Zébédée et Jean, le frère de Jacques – et il leur donna le surnom de **Boanerguès (βοανηργές), c'est-à-dire fils du tonnerre** (…) (Mc 3:17 TOB)

Le surnom donné par Jésus aux deux frères, Jacques et Jean, est clairement censé refléter un mot ou une expression en hébreu ou en araméen, qui, selon l'auteur de l'Évangile, signifie : « fils de tonnerre » (υἱοὶ βροντῆς). Plusieurs chercheurs ont tenté de reconstituer cette expression originale, mais aucune des différentes hypothèses n'est certaine[45]. Si le traducteur

[45] Voir Randall Buth, « BONEPEΓEM and Popular Etymology » *JSNT* 10 (1981), 29-33.

du Nouveau Testament en hébreu souhaite que son lecteur puisse identifier ce surnom comme étant en hébreu ou en araméen, il doit employer une expression compréhensible dans l'une des deux langues, mais il ne peut pas savoir laquelle.

0.5. Différences entre le grec et l'hébreu

À la fin de cette introduction, il convient de préciser que la traduction du Nouveau Testament en hébreu ne présente pas seulement des problèmes particuliers dus aux rapports entre le christianisme et le judaïsme. On y rencontre aussi des problèmes « classiques » de traduction, notamment des problèmes dus aux différences entre la langue source et la langue cible, ces différences pouvant être lexicales, grammaticales ou stylistiques. Ainsi, le traducteur du Nouveau Testament en hébreu doit rendre des mots grecs qui couvrent un champ sémantique qui n'est couvert par aucun mot unique en hébreu. Il doit, par exemple, rendre le mot grec δύναμις qui peut désigner, entre autres, à la fois une entité abstraite : une « force », et une action concrète : un « miracle »[46], comme dans les exemples suivants de l'Évangile de Marc :

Δύναμις comme « force » :

> Aussitôt Jésus s'aperçut qu'**une force (δύναμιν)** était sortie de lui. (…) (Mc 5:30 TOB)
>
> Et il leur disait : « En vérité je vous le dis, il en est d'ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Royaume de Dieu venu **avec puissance (ἐν δυνάμει)**. » (Mc 9:1 BJ)
>
> Jésus leur répondit : « N'êtes-vous pas dans l'erreur, parce que vous ne comprenez ni les Écritures, ni **la puissance (τὴν δύναμιν)** de Dieu ? » (Mc 12:24 NEG)

Δύναμις comme « miracle » :

> Et il ne pouvait faire (ποιῆσαι) là aucun **miracle (δύναμιν)** (…) (Mc 6:5 TOB)
>
> Mais Jésus dit : « Ne l'empêchez pas, car il n'y a personne qui fasse (ποιήσει) **un miracle (δύναμιν)** en mon nom et puisse, aussitôt après, mal parler de moi. » (Mc 9:39 TOB)

En hébreu, comme en français d'ailleurs, il peut être difficile de trouver un seul mot qui convienne pour rendre δύναμις dans ces deux différents types d'emploi.

De plus, tout en voulant rendre le « sens » de certains mots, le traducteur doit parfois prendre en compte aussi leur « forme ». Cela est le cas, par exemple, quand le traducteur essaie de rendre un jeu de mots qui se trouve dans le texte source, comme celui de la phrase suivante :

> Et moi, je te le déclare : « Tu es **Pierre (Πέτρος)**, et sur cette **pierre (πέτρα)** je bâtirai mon Église (…). » (Mt 16:18 TOB)

[46] Sur les emplois différents de ce mot grec, voir Walter Grundmann « δύναμαι κτλ. » *TDNT* 2:284-317.

En hébreu il n'est pas évident de rendre le nom Πέτρος – « Pierre » et le mot πέτρα – « roc / pierre » par des éléments formellement apparentés[47].

Certaines tournures grecques qui sont employées dans le Nouveau Testament sont difficiles à rendre en hébreu à cause des différences grammaticales entre les deux langues. La phrase suivante qui est prononcée par Jésus, d'après les Évangiles de Matthieu et de Marc, au moment de la cène peut en servir d'exemple :

> τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης (Mc 14:24)[48]
> Ceci est mon sang de l'alliance

Si, comme beaucoup d'interprètes, le traducteur pense que dans cet énoncé le pronom possessif grec μου – « de moi » se réfère au « sang » et non pas à l'« alliance »[49], il se trouve face à un problème. En effet, en hébreu il est impossible d'annexer un complément de nom à un nom auquel un pronom possessif est joint. Une construction telle que דָּמִי הַבְּרִית* – « mon sang de l'alliance » est agrammaticale[50]. Pour rendre en hébreu cette expression des Évangiles, le traducteur doit donc aviser une solution *ad hoc*.

D'autres difficultés sont dues aux différences entre la façon habituelle dont on s'exprime en grec et en hébreu, autrement dit, aux styles conventionnellement employés dans les deux langues. Un exemple d'une telle différence stylistique concerne la longueur des phrases. En effet, en hébreu, en règle générale, des phrases très longues comportant un grand nombre de propositions subordonnées ne sont pas habituelles. En revanche, dans le Nouveau Testament, de telles phrases se trouvent bel et bien. La phrase suivante, dans laquelle les pronoms introduisant des propositions subordonnées sont marqués en gras, pourra servir d'exemple :

> [1] **Ὃ** ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς, **ὃ** ἀκηκόαμεν, **ὃ** ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, **ὃ** ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς – [2] καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον **ἥτις** ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ

[47] David Bivin pense que Jésus a prononcé cette phrase en hébreu et qu'il a utilisé le nom « Petros » et le mot « petra » tels quels dans la phrase hébraïque ; David N. Bivin, « Jesus' *Petros-petra* Wordplay (Matthew 16:18) : Is It Greek, Aramaic, or Hebrew » dans Randall Buth, R. Steven Notley, éds., *The Language Environment of First Century Judaea. Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels, Volume 2* (Jewish and Christian Perspectives Series, vol. 26 ; Leiden – Boston : Brill, 2014), 375-394.

[48] La formulation de Mt ne diffère de celle de Mc que par la présence du mot de liaison γάρ en deuxième position.

[49] Voir la position de Maurice Casey ainsi que celle des auteurs cités par lui dans Maurice Casey, « The Original Aramaic Form of Jesus' Interpretation of the Cup », *Journal of Theological Studies* 41 (1990), 1-12.

[50] Voir Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (trad. Norman Perrin ; Londres : SCM Press, 1966), 193-95.

ἐφανερώθη ἡμῖν – [3] **ὃ** ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, **ἵνα** καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ᾽ ἡμῶν. (1 Jn 1:1-3)

[1] **Ce qui** était dès le commencement, **ce que** nous avons entendu, **ce que** nous avons vu de nos yeux, **ce que** nous avons contemplé et nos mains ont touché du Verbe de vie ; [2] – et la Vie s'est manifestée et nous l'avons vue et nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle, **qui** était tournée vers le Père et qui nous est apparue – [3] **ce que** nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, **afin que** vous aussi soyez en communion avec nous. (BJ modifiée)

Une traduction hébraïque de cette phrase qui suivrait sa structure syntaxique en grec produirait une phrase inhabituellement longue et complexe en hébreu, dont la compréhension risquerait d'être malaisée.

1. L’usage de la Bible hébraïque

Le Nouveau Testament est lié à l’Ancien Testament de nombreuses façons. Il le cite ; il y fait allusion ; il utilise des termes et des concepts qui en proviennent ; il imite ses formes d’expression ; les deux Testaments sont considérés comme constituant un ensemble. Pour le traducteur du Nouveau Testament en hébreu, les liens du Nouveau Testament avec l’Ancien sont à la fois une commodité et une cause de complexité. En effet, pour rendre des énoncés, des expressions et des mots d’origine vétérotestamentaire figurant dans le Nouveau Testament, le traducteur peut utiliser les énoncés, les expressions et les mots correspondants qui se trouvent dans la Bible hébraïque. Cette démarche présente l’avantage de faire figurer dans le texte traduit du Nouveau Testament des éléments qui pourront être reconnus comme vétérotestamentaires par des lecteurs accoutumés à la Bible hébraïque. Cependant, il arrive souvent que les énoncés, les expressions et les mots d’origine vétérotestamentaire qui se trouvent dans le Nouveau Testament présentent des différences par rapports aux énoncés, aux expressions et aux mots correspondants de la Bible hébraïque. Dans ces cas, le traducteur doit choisir entre une « fidélité » au texte du Nouveau Testament et une « fidélité » au texte de la Bible hébraïque. Autrement dit, il doit choisir si l’énoncé, l’expression ou le mot figurant dans son texte traduit reflétera avec précision l’énoncé, l’expression ou le mot du texte du Nouveau Testament, ou s’ils se présenteront aux lecteurs comme étant vétérotestamentaires.

En outre, le traducteur peut estimer qu’il est avantageux d’utiliser des éléments empruntés à la Bible hébraïque pour rendre des éléments du Nouveau Testament qui ne sont pas d’origine vétérotestamentaire, et cela pour deux raisons : les expressions et les mots de la Bible hébraïque sont idiomatiques en hébreu ; cette démarche permet d’accentuer le lien entre le Nouveau et l’Ancien Testaments.

La présente partie de la thèse examinera les façons dont les liens entre le Nouveau Testament et l’Ancien Testament influencent le travail de celui qui traduit le premier en hébreu. Le premier chapitre étudiera la démarche qui consiste à traduire en hébreu des énoncés entiers repris de l’Ancien Testament. Le deuxième chapitre soulignera la tendance des traducteurs à utiliser le langage biblique dans leurs œuvres.

1.1. Traduire les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament

1.1.1. Les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament et leurs écarts par rapport au texte massorétique

La dépendance du Nouveau Testament vis-à-vis de l'Ancien Testament se constate le plus clairement dans le phénomène de la reprise d'énoncés entiers du second dans le premier[1]. En effet, le Nouveau Testament cite l'Ancien Testament explicitement environ 250 fois. De plus, il reprend des énoncés de l'Ancien Testament sans les marquer formellement comme des citations ou y fait allusion plusieurs centaines de fois[2] – un chiffre sur lequel il n'y a pas de consensus dans la recherche[3].

Pourtant, les énoncés du Nouveau Testament qui sont repris de l'Ancien Testament présentent très souvent des différences par rapport aux « versions officielles » de l'Ancien Testament, c'est-à-dire, par rapport au texte massorétique de la Bible hébraïque ainsi qu'au texte grec de la Septante. Ces différences sont dues à des causes multiples. En effet, les énoncés du Nouveau Testament cités de l'Ancien Testament diffèrent des énoncés correspondants du texte massorétique, premièrement, parce qu'ils sont formulés dans une autre langue, à savoir, en grec et non pas en hébreu. Les différences entre les langues font qu'un énoncé source et un énoncé traduit n'ont jamais *exactement* le même sens[4]. Ainsi, les mots grecs employés dans

[1] La recherche sur les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament est particulièrement vaste. Pour un résumé clair et perspicace sur l'histoire de la recherche sur ce thème, voir E. Earle Ellis, « Old Testament Quotations in the New : A Brief history of the Research », dans E. Earle Ellis, *The Old Testament in Early Christianity : Canon and Interpretation in the light of Modern Research* (Tübingen : Mohr Siebeck, 1991), 51-74.

[2] Voir la remarque suivante d'Earl Ellis qui traite des écrits de Paul mais vaut certainement aussi pour les autres écrits du Nouveau Testament : « The task of defining 'quotation' in the Pauline literature is rather difficult, and the decision in the end is somewhat arbitrary. The apostle probably did not have our concept of quotation marks; he certainly did not give to it the sanctity which characterizes our literary usage. Some references which are introduced with an explicit citation formula echo only the tenor of the passage; others, not given even the dignity of an introductory conjunction, follow the OT text *verbatim ac litteratim.* The gradation from quotation to allusion is so imperceptible that it is almost impossible to draw any certain line. » E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Édimbourg – Londres : Oliver and Boyd,1957), 11.

[3] Pour un résumé des différentes positions en ce qui concerne le nombre des citations explicites et allusives de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament, voir Walter C. Kaiser, *The Uses of the Old Testament in the New* (Eugene, OR : Wipf and Stock Publishers, 2001), 2-3.

[4] Voir l'affirmation de Theo Hermans ci-dessous, p. 119.

les énoncés cités dans le Nouveau Testament et les mots hébraïques du texte massorétique ne couvrent pas un champ sémantique identique ; les deux langues ont des préférences syntaxiques et stylistiques différentes. Deuxièmement, les énoncés cités dans le Nouveau Testament diffèrent des énoncés correspondants du texte massorétique, car ils sont repris très souvent de la Septante qui est fondée sur un texte hébraïque parfois différent de celui parvenu jusqu'à nous dans la tradition massorétique.

Les énoncés cités dans le Nouveau Testament diffèrent aussi parfois des énoncés correspondants tels qu'ils se trouvent dans les témoins anciens de la Septante, et cela pour l'une ou quelques-unes des raisons suivantes. Les auteurs des écrits néotestamentaires pouvaient citer les énoncés vétérotestamentaires non pas à partir d'un texte continu de la Bible grecque, mais à partir de collections de *testimonia* dans lesquels ces énoncés étaient déjà plus ou moins « retravaillés »[5]. Comme il était coutume dans l'Antiquité, les auteurs du Nouveau Testament ont probablement cité l'Ancien Testament de mémoire, c'est-à-dire sans vérifier la formulation exacte de chaque énoncé dans un rouleau comportant le livre vétérotestamentaire en question. Ils pouvaient donc se tromper[6]. Enfin, il semble bien que parfois les auteurs du Nouveau Testament s'autorisent à modifier l'énoncé qu'ils citent pour qu'il soit mieux adapté à son nouveau contexte dans leurs propres écrits ou à leurs propres conceptions théologiques. En cela les auteurs du Nouveau Testament sont des enfants de leur temps, la citation « libre » étant une pratique courante et dans le monde grec et dans le monde juif de leur époque[7].

Les écarts entre les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament et le texte « original » de l'Ancien Testament – à savoir, le texte hébraïque – ne sont pas passés inaperçus au cours des siècles. Pour les juifs, ces écarts constituaient une preuve majeure attestant contre la véracité du Christianisme. Un passage du commentaire sur les Psaumes de

[5] L'hypothèse de la collection de *testimonia* a été développée notamment par Rendel Harris, *Testimonies* (avec l'aide de Vacher Burch ; Cambridge : Cambridge University Press, part 1 – 1916 ; part 2 – 1920). Pour une description assez détaillée de cette hypothèse ainsi que pour d'autres références bibliographiques, voir Robert Horton Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel : With Special Reference to the Messianic Hope* (Leiden : Brill, 1967), 163-171.

[6] Henry M. Shires, *Finding the Old Testament in the New* (Philadelphia : The Westminster Press, 1974), 16-17. Pour une critique de cette hypothèse, voir Joseph Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Bibliothèque de théologie historique ; Paris : Beauchesne et ses fils, 1939), 337.

[7] Voir notamment : Joseph A. Fitzmyer, « The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament », dans Joseph A. Fitzmyer, *The Semitic Background of the New Testament. Combined Edition of "Essays on the Semitic Background of the New Testament" and "A Wandering Aramean : Collected Aramaic Essays"* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. : Eerdmans ; Livonia, Michigan : Dove, 1997), 33-45. Quant à la citation « libre » chez les auteurs grecs, voir E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 14-15, note 11.

David Kimhi, penseur, exégète et grammairien juif vivant dans la seconde moitié du XII[e] et au début du XIII[e] siècle, pourra illustrer ce type de réaction aux écarts[8]. Dans cet extrait, Kimhi propose un assez grand nombre d'exemples où le Nouveau Testament cite l'Ancien Testament d'une façon qui est, d'après lui, fautive. En effet, il donne le contenu des énoncés cités tels qu'ils apparaissent dans le Nouveau Testament, c'est-à-dire avec des éléments qui diffèrent clairement des énoncés correspondants du texte massorétique. Ces éléments sont marqués ici en gras.

> עוד אמר כי ישו הוא מדבר להמון במשלים לקיים מה שנא' **שמוע תשמעו ולא** תבינו וראו **תראו ולא** תדעו **שמן הוא** לב העם הזה ואזני**הם** הכבד **שמעו ואזניהם השעו** פן יראו **ל**עיניהם **ואזניהם ישמעו** ו**בל**בב**ם** יבינו **וישובו וארפא אותם** וטעה בכתוב. עוד אמר ישו לפרושים כי עליהם כתוב העם הזה בשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני **על לא דבר יעבדוני מלמדים מוסרים** ומצות אנשים וטעה בכתוב. עוד שם שאלוהו הפרושים אם מותר לתת גט כריתות לאשתו לאיזה סיבה שתהיה והשיב לא שמעתם כי בראשונה **עשה** ד' זכר ונקבה ואמר על כן יעזב איש **אב ואם** ודבק באשתו והיו **שניהם** לבשר אחד וטעה בכתוב. עוד שם כי ישו אמר לתלמידיו בבאו לירושלים שילכו אל העיר ויביאו לו חמור לרכוב עליו לקיים מה שנאמר אמרו לבת ציון הנה מלכך יבא לך עני רוכב על **אתון** ועל עיר בן **אתון** וטעה בכתוב. וכתוב כי הפרושים נתמלאו חימה על אשר הנערים קוראים אחר ישו הושיעה נא בן דוד ואמר ישו להם הלא שמעתם מה שכ' מפי עוללים ויונקים **השלמת השבח** וטעה בכתוב. (...) עוד כתוב שם כי על יוחנן נאמר קול קורא במדבר פנו דרך ד' יישרו מסילה וטעה בכתוב. (...)[9] עוד כתוב שם כי ישו אמר **איכה** הרעה ותפוצין הצאן וטעה בכתוב[10].

> Jésus dit encore qu'il parlait à la foule en paraboles pour réaliser ce qui avait été dit : « **Entendre vous entendrez** et **vous ne** comprendrez **pas**. Voir **vous verrez** et **vous ne** saurez **pas**. Le cœur de ce peuple **est épaissi**. Et ils ont endurci **leurs** oreilles et **ils** ont bouché leurs **oreilles** de peur qu'**ils** voient **par** leurs yeux et que **leurs oreilles entendent** et qu'ils comprennent **avec leurs** cœurs et qu'**ils se convertissent** et **je les** guérisse. »[11] Et il s'est trompé quant à ce qui est écrit. Jésus dit encore aux Pharisiens qu'à leur propos il était écrit : « Ce peuple m'honore des lèvres et son cœur est loin de moi. **Pour rien ils m'honorent, enseignant des disciplines** et des commandements d'hommes. »[12] Et il s'est trompé quant à ce qui est écrit. Les Pharisiens lui demandèrent encore s'il est permis de divorcer de sa femme pour n'importe quelle raison, et il répondit : « N'avez-vous pas entendu qu'au début "Dieu **fit un mâle et une femelle**"[13] et "c'est pourquoi, un homme quittera **père et mère** et s'attachera à

[8] Sur ce texte trouvé dans la Gueniza du Caire, voir A. Marmorstein, « David Kimhi Apologiste : un fragment perdu dans son commentaire des Psaumes », *REJ* 61 (1913), 246-251.

[9] Le passage se trouvant ici dans le texte de Kimhi sera cité plus bas, p. 49-50.

[10] A. Marmorstein, « David Kimhi Apologiste : un fragment perdu dans son commentaire des Psaumes », 249-250.

[11] Es 6 :9-10 cité en Mt 13:14-15.

[12] Es 29:13 cité en Mt 15:8-9 ; Mc 7:6-7.

[13] Gn 1:27 ; 5:2 cités en Mt 19:4 ; (Mc 10:6 – Kimhi suit ici plutôt le texte de Mt).

> sa femme et ils deviendront **tous les deux** une seule chair."[14] » Et il s'est trompé quant à ce qui est écrit. Il y est encore [écrit] que Jésus dit à ses disciples en arrivant à Jérusalem d'aller en ville et de lui chercher un âne pour qu'il monte sur lui afin que soit réalisé ce qui est dit : « Dites à la fille de Sion, voici ton roi viendra à toi, pauvre, monté sur **une ânesse** et sur un ânon, petit d'**une ânesse**. »[15] Et il s'est trompé quant à ce qui est écrit. Et il est écrit que les Pharisiens se remplirent de rage, parce que les jeunes gens criaient après Jésus : « Sauve-nous, fils de David ! ». Et Jésus leur dit : « N'avez-vous pas entendu ce qui est écrit : "Par la bouche des enfants et des nourrissons **tu as complété la louange**."[16] » Et il s'est trompé quant à ce qui est écrit. (…) Il y est encore écrit qu'il fut dit au sujet de Jean : « Une voix crie dans le désert frayez le chemin du Seigneur aplanissez une route. »[17] Et il s'est trompé quant à ce qui est écrit. (…) Il y est encore écrit que Jésus dit : « **Je frapperai** le berger et les brebis seront dispersées. »[18] Et il s'est trompé quant à ce qui est écrit.

La rhétorique employée par Kimhi dans ce passage est révélatrice. En effet, Kimhi amasse un grand nombre de cas où les Évangiles et notamment le personnage de Jésus citent l'Ancien Testament d'une façon qui diverge du texte massorétique. Kimhi présente les citations, mais ne les commente pas : il n'explique pas la nature de la divergence. Il se contente de noter après chaque citation de façon sèche et répétitive : וטעה בכתוב – « Et il s'est trompé quant à ce qui est écrit. » Cette façon de faire atteste les deux choses suivantes. Premièrement, Kimhi semble considérer que, pour ses lecteurs juifs, les différences entre les énoncés cités dans le Nouveau Testament et les énoncés correspondants du texte massorétique seront évidentes et ne demanderont pas d'être éclaircies. Deuxièmement, Kimhi semble penser que le fait même qu'ils citent l'Ancien Testament d'une façon qui ne s'accorde pas avec le texte massorétique, ou plutôt, pour employer ses propres mots, qu'ils « se trompent quant à ce qui est écrit », est une preuve contre l'autorité du Nouveau Testament et plus particulièrement de Jésus.

Contrairement aux juifs, beaucoup de chrétiens essayaient de justifier l'existence des écarts entre les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament et le texte hébraïque de l'Ancien Testament. Deux exemples de leurs manières de faire seront proposés[19].

---

[14] Gn 2:24 cité en Mt 19:5 ; (Mc 10:7-8).
[15] Es 62:11 et Za 9:9 cités en Mt 21:5.
[16] Ps 8:3 cité en Mt 21:16.
[17] Es 40:3 cité en Mt 3:3 ; Mc 1:3 ; Lc 3:4. La différence par rapport au texte massorétique soulignée par Kimhi est l'absence du mot בָּעֲרָבָה – « dans la steppe ».
[18] Za 13:7 cité en Mt 26:31 ; Mc 14:27.
[19] Bien d'autres exemples se trouvent dans E. Earle Ellis, « Old Testament Quotations in the New : A Brief history of the Research », 51-74.

Dans un passage de sa *Cité de Dieu*, Augustin dit ceci :

> Le même Esprit, en effet, qui était dans les prophètes quand ils ont dit ces paroles, était dans les soixante-dix hommes quand ils les ont traduites ; or, il a pu assurément, d'autorité divine, exprimer par elles encore un autre sens, comme si le prophète avait à la fois exprimé l'un et l'autre, parce que le même Esprit disait l'un et l'autre ; et il a pu encore dire la même chose d'une autre manière, de sorte que, là où les mots ne sont pas identiques, le sens apparaisse nettement le même à tout lecteur qui l'entend bien (*idem tamen sensus bene intellegentibus dilucesceret*) ; il a pu aussi omettre ou ajouter des passages, pour montrer également par là que dans cette œuvre de traduction ne présidait pas une servilité humaine qui liait le traducteur aux mots, mais plutôt la puissance divine qui remplissait et dirigeait l'intelligence du traducteur.
>
> (…) Dès lors, suivant à mon tour modestement les pas des apôtres qui les premiers ont invoqué le témoignage prophétique tiré des Septante aussi bien que de l'hébreu, j'ai cru pouvoir à mon tour recourir à cette double autorité ; l'une et l'autre, en effet, sont divines et n'en font qu'une[20].

Dans ce passage, Augustin constate que les citations de l'Ancien Testament faites par les apôtres, c'est-à-dire, dans les écrits du Nouveau Testament, sont conformes tantôt au texte hébraïque tantôt à la Septante. Lorsqu'elles sont conformes à la Septante mais non pas au texte hébraïque, Augustin propose de comprendre l'écart par rapport à ce dernier de l'une de deux façons. Premièrement, le contenu qui se trouve dans la Septante et qui est absent du texte hébraïque peut avoir été révélé seulement aux traducteurs grecs, qui travaillaient, tout comme les auteurs du texte original, sous inspiration divine, selon la légende remontant au moins à la *Lettre d'Aristée*. Deuxièmement, les éléments du texte grec et du texte hébraïque qui semblent diverger peuvent, en fait, avoir le même sens, si on les comprend correctement. On notera que, dans ce passage, Augustin n'envisage pas la possibilité que la citation qui se trouve dans le Nouveau Testament diverge à la fois du texte hébraïque et de la Septante[21].

Une autre explication des écarts a été proposée au début du 18e siècle par William Whiston dans son livre : *An Essay Towards Restoring the True Text of the Old Testament; and for Vindicating the Citations made thence in the New Testament*. Voici un paragraphe du livre qui résume son argument :

---

[20] Augustin, *De Ciuitate Dei*, 18,43-44. Trad. fr. : Augustin, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII : Luttes des deux cités* (Bibliothèque augustinienne ; Œuvres de saint Augustin, 36, 5e série ; trad. G. Combès ; [Paris :] Desclée de Brower, 1960), 636-637, 642-643.

[21] Cette possibilité est également ignorée par Jérôme dans son passage sur ce sujet cité dans E. Earle Ellis, « Old Testament Quotations in the New : A Brief history of the Research », 54.

> The *Jews* were reduc'd to so great Straits in their Disputes with the Christians, while the *Septuagint* Version was every where allow'd to be agreeable to the original *Hebrew*; and the New Testament Citations all genuine, and to the Purpose; as was the Case in the First Century: The Proselytes also which the Christian religion made during that Time; were so many; that the unbelieving and obstinate Part of that Nation perceived, that *all the world*, even of their own Nation, *would* at this rate *go after him: and bring the blood of Jesus*, whom they had crucify'd, *upon them*. They had therefore no other possible Way of stopping the farther Progress of the Gospel among them, in their own Power, but this, of altering the corrupting their own Copies; which were, as one may say, all the Copies, excepting the *Samaritan Pentateuch*, of the original *Hebrew*; and thence of altering and corrupting their own Copies of the *Septuagint* Version also, in such Citations, and in such other Places as might suit their own Designs. By this means they would presently perplex and puzzzle the Christians, who then generally knew no *Hebrew*; and would be able to deny the Truth or Force of many of the Texts usually cited against them, as not found so in the Original; which till that time they had never been able to do[22].
>
> Les juifs furent réduits à une si grande détresse dans leurs disputations avec les chrétiens, alors que la version de la Septante était laissée conforme à l'original hébraïque et les citations du Nouveau Testament étaient toutes authentiques, et ceci à juste titre. Tel était le cas au premier siècle. De plus, les prosélytes faits par la religion chrétienne à cette époque étaient si nombreux que la partie incrédule et obstinée de cette nation se doutait que tout le monde, même ceux de leur propre nation, irait à ce rythme le suivre et ferait venir le sang de Jésus, qu'ils avaient crucifié, sur eux. Ils n'avaient donc en leur pouvoir aucune autre possibilité pour arrêter le progrès de l'Évangile parmi eux que la suivante : modifier et déformer leurs exemplaires, qui constituaient, pour ainsi dire, tous les exemplaires de l'original hébraïque, à part le Pentateuque samaritain ; et ensuite, modifier et déformer aussi leurs exemplaires de la version de la Septante, dans le cas de telles citations et en d'autres endroits qui pouvaient convenir à leurs intentions. Ainsi, ils rendraient perplexes et confus les chrétiens, qui, en règle générale, ne connaissaient alors pas l'hébreu. De plus, il leur serait désormais possible de rejeter la vérité ou la force de textes nombreux qui sont habituellement cités contre eux, comme ne se trouvant ainsi pas dans l'original, ce qu'ils ne pouvaient pas faire jusqu'alors.

D'après Whiston, les énoncés vétérotestamentaires du Nouveau Testament reflètent les textes hébraïque et grec de l'Ancien Testament tels qu'ils circulaient au premier siècle. Ces deux textes ont, par la suite, été altérés par les juifs dans le but de discréditer le Nouveau

[22] William Whiston, *An Essay Towards Restoring the True Text of the Old Testament; and for Vindicating the Citations made thence in the New Testament* (Londres : J. Senex & W. Taylor, 1722), 223-224. Le texte est cité ici tel qu'il figure dans l'édition originale, avec l'orthographe de son époque et son usage fréquent d'italiques.

Testament, d'où les différences qui se trouvent maintenant entre les citations dans le Nouveau Testament, d'une part, et le texte massorétique et la Septante, d'autre part.

1.1.2. Traduire les citations

Les différentes personnes impliquées dans la préparation des traductions hébraïques du Nouveau Testament ont également prêté leur attention aux écarts entre les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament et les énoncés correspondants du texte massorétique. Elles ont réfléchi sur l'origine de ces écarts ainsi que sur la valeur des citations divergentes qui se trouvent dans les écrits néotestamentaires. Ce faisant, elles ont parfois eu recours à des arguments semblables à ceux avancés par les théologiens et les exégètes, tels que ceux examinés plus haut.

Ainsi, le sous-comité de la *London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* qui décide en 1856 d'entamer une nouvelle révision de la traduction hébraïque du Nouveau Testament produite par la même société, prend la décision suivante relative aux citations vétérotestamentaires, le 26 mars 1856 :

> The Sub-Committee, feeling the great importance of maintaining the principle, that the writers of the New Testament were equally inspired with those of the Old, consider [sic] it essential to the correctness of this translation, that the revisers should bear this principle in mind throughout the work entrusted to their care; and that the Hebrew Version should be, therefore, a close literal rendering of the Greek; and that, in reference to the quotations from the Old Testament, this principle should be applied to each passage, as far as the case admits (…)[1].
>
> Le sous-comité, accordant une grande importance au maintien du principe selon lequel les auteurs du Nouveau Testament étaient aussi inspirés que ceux de l'Ancien, considère qu'il est essentiel pour la justesse de cette traduction que les réviseurs gardent à l'esprit ce principe tout au cours du travail qui leur a été confié ; et que la version hébraïque soit donc une traduction proche et littérale du grec ; et, en ce qui concerne les citations de l'Ancien Testament, que ce principe soit appliqué à chaque passage, autant que le cas le permet (…).

Ce raisonnement tenu par les dirigeants de la *London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* est théologique. En effet, ils semblent croire que les éléments dans les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament qui divergent des énoncés correspondants du texte massorétique sont dus à l'inspiration divine des auteurs des écrits néotestamentaires. Pour cette raison, ils accordent à ces énoncés cités dans le Nouveau Testament une valeur égale à celle des énoncés correspondants du texte massorétique.

[1] Le texte est cité dans Jean Carmignac, éd., *The Four Gospels Translated into Hebrew by the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews (1838+1864)* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, 5), XXVI-XXVI.

Plusieurs traductions hébraïques du Nouveau Testament avertissent leurs lecteurs que l'Ancien Testament y est cité non pas d'après le texte hébraïque qui leur est connu, à savoir, le texte massorétique, mais selon la Septante. Nous examinerons deux exemples de tels avertissements qui figurent, en général, dans le paratexte : dans l'introduction ou dans une note de la part des éditeurs[2].

Dans l'introduction bilingue à la traduction hébraïque des quatre Évangiles faite par Giovanni Battista Iona et publiée à Rome en 1668, l'auteur fait une remarque au sujet des citations vétérotestamentaires. Les textes hébraïque et latin de cette remarque seront cités ci-dessous. La traduction française suivra le latin qui est ici plus clair.

> ואל תתמאה אם אבני הגיליונים כשמביאים את פסוק מהתורה או מהנביאים אין מביאים אותו כמו שכתוב בספרי היהודים אלא כפי נוסח השבעים לפי שהיו כותבים לגוים אצלם היה מורגלת נוסח השבעים כאשר עשה גם כן יוסף בן גוריון שלקח נוסח השבעים שהיתה מורגלת בין הגוים : אבל אני באלו הד' אבני הגיליונים אשים נוסח העברית בגיליון ובתוך הספר נוסח השבעים:

> *Illud etiam ne mireris, si Euangelistae aliquod Scripturae testimonium afferentes, illud non afferant ex hebraico textu, sed ex translatione Septuaginta Interpretum, quia scribebant ipsis gentibus, apud quas 70. interpretatio erat communis, uti videre est apud Josephum de bello Judaico, qui recitans testimonia Hebraeorum, recitat illa ex interpretatione 70. Interpretum, erat enim haec apud gentes magis in usu. Verum ego in hisce Sanctis Euangeliis Hebraicae linguae textum in margine notabo; et in opere interpretationem Septuaginta sequar, uti habetur*[3].

> Ne sois pas étonné si, en apportant un témoignage, les Évangiles ne l'apportent pas du texte hébraïque, mais de la traduction des soixante-dix traducteurs. En effet, ils écrivaient aux Gentils parmi qui la version des Septante était commune. L'on peut voir ceci [aussi] chez Josèphe au sujet de la Guère juive, où en citant des témoignages des Hébreux, il les cite de la version des soixante-dix traducteurs, car elle était plus usitée parmi les Gentils. En effet, moi dans ces saints Évangiles, j'écrirai le texte hébraïque dans la marge, alors que dans le corps du texte je suivrai la traduction des Septante, comme il s'y trouve.

En effet, dans l'édition de sa traduction des Évangiles, Iona indique dans la marge des mots du texte massorétique qui se trouvent altérés dans le texte traduit.

[2] À part les exemples cités *in extenso*, on trouve de tels avertissements dans la préface de la traduction de Jean-Marie Bauchet et de David Kinneret (1974), ainsi que dans une note figurant dans l'édition de la traduction publiée par la *Watch Tower Bible and Tract Society* (2013), p. 6.

[3] Giovanni Battista Iona, *Quator Evangelia Novi Testamenti Ex Latino in Hebraicum sermonem versa* (1668), avant-dernière et dernière page de l'introduction [pages non-numérotées].

Semblablement, dans une édition datant de 1995, on affirme la chose suivante concernant le traitement des citations vétérotestamentaires dans la traduction hébraïque du Nouveau Testament commise par les *United Bible Societies* :

מקום התנ"ך בספר הברית החדשה

יסודותיו ושורשיו של ספר הברית החדשה הם בתנ"ך. מחבריו ראו בתנ"ך דברי אלהים חיים, ויותר מאלף מובאות, ממרבית ספרי התנ"ך, נכללו בספר. מקראות התנ"ך, המצוטטות בספר הברית החדשה, לקוחות רובן ככולן מתרגום השבעים (תר"ע) – הנוסח היהודי-היווני של התנ"ך, של אותה עת. במקומות שאין הבדלים חשובים בין תרגום השבעים לנוסח המסורה, נוסח התנ"ך המובא בספר הנוכחי הוא נוסח המסורה, עם פיסוק מודרני. הבדלים בולטים בין הנוסחים מוסברים בהערות השוליים התחתיים.[4]

La place de la Bible hébraïque dans le Nouveau Testament

Les origines et les racines du Nouveau Testament se trouvent dans la Bible hébraïque [le Tanakh]. Ses auteurs considéraient la Bible hébraïque comme des paroles du Dieu vivant, et plus de mille citations, provenant de la plupart des livres de la Bible hébraïque, ont été incluses dans cet ouvrage. Les versets de la Bible hébraïque qui sont cités dans le Nouveau Testament sont repris en grande majorité de la Septante (LXX) – la version judéo-hellénistique de la Bible hébraïque [courante] à cette époque-là. À des endroits où il n'y a pas de différences importantes entre la Septante et le texte massorétique, la version de la Bible hébraïque citée dans cet ouvrage est celle du texte massorétique, avec une ponctuation moderne. Des différences manifestes entre les versions sont expliquées dans les notes de bas de page.

Venant d'auteurs contemporains, de telles remarques concernant les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament doivent être considérées comme allusives. En effet, il est improbable que les auteurs de ces remarques considèrent que *tous* les écarts entre les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament et les versets correspondants du texte massorétique soient dus au fait que le texte cité par le Nouveau Testament soit celui de la Septante. Si beaucoup de traductions du Nouveau Testament en hébreu moderne tâchent de proposer à leurs lecteurs une raison simple et historiquement acceptable pour l'existence des écarts entre les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament et les énoncés correspondants du texte massorétique, c'est sans doute que leurs auteurs craignent que la réalité historique complexe reflétée dans ce phénomène ne puisse pas être acceptée par leurs lecteurs.

[4] הברית החדשה: הברית החדשה בעברית בת זמננו עם הארות וציון מקורות יהודיים ואחרים (Jérusalem : The Bible Society in Israel, 1995), 2.

Cependant, il faut constater que les traducteurs du Nouveau Testament en hébreu ne peuvent résoudre le problème des écarts entre les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament et les énoncés correspondants du texte massorétique seulement par le biais de raisonnements théologiques, exégétiques ou apologétiques. Pour eux, c'est en premier chef un problème pratique. En effet, ils doivent décider concrètement comment rendre en hébreu les énoncés du Nouveau Testament qui constituent de telles citations, et notamment quelle place accorder à chacune des deux versions qui sont à leur disposition pour chaque énoncé : la version grecque qui se trouve dans le texte du Nouveau Testament et la version massorétique de la Bible hébraïque.

En effet, en rendant en hébreu une citation de l'Ancien Testament qui figure dans le Nouveau Testament, le traducteur peut suivre la version néotestamentaire des énoncés et leur version massorétique dans des mesures variables. D'un côté du spectre, il a la possibilité de faire figurer dans le texte traduit *verbatim* l'énoncé du texte massorétique qui correspond à l'énoncé du Nouveau Testament constituant une citation de l'Ancien Testament. Souvent l'énoncé ainsi rendu ne reflétera pas des éléments qui se trouvent dans l'énoncé source et comportera, en même temps, d'autres éléments qui y sont absents. L'énoncé pourra également être formulé dans un langage difficilement accessible pour certains lecteurs, ou encore être mal adapté à certains éléments du texte environnant du Nouveau Testament. Cependant, cette manière de faire présente l'avantage de permettre à un lecteur connaissant le texte massorétique d'identifier l'énoncé en question comme une citation de la Bible hébraïque et de l'accepter donc comme remplissant la fonction qui lui est attribuée dans le texte du Nouveau Testament, celle d'une citation de l'Ancien Testament.

De l'autre côté du spectre, le traducteur a la possibilité de traduire « librement » l'énoncé du Nouveau Testament constituant une citation de l'Ancien Testament, sans aligner l'énoncé traduit sur l'énoncé correspondant du texte massorétique. L'énoncé rendu ainsi pourra refléter davantage le contenu et la structure de l'énoncé source ; il pourra être formulé dans le langage que le traducteur juge approprié pour son lecteur ; et il pourra s'insérer de façon cohérente dans l'ensemble de l'œuvre traduite. Néanmoins, l'inconvénient de cette manière de faire est que l'énoncé rendu ainsi ne se présentera pas comme une citation de la Bible hébraïque. Pour un lecteur accoutumé au texte massorétique, il y aura donc contradiction entre l'énoncé lui-même et le fait qu'il soit considéré dans les écrits néotestamentaires comme une citation de l'Ancien Testament.

Entre ces deux extrémités, il y a tout un spectre de manières intermédiaires pour rendre un énoncé du Nouveau Testament constituant une citation de l'Ancien Testament. Celles-ci consistent à mélanger, dans différentes proportions, des éléments empruntés à l'énoncé correspondant du texte massorétique et des éléments « librement » traduits.

Dans les différentes traductions hébraïques du Nouveau Testament, on trouve des citations de l'Ancien Testament rendues de manières qui se situent tout le long du spectre de « fidélité » au texte massorétique. Ici, nous commencerons par étudier, à travers des exemples concrets, les avantages, inconvénients et complexités caractéristiques des manières de faire qui se trouvent aux deux extrémités du spectre, avant de procéder à l'examen des manières intermédiaires.

1.1.3. Traduction par reprise littérale du texte massorétique

La démarche qui consiste à rendre une citation de l'Ancien Testament qui figure dans le Nouveau Testament en faisant figurer l'énoncé correspondant du texte massorétique tel quel dans le texte traduit a l'avantage de présenter à un lecteur accoutumé au texte massorétique de la Bible hébraïque le texte de l'Ancien Testament auquel il s'attend. L'importance de cet avantage varie d'un énoncé à l'autre et en fonction du lectorat visé par la traduction. En effet, une traduction faite pour un lectorat très versé dans la Bible hébraïque peut supposer que les lecteurs connaîtront avec précision tous ou presque tous les énoncés du texte massorétique qui correspondent aux énoncés cités dans le Nouveau Testament[1]. En lisant le Nouveau Testament en traduction hébraïque, de tels lecteurs s'attendront à trouver les énoncés du texte massorétique là où le Nouveau Testament prétend citer l'Ancien Testament. Toute déviance éventuelle des énoncés familiers du texte massorétique sera remarquée par eux et risque de les scandaliser. Or, la traduction peut également viser des lecteurs qui ne connaissent avec précision que certains énoncés de la Bible hébraïque, les énoncés les plus célèbres, par exemple. Dans ce cas, il serait très avantageux pour la traduction de citer à la lettre les énoncés familiers aux lecteurs, et moins nécessaire d'être précis en citant des énoncés que les lecteurs connaissent de façon moins exacte. La traduction peut, a priori, aussi viser un lectorat qui n'a aucune connaissance de la Bible hébraïque et qui n'aura donc aucune attente par rapport aux énoncés présentés comme citations de l'Ancien Testament.

En revanche, l'inconvénient de cette manière de rendre les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament est que l'énoncé hébraïque qui est introduit ainsi dans le texte traduit peut présenter des différences avec l'énoncé correspondant du texte source. Cet inconvénient lui aussi varie d'un énoncé à l'autre. Certains énoncés du Nouveau Testament constituant des citations de l'Ancien Testament présentent des différences nombreuses et substantielles avec les énoncés correspondants du texte massorétique, alors que d'autres ne diffèrent de leurs parallèles dans le texte massorétique que d'une façon négligeable.

[1] Dans la traduction de Mt qui figure dans le Even Boḥan de Shem Tov ibn Shaprut, l'Ancien Testament est systématiquement cité selon le texte massorétique. Selon José Vicente Niclós : « Cela donne plus de poids à l'hypothèse d'après laquelle il s'agit d'un auteur polémiste, qui cherche à offrir le texte le plus fidèle possible dans son dialogue avec les juifs. » José Vicente Niclós, « L'Evangile en hébreu de Shem Tob Ibn Shaprut : Une traduction d'origine judéo-catalane due à un converti, replacée dans son *Sitz im Leben* », 396. Le passage de David Kimhi cité plus haut semble supposer également que ses lecteurs connaissent le texte de la Bible hébraïque avec une très grande précision ; voir p. 37-38.

Deux exemples pourront illustrer à la fois l'avantage et l'inconvénient de la traduction des citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament par reprise littérale de l'énoncé correspondant du texte massorétique. Les deux exemples choisis pour cet effet sont des énoncés de l'Ancien Testament qui sont particulièrement bien connus et dont les citations dans le Nouveau Testament divergent, en même temps, clairement des énoncés correspondants du texte massorétique. Il y a donc à la fois avantage et inconvénient à rendre ces énoncés néotestamentaires en citant *verbatim* les énoncés correspondants du texte massorétique, et c'est pourquoi ces exemples montrent particulièrement bien le dilemme du traducteur dans des cas pareils.

1.1.3.1. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu (…) de toute ta pensée » (Mc 12:30 ; Lc 10:27)

Dans un passage qui apparaît parallèlement dans les trois Évangiles synoptiques, l'on demande à Jésus quel est le commandement le plus important ou bien que doit-on faire pour hériter la vie éternelle[2]. Dans sa réponse, Jésus cite plusieurs énoncés de l'Ancien Testament. Les versions marcienne et lucanienne de l'un de ces énoncés présentent un intérêt particulier pour la question de traduction examinée à présent[3]. Voici la citation telle qu'elle apparaît dans le texte des Évangiles de Marc et de Luc, suivie de l'énoncé correspondant du texte massorétique :

> καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου **καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου** καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. (Mc 12:30[4])
> Et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, **de toute ta pensée** et de toute ta force. (TOB légèrement modifiée)
>
> (…) ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης [τῆς] καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου **καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου** (...) (Lc 10:27)
> (…) Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force **et de toute ta pensée** (…) (TOB)
>
> וְאָהַבְתָּ אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ וּבְכָל־מְאֹדֶךָ׃ (Dt 6:5)
> Et tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. (NEG légèrement modifiée)

[2] Mt 22:34-40 ; Mc 12:28-34 ; Lc 10:25-29.
[3] La traduction de l'énoncé parallèle dans l'Évangile de Matthieu sera examinée à la fin de ce chapitre, p. 84-85.
[4] Les mots: « καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου » sont absents dans le Codex de Bèze ; voir NA[28].

En comparant les trois versions de cet énoncé, on constate que dans les Évangiles de Marc et de Luc figurent quatre expressions décrivant la manière dont Dieu doit être aimé, tandis que dans le texte massorétique il n'y en a que trois. Les mots « de toute ta pensée / capacité de penser (διανοία[5]) » ne semblent avoir un équivalent précis ni dans le texte massorétique, ni en fait dans la Septante[6]. Pourtant, dans l'une des traductions du verset de Marc (*HaDerekh*, 1979) et dans trois traductions différentes du verset de Luc (Friedrich Petri, *Evangelia Anniversaria*, 1610 ; Heinrich Christian Immanuel Frommann, 1735 ; *HaDereḥ*, 1979), on trouve un énoncé identique à celui du texte massorétique[7].

L'avantage que présente cette traduction de la citation de Dt 6:5 dans les Évangiles de Marc et de Luc est grand. En effet, l'énoncé vétérotestamentaire en question est l'un des plus célèbres dans le judaïsme, notamment parce qu'il est récité quotidiennement dans le cadre de la prière du Chema Israël[8]. Une déviation importante de la formulation massorétique de l'énoncé ne passera donc pas inaperçue d'un lecteur juif de la traduction hébraïque du Nouveau Testament, et ne manquera donc sans doute pas de le scandaliser. Un tel sentiment d'outrage se reflète, par exemple, dans le propos de David Kimhi au sujet de Mc 12:30 :

> עוד כתוב שם כי אדם אחד שאל לישו מה היא המצוה הראשונה בתורה. השיבו: "שמע ישראל ד' אלהיך ד' אחד ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך **ובכל מחשבותיך** ובכל מאדיך" עד כאן. והנה העני הזה שעשאוהו אלוה אפילו קריאת שמע לא היה יודע[9].
>
> Il y est écrit encore qu'un homme demandait à Jésus quel était le premier commandement dans la Torah. Il lui répondit : « Écoute Israël, le Seigneur est ton Dieu, le Seigneur est un, et tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, **de toutes tes pensées** et de

[5] Pour le sens du mot, voir LSJ, *s. v.*

[6] Pour une explication sur les différentes formes de cet énoncé, voir R. T. France, *The Gospel of Mark : A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. : Eerdmans ; Carlisle : The Paternoster Press, 2002), 479-480 ; Robert Horton Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel : With Special Reference to the Messianic Hope*, 22-24.

[7] L'énoncé de Petri présente une différence minime de vocalisation par rapport au texte massorétique. Dans *Hadereḥ*, l'énoncé n'est pas vocalisé de même que tout le reste du texte dans cette traduction. Dans la traduction de l'Évangile de Luc faite par Elias Hutter (1599), on ne trouve également que les trois compléments de manière cités tels quels du texte massorétique, sans trace du quatrième complément. Cependant, l'énoncé de Hutter comporte une différence par rapport au texte massorétique : le verbe « aimer » y est conjugué au Yiqtol et non pas au Weqatal comme dans le texte massorétique. Hutter ne suit donc pas le texte massorétique au « maximum ». Voici l'énoncé tel qu'il est formulé par Hutter : תְּאֱהַב אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאוֹדֶךָ. Dans sa traduction de Mc 12:30, Hutter cite l'énoncé correspondant du texte massorétique, mais y ajoute un quatrième complément de manière : וּבְכָל כֹּחֶךָ – « et de toute ta force ».

[8] Ismar Elbogen, *Jewish Liturgy : A Comprehensive History* (trad. Raymond P. Scheindlin ; Philadelphia : The Jewish Publication Society ; New York – Jérusalem : The Jewish Theological Seminary of America, 1993), 16-24.

[9] A. Marmorstein, « David Kimhi Apologiste : un fragment perdu dans son commentaire des Psaumes », 250.

toute ta force. » Voici que cet homme pauvre dont on a fait un dieu ne connaissait même pas la prière du Chema.

En revanche, cette traduction de l'énoncé cité dans les Évangiles de Marc et de Luc présente aussi un inconvénient indéniable : l'énoncé traduit ne reflète pas certains éléments se trouvant dans l'énoncé source. Notamment, l'idée d'aimer Dieu par la pensée reste ainsi inexprimée.

1.1.3.2. « Tu ne porteras pas faux témoignage » (Mt 19:18 ; Mc 10:19 ; Lc 18:20)

En parlant au jeune homme riche, dans le récit rapporté en parallèle par les trois Évangiles synoptiques, Jésus lui cite une partie du décalogue[10]. En le faisant, Jésus rappelle au jeune le commandement suivant :

οὐ ψευδομαρτυρήσεις (Mt 19:18)
Tu ne témoigneras pas faussement.

μὴ ψευδομαρτυρήσῃς (Mc 10:19 ; Lc 18:20)
Ne témoigne pas faussement.

Les énoncés correspondants dans l'Ancien Testament, selon le texte massorétique et la Septante, sont les suivants :

לֹא־**תַעֲנֶה** בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר׃ (Ex 20:16)
Tu ne **répondras** pas de témoignage mensonger contre ton prochain. (BJ modifiée)

Οὐ **ψευδομαρτυρήσεις** κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ. (Ex 20:16 LXX)
Tu ne **témoigneras** pas de témoignage mensonger/faux contre ton prochain. (BJ modifiée)

וְלֹא־**תַעֲנֶה** בְרֵעֲךָ עֵד שָׁוְא׃ (Dt 5:20)
Et tu ne **répondras** pas de témoignage faux contre ton prochain. (BJ modifiée)

Οὐ **ψευδομαρτυρήσεις** κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ.
Tu ne **témoigneras** pas de témoignage mensonger/faux contre ton prochain. (BJ modifiée)

En comparant les versions massorétiques de l'énoncé, celle de la Septante et celle que l'on trouve dans les Évangiles, on peut tracer sa « généalogie ». En effet, le texte hébraïque dit littéralement : « tu ne *répondras* contre ton prochain un témoignage mensonger/faux[11] ». En général, les Septante ont traduit cet énoncé de façon assez littérale, sauf le verbe hébraïque עָנָה – « répondre » qu'ils ont rendu par le verbe grec ψευδομαρτυρέω – « témoigner faussement ».

[10] Mt 19:18-19 ; Mc 10:19 ; Lc 18:20.
[11] Il sera question de la traduction du dernier mot de cet énoncé plus loin, p. 53-54.

Ce choix de traduction se comprend. Dans l'énoncé en question, le verbe עָנָה – « répondre » semble en effet désigner l'action de « témoigner », car il y est question de עֵד – « témoin / témoignage »[12]. En outre, ce verbe est employé aussi ailleurs dans la Bible hébraïque dans des contextes juridiques dans le sens de « témoigner »[13]. En rendant עָנָה – « répondre » ici par ψευδομαρτυρέω – « témoigner faussement », les Septante ont donc choisi d'employer un verbe idiomatique en grec qui reflétait le sens que le verbe hébraïque avait dans le contexte de l'énoncé en question[14]. Ensuite, les auteurs des Évangiles ou de leurs sources ont cité seulement la première partie de l'énoncé tel qu'il apparaît dans la Septante : « ne témoigne pas / tu ne témoigneras pas faussement »[15]. En grec, cette partie de l'énoncé est, en effet, suffisante pour rendre le sens du commandement, et sa suite peut être omise pour avoir une expression plus concise.

Plusieurs traductions hébraïques, tant anciennes que récentes, choisissent de rendre l'énoncé « ne témoigne pas / tu ne témoigneras pas faussement » figurant dans les Évangiles par un énoncé identique à celui qui se trouve dans le texte massorétique du livre de l'Exode. Ceci est le cas dans la traduction du passage de Mc dans le Nizzahon Vetus (13^{e} siècle)[16], dans la traduction de Mt de Shem Tov ibn Shaprut (14^{e} siècle), dans la traduction de Mt publiée par Jean du Tillet et de Jean Mercier (1555), dans certaines éditions de la traduction de Franz Delitzsch (1881-1889) en Mc et en Lc[17], dans la traduction publiée par les *United Bible Societies* (1976) et dans la traduction en « hébreu parlé » *HaDerekh* (1979) en Lc[18]. Étant

[12] Sur le sens de l'énoncé hébraïque et son contexte, voir notamment : Brevard S. Childs, *The Book of Exodus : A Critical, Theological Commentary* (Philadelphia : The Westminster Press, 1974), 424-425 ; William H. Propp, *Exodus 19-40 : A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible ; New York – Londres – Toronto – Syndey – Auckland : Doubleday, 2006), 179-180.

[13] Par exemple : Ex 23:2 ; Nb 35:30 ; Dt 19:18 ; 1 S 12:3 ; 1 S 1:16. Voir *HALOT*, *s. v.* En Nb 35:30 la Septante rend le verbe עָנָה – « répondre » par μαρτυρέω – « témoigner ».

[14] Pour des exemples de l'emploi de ψευδομαρτυρέω en grec classique et koiné, voir BAGD et LSJ, *s. v.*

[15] Entre les deux versions de l'énoncé dans les Évangiles, c'est celle de Mc et de Lc qui semble être la plus ancienne. Mt a probablement adapté l'énoncé trouvé dans ses sources à la formulation du commandement dans la Septante ; voir W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 3 (Londres – New Delhi – New York – Sydney : Bloomsbury, 1997), 44.

[16] Mordechai Breuer, éd., *Sefer Niẓẓaḥon Yashan (Niẓẓaḥon Vetus) : A Book of Jewish-Christian Polemic. A Critical Edition* (Jérusalem : Bar Ilan University Press, 1978), 144, § קצא.

[17] Le texte massorétique est cité tel quel dans les éditions 4-7 et 9-10 de la traduction de Mc et de Lc faite par Delitzsch. Dans les autres éditions de la traduction de ces deux Évangiles par Delitzsch ainsi que dans toutes les éditions de sa traduction de Mt, on trouve l'énoncé : לֹא תַעֲנֶה עֵד שָׁקֶר – « Tu ne répondras pas de faux témoignage » ; Jean Carmignac, éd., *Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902), ad locos.*

[18] Dans *HaDerekh*, l'énoncé en question est rendu de trois manières différentes. En effet, en Mt on trouve une forme modifiée de l'énoncé correspondant du texte massorétique : לא תענה עד שקר – « Tu ne répondras pas de

donné la notoriété particulière du décalogue, cette manière de rendre l'énoncé en question présente un avantage particulièrement grand. En effet, le lecteur visé de la traduction hébraïque du Nouveau Testament a toutes les chances de bien connaître l'énoncé correspondant du texte massorétique et d'attendre qu'il soit utilisé dans une citation du décalogue. En revanche, l'inconvénient présenté par cette traduction est qu'elle ne reflète pas la forme raccourcie du commandement tel qu'il apparaît dans les Évangiles.

1.1.3.3. La localisation de l'énoncé correspondant dans le texte massorétique et son délimitation

En choisissant de rendre une citation vétérotestamentaire du Nouveau Testament par reprise littérale de l'énoncé correspondant du texte massorétique, le traducteur se débarrasse de la tâche de *traduire* l'énoncé en question par ses propres soins. Cependant, on remarquera qu'il doit accomplir deux opérations supplémentaires avant qu'il puisse considérer l'énoncé en question comme traduit. En effet, il doit, d'abord, trouver où dans la Bible hébraïque se trouve l'énoncé correspondant à l'énoncé du Nouveau Testament qu'il cherche à rendre. Et ensuite, il doit décider exactement quels éléments du texte de la Bible hébraïque reprendre. Ces opérations ne sont le plus souvent pas difficiles à accomplir. De nombreux outils peuvent indiquer au traducteur où chercher dans la Bible hébraïque : d'autres traductions du Nouveau Testament qui indiquent la référence du verset de l'Ancien Testament dont provient la citation ; des éditions critiques du Nouveau Testament qui procèdent de la même façon ; des ouvrages spécialisés qui comparent les énoncés cités dans le Nouveau Testament avec les énoncés correspondants dans le texte massorétique et la Septante[19]. Et l'isolation des éléments qui doivent être repris au sein du texte de la Bible hébraïque se fait souvent de façon intuitive. Néanmoins, ces deux opérations entraînent parfois certaines complications et nécessitent donc le discernement du traducteur.

---

faux témoignage ». En Mc, et revanche, l'énoncé est rendu par : לא תהיה עד שקר – « Tu ne seras pas un témoin de mensonge ».

[19] Voir par exemple : Henry Gough, *The New Testament Quotations, collated with the Scriptures of the Old Testament, in the Original Hebrew and the Version of the LXX.; and with the other Writings, Apocryphal, Talmudic, and Classical* (Londres : Walton and Marberly, 1855) ; Wilhelm Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta. 1. Hälfte : Evangelien und Apostelgeschichte* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1899) ; *2. Hälfte : Briefe und Apokalypse* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1903) ; Hans Hübner, Antje Labahn, Michael Labahn, *Vetus Testamentum in Novo ; vol. 1,2 : Evangelium secundum Iohannem* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2003) ; Hans Hübner, *Vetus Testamentum in Novo ; vol. 2 : Corpus Paulinum* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1997).

Deux exemples pourront montrer les complications qu'il peut parfois y avoir à trouver dans la Bible hébraïque l'énoncé correspondant à celui qui doit être traduit.

Le premier de ces exemples est celui de l'énoncé déjà examiné du neuvième commandement. En effet, nous avons pu voir que le texte massorétique comporte deux versions de ce commandement, l'une dans le livre de l'Exode et l'autre dans celui du Deutéronome, et ces deux versions diffèrent l'une de l'autre notamment en un mot. Dans l'Exode, il est question de « témoignage / témoin de mensonge », tandis que le Deutéronome parle d'un « témoignage / témoin faux / vain[20] ». Les différences entre les deux versions de l'énoncé sont marquées ici dans le texte :

לֹא־תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד **שָׁקֶר**: (Ex 20:16)
Tu ne répondras pas de témoignage **mensonger** contre ton prochain. (BJ modifiée)

וְלֹא־תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד **שָׁוְא**: (Dt 5:20)
Et tu ne répondras pas de témoignage **faux** contre ton prochain. (BJ modifiée)

Dans la Septante, ces énoncés de l'Exode et du Deutéronome ont été traduits de manière identique :

Οὐ **ψευδο**μαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν **ψευδῆ**.
Tu ne témoigneras pas de témoignage **mensonger / faux** contre ton prochain.

À la fois le mot שָׁקֶר – « mensonge » et le mot שָׁוְא – « faux / vain » y sont rendus en grec par l'adjectif ψευδής – « mensonger / faux »[21] qui qualifie le nom « témoignage », ainsi que par le préverbe ψευδο- qui ajoute lui aussi la notion de « mensonger / faux » au verbe « témoigner »[22].

Si donc le traducteur choisit de rendre les énoncés qui se trouvent dans les Évangiles synoptiques : οὐ ψευδομαρτυρήσεις (Mt 19:18) – « tu ne témoigneras pas de façon fausse / mensongère », μὴ ψευδομαρτυρήσῃς (Mc 10:19 ; Lc 18:20) – « ne témoigne pas de façon

[20] Quant au sens du mot שָׁוְא, voir *HALOT*, *s. v.*
[21] LSJ, *s. v.*
[22] Moshe Weinfeld pense que la version la plus ancienne est celle de l'Ex, alors que Frank-Lothar Hossfeld soutient la position inverse : Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11 : A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, vol. 5 ; New York – Londres – Toronto – Sydney – Auckland : Doubleday, 1991), 315 ; Frank-Lothar Hossfeld, *Der Dekalog : seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (Fribourg, Suisse : Universitätsverlag ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), 72-75.

fausse / mensongère » en citant l'énoncé correspondant du texte massorétique, il doit choisir lequel des deux énoncés correspondants il fera figurer dans le texte traduit[23].

Un deuxième exemple est constitué par les deux énoncés suivants que l'on rencontre dans l'Évangile de Matthieu et dans l'Épître aux Romains :

(...) καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν[24] αὐτοῦ. (Mt 16:27)

(…) et alors il rendra à chacun selon sa conduite. (TOB)

(...) ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· (Rm 2:6)

(…) qui rendra à chacun selon ses œuvres (TOB)

Bien que ces énoncés ne soient pas marqués formellement comme citations par le texte du Nouveau Testament, le traducteur peut savoir qu'ils trouvent des parallèles très proches dans l'Ancien Testament, et peut, pour cette raison, vouloir les rendre en hébreu en citant *verbatim* l'énoncé correspondant du texte massorétique[25]. Or, le traducteur découvre facilement que ces énoncés ont en fait deux parallèles quasi-identiques qui se trouvent dans le texte grec des livres des Psaumes et des Proverbes[26] :

(...) ὅτι σὺ ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (Ps 61:13 LXX)

(…) que tu rendras à chacun selon ses œuvres

(...) ὃς ἀποδίδωσιν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (Pro 24:12)

(…) qui rend à chacun selon ses œuvres

Or, quand il regarde ces énoncés en hébreu, il constate qu'ils présentent plusieurs différences l'un par rapport à l'autre :

[23] En réalité, toutes les traductions examinées emploient le mot שֶׁקֶר – « mensonge », et se fondent donc sur l'énoncé de l'Ex.

[24] Dans un petit nombre de témoins, on trouve à la place des mots « τὴν πρᾶξιν » les mots : « τα εργα » ; voir NA[28], *ad locum.*

[25] Davies et Allison citent encore d'autres parallèles de ces énoncés se trouvant dans la littérature juive et chrétienne ancienne. Il déduisent du grand nombre de parallèles que : « In view of all these texts, it seems more proper to speak of a stereotyped phrase or expression rather than a scriptural citation of allusion. » W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 2 (Edimbourg : T&T Clark, 1991), 676. La plupart des traductions du Nouveau Testament en hébreu alignent les énoncés de Mt 16:27 et de Rm 2:6 sur les énoncés correspondants dans la Bible hébraïque. Elles les traitent donc de la même façon que les citations.

[26] D'autres énoncés semblables se trouvent dans le Nouveau Testament : 1 Co 3:8 ; 2 Tm 4:14 ; Ap 2:23 ; 22:12 ; Henry Gough, *The New Testament Quotations, collated with the Scriptures of the Old Testament, in the Original Hebrew and the Version of the LXX*, 133. Ces énoncés présentent pourtant des différences trop importantes par rapport à l'énoncé de l'Ancien Testament pour que le traducteur puisse vraisemblablement décider de les rendre en reprenant tel quel l'énoncé correspondant du texte massorétique.

כִּי־אַתָּה תְשַׁלֵּם לְאִישׁ כְּמַעֲשֵׂהוּ׃ (Ps 62:13)

Car tu rends à chacun selon ses œuvres. (NEG)

וְהֵשִׁיב לְאָדָם כְּפָעֳלוֹ׃ (Pr 24:12)

Et il rendra à chacun selon ses œuvres. (TOB)

Bien qu'ayant un sens semblable, ces deux énoncés hébraïques n'emploient pas les mêmes mots. En effet, le verbe qui correspond au verbe « rendre » est שָׁלַם dans le psaume et הֵשִׁיב dans les Proverbes. Le vocable qui correspond à « chacun » est אִישׁ dans le psaume et אָדָם dans les Proverbes. Et celui qui correspond aux mots « ses œuvres » est מַעֲשֵׂהוּ dans le psaume et פָּעֳלוֹ dans les Proverbes. Seules les prépositions utilisées dans ces deux énoncés sont identiques. S'il veut donc rendre les énoncés de l'Évangile de Matthieu et de l'Épître aux Romains en citant *verbatim* l'énoncé correspondant du texte massorétique, le traducteur doit choisir lequel des deux énoncés correspondants doit figurer dans son texte traduit.

Après avoir choisi de rendre une citation vétérotestamentaire par reprise littérale de l'énoncé correspondant du texte massorétique, et après avoir localisé l'énoncé en question dans la Bible hébraïque, le traducteur doit choisir quels éléments du texte hébraïque il va faire figurer dans son texte traduit, c'est-à-dire qu'il doit décider comment « découper » l'énoncé hébraïque dont il a besoin. Le plus souvent, cette décision ne présente pas de complications particulières. Cependant, on remarquera qu'elle n'est pas « automatique », mais nécessite une certaine réflexion de la part du traducteur. Un exemple pourra illustrer la chose.

Dans l'Évangile de Matthieu, le traducteur est amené à traduire la phrase suivante :

> ὁ δὲ ἐγερθεὶς παρέλαβεν τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ νυκτὸς καὶ ἀνεχώρησεν εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρῴδου· ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου. (Mt 2:14-15)
>
> Il se leva, prit avec lui l'enfant et sa mère, de nuit, et se retira en Égypte ; et il resta là jusqu'à la mort d'Hérode, pour que s'accomplît ce que le Seigneur avait annoncé par le prophète : D'Égypte j'ai appelé mon fils. (amalgame de BJ et de NEG)

Le traducteur apprend facilement que l'énoncé cité à la fin de cette phrase vient d'Os 11:1. Il y trouve la phrase suivante :

כִּי נַעַר יִשְׂרָאֵל וָאֹהֲבֵהוּ וּמִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לִבְנִי׃ (Os 11:1)

> Quand Israël était jeune, je l'ai aimé, et d'Égypte j'ai appelé mon fils. (TOB)

La correspondance entre l'énoncé de l'Évangile de Matthieu présenté comme citation de l'Ancien Testament et l'énoncé composé des trois derniers mots de ce verset d'Osée est grande, si bien que dans toutes les traductions hébraïques consultées le premier est rendu par reprise littérale du second. En effet, dans toutes les traductions sauf une, l'énoncé ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου – « d'Égypte j'ai appelé mon fils » est rendu en hébreu par l'énoncé מִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לִבְנִי[27]. La seule traduction où un choix légèrement différent est fait est celle de Shem Tov ibn Shaprut (14e siècle) où figure en tant que citation l'énoncé suivant : וממצרים קראתי לבני – « *et* d'Égypte j'ai appelé mon fils ». On constate que ce traducteur a choisi d'incorporer dans le texte traduit la conjonction de coordination -וְ devant le premier mot de la citation, bien que celle-ci soit vraisemblablement absente du texte source qu'il a utilisé[28]. Ce choix est sans doute dû au fait que dans le texte massorétique du livre d'Osée la conjonction de coordination est attachée au premier mot de l'énoncé en question[29]. Le traducteur a donc préféré ici reprendre tous les éléments de l'énoncé du texte massorétique sans même omettre la conjonction de coordination qui n'a pour sa part pas d'équivalent dans l'énoncé source du Nouveau Testament.

Dans ce cas, les deux choix différents faits par les traducteurs par rapport aux éléments du texte massorétique qu'ils reprennent dans leurs textes traduits ne présentent pas de différences substantielles : l'inclusion ou la non-inclusion de la conjonction de coordination ne change guère le sens de l'énoncé en question. Cependant, cet exemple montre que même quand le traducteur choisit de rendre une citation vétérotestamentaire figurant dans le Nouveau Testament en citant *verbatim* l'énoncé correspondant du texte massorétique, il doit toujours accomplir une comparaison détaillée de l'énoncé source et de l'énoncé massorétique, au moins pour décider comment « délimiter » l'énoncé du texte massorétique à reprendre.

[27] Cet énoncé est tantôt vocalisé tantôt non-vocalisé selon les habitudes de chacune des différentes traductions.

[28] José Vicente Niclós a montré que la *Vorlage* de la version hébraïque de Mt figurant dans le *Even Boḥan* était probablement une Bible en roman provençal ou en catalan ; José Vicente Niclós, « L'Évangile en hébreu de Shem Tob ibn Shaprut : Une traduction d'origine judéo-catalane due à un converti, replacée dans son *Sitz im Leben* », 358-407. William Petersen a montré que la *Vorlage* de cette version était proche du texte de l'harmonie de Liège – une harmonie des quatre Évangiles influencée par le *Diatessaron* de Tatien ; William L. Petersen, « The *Vorlage* of Shem-Tob's 'Hebrew Matthew' », 490-512. Dans l'harmonie de Liège, l'énoncé cité de Os 11:1 ne commence pas par une conjonction de coordination. Il y est écrit : « Aldus so wart veruult die profetie die willen hir af was geprofetert die al dus segt· vte egypten ontboedic minen sone· » D. Plooij, éd., *The Liège Diatessaron* (avec l'aide de C. A. Phillips ; trad. du texte néerlandais par A. J. Barnouw ; Amsterdam : Uitgave der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, 1929), *fol. 7r*, p. 33.

[29] Cela n'a bien évidemment rien de remarquable, la conjonction de coordination -וְ étant toujours préfixée au mot qui la suit, de même que toutes les conjonctions et prépositions monoconsonantiques ; Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew* (trad. et rév. : Takamitsu Muraoka : Subsidia biblica 14/1 ; Rome : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996), 1:336 – § 103b, 1:339 – § 103d, 1:347-349 – § 104.

1.1.4. Traduction « libre » des citations

A priori, le traducteur a la possibilité de rendre les énoncés du Nouveau Testament qui constituent des citations de l'Ancien Testament de la même façon qu'il rend tout autre énoncé du Nouveau Testament, c'est-à-dire, sans prendre en compte particulièrement l'énoncé correspondant du texte massorétique. En réalité, seulement trois traductions hébraïques du Nouveau Testament choisissent de façon récurrente de rendre ainsi les citations vétérotestamentaires. La première d'entre elles est la traduction complète des quatre Évangiles qui figure dans un manuscrit datant du 15e siècle et se trouvant dans la collection du Vatican (Vat. ebr. 100)[1]. Cette pratique inhabituelle a fait l'objet de plusieurs tentatives d'explication dans l'histoire de la recherche. Pinchas Lapide pensait que les citations de l'Ancien Testament ont été « déformées par une retraduction excessivement littérale » afin de « pervertir ou ridiculiser le texte autant que possible, dans les limites de ce que pouvait être présenté aux censeurs de l'Église comme les "ipsissimis verbis" de l'Évangile. »[2] Il déduit de cette pratique ainsi que de quelques autres éléments dans la traduction que cette traduction des Évangiles a été effectuée par un juif forcé à le faire. Harvey Hames et Pere Casanellas constatent qu'à part la traduction « libre » des citations de l'Ancien Testament, la traduction des Évangiles figurant dans le manuscrit Vat. ebr. 100 ne comporte guère d'autres traits polémiques. Hames suggère que la traduction peut avoir été faite par un chrétien qui n'avait pas d'exemplaire de la Bible hébraïque sous la main[3].

[1] Sur ce texte, voir notamment : Matias Delcor, « Un manuscrit hébraïque inédit des quatre évangiles conservé à la Bibliothèque Vaticane (Hebr. 100) », *Anuario de Filología* 7 (1981), 201-219 ; Harvey J. Hames, « Translated from Catalan : Looking at a Fifteenth-Century Hebrew Version of the Gospels », dans Anna Alberni, Lola Badia, Lluís Cifuentes, Alexander Fidora, éds., *El Saber i les llengües vernacles a l'època de Llull i Eiximenis : Estudis ICREA sobre vernacularització / Knowledge and Vernacular Languages in the Age of Llull and Eiximenis : ICREA Studies on Vernacularization* (Barcelone : Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012), 285-302 ; Pere Casanellas, Harvey J. Hames, « A Textual and Contextual Analysis of the Hebrew Gospels Translated from Catalan », *Melilah : Manchester Journal of Jewish Studies* 11 (2014), 68-81 ; Pinchas E. Lapide, *Hebrew in the Church*, 48-52.

[2] « Nearly all the quotations from the Old Testament are similarly distorted by excessively literal back-translation. (…) In all these and many other distortions of the text, the translator's familiarity with proper Hebrew usage is no less evident than his intention to pervert or ridicule the text as much as possible within the limits of what could be represented to the Church's censors as the Gospel "ipsissimis verbis." » Pinchas E. Lapide, *Hebrew in the Church*, 50-51.

[3] « Another possibility is that this translation is not the work of a Jew, or a convert from Judaism, but rather by a Christian who did not have a Hebrew bible at hand and was, therefore, forced to re-translate the biblical verses. But who was this Christian, where and when did he carry out the translation? Was it a conscious decision to re-translate the Hebrew Old Testament citations rather than to try and find a Hebrew Bible and cite directly? » Harvey J. Hames, « Translated from Catalan : Looking at a Fifteenth-Century Hebrew Version of the Gospels », 296-297. Dans un article paru deux ans plus tard, Hames, en collaboration cette fois-ci avec Casanellas, revient à

En outre, le choix de traduire « librement » les énoncés du Nouveau Testament qui constituent des citations de l'Ancien Testament est souvent fait dans deux traductions du Nouveau Testament en hébreu moderne : *HaDerekh* – une traduction du Nouveau Testament en « langage parlé » paru en 1979[4] ; et une traduction du Nouveau Testament publiée en 2013 par la *Watch Tower Bible and Tract Society* associée aux Témoins de Jéhovah. Ce choix est expliqué dans une note se trouvant au début de la traduction de la *Watch Tower* :

> הציטטות מתוך התנ"ך, שמחברי כתבי־הקודש היווניים שיבצו בתוך ספריהם, מתורגמות לעברית מודרנית ועל כן שונות בלשונן מן הכתוב בנוסח המסורה. עם זאת, במקרים מסוימים הבדלי הנוסח נעוצים בעובדה שהכותבים ציטטו מתוך *תרגום השבעים* ולעתים ניסחו את הטקסט המקורי בצורה שונה במקצת[5].
>
> Les citations de la Bible hébraïque que les auteurs des Saintes Écritures grecques ont incorporées dans leurs livres sont traduites en hébreu moderne, et diffèrent, pour cette raison, dans leur formulation de ce qui est écrit dans le texte massorétique. Cependant, dans certains cas, les différentes versions sont dues au fait que les auteurs citaient à partir de la Septante, et formulaient parfois le texte original d'une façon légèrement différente.

Dans cette version hébraïque du Nouveau Testament, l'on choisit de traduire les énoncés cités de l'Ancien Testament « librement » en hébreu moderne, sans doute pour que les lecteurs israéliens visés puissent les comprendre plus facilement. Or, on souligne que les différences entre ces énoncés et les énoncés correspondants du texte massorétique ne sont pas dues seulement à l'opération de la traduction. Certaines d'entre elles remontent au texte original du Nouveau Testament qui cite la Septante et non pas le texte massorétique.

Malgré la rareté du recours à cette manière de rendre les citations de l'Ancien Testament figurant dans le Nouveau Testament et malgré son inconvénient majeur, à savoir qu'elle consiste à présenter comme texte de la Bible hébraïque un texte qui n'est pas reconnu comme tel dans la culture juive, cette démarche n'est pas dépourvue d'avantages. Notamment, une traduction libre des contraintes du texte massorétique permet de refléter plus exactement le contenu des énoncés tels qu'ils apparaissent dans le Nouveau Testament et aussi d'employer

---

l'idée que la traduction est l'œuvre d'un juif ; Pere Casanellas, Harvey J. Hames, « A Textual and Contextual Analysis of the Hebrew Gospels Translated from Catalan ». La diversité des opinions sur le choix de traduire « librement » les citations vétérotestamentaires en Vat. ebr. 100 ainsi que sur l'identité du traducteur me semble recommander une reprise à neuf de la question.

[4] Sur cette traduction, voir Ray Pritz, « Bible Translation and Publication », *Mishkan : A Forum on the Gospel and the Jewish People* 29 (1998), 38.

[5] תרגום עולם חדש של כתבי־הקודש היווניים (Selters / Taunus : Wachtturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft der Zeugen Jehovas, 2013), 6.

le langage que le traducteur estime approprié pour son lectorat. Trois exemples pourront illustrer ces avantages.

1.1.4.1. « Tu m'as formé un corps » (He 10:5)

Au début du chapitre 10 de l'Épître aux Hébreux on trouve une assez longue citation du Psaume 40[6]. Au sein de cette citation, il y a un énoncé dans lequel le texte grec du Nouveau Testament diffère particulièrement du texte massorétique[7]. Voici l'énoncé en question tel qu'il apparaît dans les deux textes :

σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι (He 10:5)
tu m'as formé un corps (NEG)

אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי (Ps 40:7)
tu m'as creusé des oreilles (TOB)

Tandis que l'énoncé de He parle de « corps », dans celui du texte massorétique il est question d'« oreilles ». Le verbe utilisé dans He signifie « restaurer, fournir, préparer »[8], alors que celui du texte massorétique signifie « creuser »[9]. En fait, la seule correspondance littérale entre les deux versions de cet énoncé est le complément d'intérêt « à / pour moi ».

Les relations entre les deux versions peuvent s'expliquer. Dans la Septante, le verbe καταρτίζω – « restaurer, fournir, préparer » est utilisé là où le texte massorétique emploie le verbe כָּרָה – « creuser »[10]. Il est donc assez sûr que l'Épître aux Hébreux cite ici simplement le verbe figurant dans le « texte biblique » à sa disposition, celui de la Septante. Le cas du couple « corps » / « oreilles » est plus complexe. Dans certains témoins de la Septante on trouve le nom ὠτία – « oreilles » là où le texte massorétique emploie le mot hébraïque ayant la même signification (La^G Ga). En revanche, dans les meilleurs témoins anciens de la Septante (א, B et A) on trouve en effet le mot σῶμα – « corps » comme dans l'Épître aux Hébreux.

[6] He 10:5-8 cite Ps 40:7-9. Pour une étude détaillée de cette citation, voir Gert J. Steyn, *A Quest for the Assumed LXX* Vorlage *of the Explicit Quotations in Hebrews* (Forschungen zur Literatur des Alten und Neuen Testaments, 235 ; Göttingen / Oakville, CT : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 282-297.
[7] Je remercie Jean-Marc Petithory d'avoir attiré mon attention à cet énoncé de He.
[8] LSJ, *s. v.*
[9] *HALOT, s. v.*
[10] L'édition critique de la Septante des Psaumes ne signale pas de témoins attestant d'autres leçons concernant ce mot ; Alfred Rahlfs, *Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Gottingensis editum*, vol. 10 – *Psalmi cum Odis* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), Ps 39:7, p. 143.

Deux hypothèses sont envisageables pour expliquer ces leçons divergentes dans la tradition manuscrite de la Septante : soit la leçon plus ancienne était σῶμα – « corps » et a été ensuite corrigée en ὠτία – « oreilles » pour rapprocher la traduction grecque du texte massorétique ; soit la leçon plus ancienne était ὠτία – « oreilles » et a été ensuite corrigée en σῶμα – « corps » sous l'influence de l'Épître aux Hébreux. Selon la première hypothèse, l'Épître aux Hébreux citerait simplement le texte de la Septante à sa disposition. Selon la seconde, le mot σῶμα – « corps » serait introduit dans ce verset du Psaume par l'Épître aux Hébreux ou ses sources, peut-être pour refléter une idée christologique[11].

Quoi qu'il en soit du processus par lequel ces deux versions de l'énoncé en question se sont formées, il est clair que, si le traducteur du Nouveau Testament en hébreu veut rendre le *sens* de l'énoncé grec de l'Épître aux Hébreux : σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι – « tu m'as formé un corps », il ne peut utiliser l'énoncé correspondant du texte massorétique : אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי – « tu m'as creusé des oreilles ». Pour rendre le sens de l'énoncé grec, le traducteur est obligé donc de le traduire « librement », c'est-à-dire sans l'aligner sur l'énoncé du texte massorétique. Et c'est effectivement le choix que font presque toutes les traductions hébraïques de l'Épître aux Hébreux. Ainsi, un certain nombre de traductions rendent l'énoncé par : גּוּף כּוֹנַנְתָּ לִי – « un corps tu m'as établi »[12], en employant le mot post-biblique גּוּף – « corps »[13]. D'autres préfèrent utiliser un vocable biblique et rendent donc l'énoncé par : גְּוִיָּה כוֹנַנְתָּ לִי – « un corps tu m'as établi »[14]. Et on trouve encore d'autres traductions de cet énoncé qui sont libres de l'influence de l'énoncé correspondant du texte massorétique[15].

La seule traduction que j'ai trouvée où l'énoncé du texte massorétique est employé pour rendre celui de l'Épître aux Hébreux est celle d'Elias Hutter (1599). Mais dans cette

[11] Les données et les différentes explications sont examinées dans Gert J. Steyn, *A Quest for the Assumed LXX* Vorlage *of the Explicit Quotations in Hebrews*, 284-290. Steyn lui-même pense que le mot σῶμα – « corps » se trouvait dans le texte de la Septante utilisé par He. Pour une revue des hypothèses concernant l'origine du mot σῶμα – « corps » dans la Septante, voir Craig R. Koester, *Hebrews : A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible ; New York – Londres – Toronto – Sydney – Auckland : Doubleday, 2001), 432-433.

[12] C'est le cas dans la traduction de He de Sebastian Münster (1557), dans les éditions 1 (1877), 4 (1881) et 8 (1885) de la traduction de Franz Delitzsch, dans la traduction d'Isaac Salkinson (1885) et dans celle publiée par les *United Bible Societies* (1976).

[13] Voir Even-Shoshan, *s.v.*

[14] C'est le cas dans la traduction commentée de He de Joachim Heinrich Biesenthal (1858), dans la traduction du Nouveau Testament publiée par la *London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* en 1864, dans la 12e édition de la traduction de Franz Delitzsch corrigée par Gustaf Dalman (1892), et dans *HaDerekh* (1979). Dans la Bible hébraïque, le nom גְּוִיָּה signifie tantôt « corps », tantôt « cadavre » ; voir LSJ, *s. v.*

[15] Heinrich Christian Emmanuel Frommann (1735) – הגוף תקנת לי ; *London Society* (1817) – וְגֵו עָשִׂיתָ לִי ; Jean-Marie Bauchet et David Kinneret (1974) – אבל גוף יצרת לי ; Watch Tower (2013) – אַךְ גּוּף הֵכַנְתָּ לִי.

traduction l'énoncé en question est mis en parenthèses comme pour indiquer au lecteur qu'il n'a pas de statut égal à l'ensemble de la citation du Psaume 40 dans le chapitre 10 de l'Épître aux Hébreux[16]. He 10:5 se présente donc ainsi dans cette traduction :

לָכֵן אֲשֶׁר בָּא אֶל־הָעוֹלָם אוֹמֵר זֶבַח וּמִנְחָה לֹא חָפַצְתָּ (אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי :)

> C'est pourquoi celui qui vient dans le monde dit sacrifice et offrande tu n'as pas voulu (des oreilles tu m'as creusé).

Il semble que Hutter peut se permettre de rendre l'énoncé grec d'une manière qui ne reflète pas son sens, parce que son édition du Nouveau Testament est plurilingue. Ainsi, dans l'édition du Nouveau Testament publiée par Hutter la version hébraïque de ce verset, comme celle de tous les versets, est entourée de versions du même verset en plusieurs autres langues : en syriaque, grec, latin, allemand, bohémien, italien, espagnol, français, anglais, danois et polonais. Hutter pouvait donc supposer que la mise en parenthèses de l'énoncé en question suffirait pour que le lecteur curieux aille regarder quel est le sens de l'énoncé dans les autres langues.

En règle générale, il faut admettre que l'exemple qui vient d'être étudié est atypique : il y a peu de cas où un énoncé du Nouveau Testament qui est clairement cité de l'Ancien Testament diffère si radicalement par son sens de l'énoncé correspondant du texte massorétique. En revanche, on trouve un nombre beaucoup plus grand de cas où le traducteur peut considérer que l'énoncé du texte massorétique qui correspond à l'énoncé néotestamentaire cité de l'Ancien Testament présente un langage qui n'est pas adapté aux lecteurs visés de la traduction. Dans ces cas, le traducteur peut décider de traduire l'énoncé du Nouveau Testament « librement », sans l'aligner sur l'énoncé correspondant du texte massorétique, afin de le rendre plus accessible aux lecteurs. Deux exemples de ce type de choix seront maintenant proposés.

---

[16] Une autre version du Nouveau Testament en hébreu dans laquelle un moyen graphique est utilisé pour signaler que l'énoncé qui nous intéresse a un statut particulier au sein de la citation de Ps 40, est celle des *United Bible Societies* (1976). En effet, dans les éditions de la traduction des *UBS* publiées au moins à partir de 1991, les citations vétérotestamentaires sont marquées en gras. En He 10:5-7 tout le passage cité est donc marqué en gras sauf l'énoncé étudié ici. Le texte se présente ainsi :

"זֶבַח וּמִנְחָה לֹא־חָפַצְתָּ,
גּוּף כּוֹנַנְתָּ לִי;
עוֹלָה וַחֲטָאָה לֹא שָׁאָלְתָּ.
אָז אָמַרְתִּי: הִנֵּה־בָאתִי –
בִּמְגִלַּת־סֵפֶר כָּתוּב עָלַי –
לַעֲשׂוֹת־רְצוֹנְךָ, אֱלֹהַי."

Un lecteur non-initié de cette traduction doit donc comprendre que l'énoncé composant la deuxième ligne de ce petit passage n'est pas cité de l'Ancien Testament contrairement au reste du passage.

1.1.4.2. « Un venin d'aspic sous leurs lèvres » (Rm 3:13)

Au cours d'une assez longue chaîne de citations vétérotestamentaires constituant les versets 10 à 18 du troisième chapitre de l'Épître aux Romains[17], Paul cite un énoncé du Psaume 140. Voici cet énoncé tel qu'il apparaît dans l'Épître aux Romains ainsi que dans le texte massorétique :

> ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν (Rm 3:13)
>
> חֲמַת עַכְשׁוּב תַּחַת שְׂפָתֵימוֹ (Ps 140:4)
>
> un venin d'aspic sous leurs lèvres (TOB modifiée)

L'énoncé grec qui se trouve ici dans l'Épître aux Romains ne présente pas de grands écarts avec l'énoncé correspondant du texte massorétique, ni en sens ni en structure. En outre, on remarquera que Paul cite ici au pied de la lettre l'énoncé qui se trouve dans la Septante du Psaume en question (Ps 139:4 LXX)[18]. En général, on peut affirmer que personne au cours de « la chaîne de transmission » de cet énoncé, ni l'auteur de la version grecque du psaume ni l'Apôtre Paul, n'a cherché à distancier l'énoncé grec de l'énoncé hébraïque correspondant. Néanmoins, il y a au moins une bonne raison pour ne pas utiliser l'énoncé du texte massorétique pour rendre en hébreu celui de l'Épître aux Romains, à savoir, la langue de l'énoncé massorétique.

En effet, on constatera que l'hébreu de l'énoncé du Psaume 140 en question est particulièrement difficile, et cela à cause de trois éléments rares qui s'y trouvent. Premièrement, le mot עַכְשׁוּב est un *hapax legomenon*, qui se réfère à un animal que nous ne pouvons connaître avec certitude. La Septante, comme on vient de le voir, rend ce mot par ἀσπίς – « cobra égyptien »[19]. En revanche, deux sources attestent que ce mot était compris comme désignant une araignée. Dans un manuscrit des Psaumes trouvé à Qumrân, le mot en question est remplacé par le mot hébraïque עכביש – « araignée »[20], et dans le Targum des Psaumes il est rendu par עכוביתא – « araignée »[21]. Dans le contexte du verset du Psaume 140

[17] Ce passage est qualifié de « a catena of OT quotations » par C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Londres – New York : T&T Clark, 1975), 1:191.

[18] « The list cites Ps 140:4, reproducing accurately the reading of the LXX, which is a literal translation of the Hebrew of the MT. » Joseph A. Fitzmyer, *Romans : A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible ; New Haven – Londres : Yale University Press, 1993), 335.

[19] LSJ, *s. v.*

[20] 11QPs[a] XXVII,14. Pour le sens de ce mot hébraïque, voir *HALOT*, *s. v.*

[21] Voir Jastrow, *s. v.* Les informations sur la réception de ce mot à Qumrân et dans le Targum viennent de Mitchell Dahood, *Psalms III 101-150 : Introduction ; Translation, and Notes with an Appendix : The Grammar of the Psalter* (The Anchor Bible ; Garden City, New York : Doubleday, 1970), 302 ; Leslie C. Allen, *Psalms*

dans lequel ce mot figure, son sens général peut être deviné, car il est mis en parallèle avec le mot hébraïque נָחָשׁ – « serpent », qui est bien plus connu dans la Bible hébraïque et la littérature juive postérieure. Cela peut se constater en regardant le verset du Ps 140 dans son intégralité :

שָׁנְנוּ לְשׁוֹנָם כְּמוֹ־**נָחָשׁ** חֲמַת **עַכְשׁוּב** תַּחַת שְׂפָתֵימוֹ סֶלָה: (Ps 140:4)

Ils aiguisent leur langue comme un **serpent**, ils ont sous leurs lèvres un venin d'**aspic**. Pause. (NEG)

En revanche, détaché de son contexte dans le psaume 140, comme il serait dans une traduction hébraïque de l'Épître aux Romains, le mot עַכְשׁוּב ne pourra être compris que par des lecteurs particulièrement érudits.

Deuxièmement, bien que le mot חֵמָה, par lequel cet énoncé commence, ait dans certaines de ses occurrences dans la Bible hébraïque le sens de « venin », il y signifie bien plus souvent « colère / rage »[22].

Troisièmement, le pronom suffixe attaché au mot « lèvres » a ici la forme plutôt rare : ־ֵימוֹ[23]. Et cela peut rendre malaisée la compréhension du vocable שְׂפָתֵימוֹ tout entier.

La conjonction de ces trois éléments linguistiques rares dans ce court énoncé hébraïque rend celui-ci particulièrement difficile à comprendre, sans doute plus difficile à comprendre que l'énoncé grec correspondant se trouvant dans l'Épître aux Romains. Pour cette raison, on peut comprendre le choix fait par deux traductions du Nouveau Testament en hébreu moderne – *HaDerekh* (1979) et la *Watch Tower* (2013) – de traduire « librement » l'énoncé du Ps 140 cité dans l'Épître aux Romains et de ne pas le rendre en empruntant l'énoncé correspondant se trouvant dans le texte massorétique. En effet, l'énoncé néotestamentaire est rendu dans ces deux traductions comme suit :

ולשונם נוטפת ארס. (*HaDerekh*)

Et leur langue distille du venin.

"אֶרֶס צִפְעוֹנִים תַּחַת שִׂפְתוֹתֵיהֶם". (*Watch Tower*)

« Venin de vipères sous leurs lèvres ».

101-150 (Word Biblical Commentary, vol. 21 ; Waco, Texas : Word Books, 1983), 264. D'autres informations sur ce mot peuvent être trouvées dans ces deux commentaires.

[22] *HALOT, s. v.*

[23] Voir voir Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew* (trad. et rév. : Takamitsu Muraoka), 1:290, § 94i.

Les techniques de traduction employées dans ces deux versions de l'énoncé sont différentes. La *Watch Tower* rend chaque mot de l'énoncé source par un mot hébraïque considéré comme équivalent. Le mot employé pour dire « venin » dans cette traduction est un mot fréquent ayant ce sens en hébreu moderne : אֶרֶס. Il est attesté en hébreu pour la première fois dans le Talmud[24]. Ensuite, le mot choisi dans cette traduction pour rendre le nom de l'animal venimeux est צִפְעוֹנִים. Dans la Bible hébraïque, ce mot est employé à quatre reprises pour désigner une sorte de serpent[25], et en hébreu moderne ce mot désigne la famille de serpents nommée en latin *Viperidae*[26]. Le mot employé pour dire « les lèvres » est le même que celui qui se trouve dans l'énoncé correspondant du texte massorétique. C'est aussi le mot habituel ayant ce sens en hébreu moderne. Or, on constate que le pronom suffixe attaché au mot « lèvres » est morphologiquement régulier. La *Watch Tower* n'a pas recours au pronom suffixe rare employé dans l'énoncé du texte massorétique.

HaDerekh rend cet énoncé d'une tout autre manière : elle produit une expression différente de celle employée et dans l'Épître aux Romains et dans le texte massorétique du Psaume 140. Ainsi, à la place des « lèvres », *HaDerekh* parle de « langue ». Et elle ne dit pas que le venin *se trouve* tout simplement dans la bouche, mais que la langue le « distille / dégoutte ». En effet, il semble que *HaDerekh* cherche à fournir ainsi au lecteur une image plus claire et plus vive, sans doute pour rendre plus efficace la métaphore qui compare les méchants aux serpents.

Malgré les différences entre ces deux traductions de l'énoncé en question, on reconnaîtra qu'elles sont toutes les deux nettement plus accessibles que l'énoncé correspondant du texte massorétique.

1.1.4.3. « En Isaac te sera appelée une semence » (Rm 9:7 ; He 11:18)

En parlant de la descendance d'Abraham, à la fois l'Épître aux Romains et l'Épître aux Hébreux citent un même énoncé du livre de la Genèse. En voici le texte tel qu'il apparaît dans les deux livres du Nouveau Testament ainsi que dans le texte massorétique de la Genèse :

[24] Even-Shoshan, *s.v.*

[25] Cela est manifeste notamment en Jr 8:17. Les autres occurrences du mot sont : Pr 23:32 ; Es 11:8 ; 59:5. On remarquera que dans ses deux occurrences dans le livre d'Isaïe la Septante rend ce mot par ἀσπίς, le même mot qui est utilisé en Rm 3:13.

[26] Even-Shoshan, *s.v.*

ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα. (Rom 9:7)

ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα. (He 11:18)

בְּיִצְחָק יִקָּרֵא לְךָ זָרַע׃ (Gn 21:12)

En Isaac te sera appelée une semence (DRB)

Les deux Épîtres citent cet énoncé de façon identique à partir de la Septante, qui pour sa part semble rendre l'hébreu de façon tout à fait « littérale »[27]. En outre, on remarquera que ni la version grecque de l'énoncé ni sa version hébraïque ne comportent des mots difficiles. Le verbe grec καλέω ainsi que le verbe hébraïque קרא, qui signifient tous les deux « appeler », sont très fréquents dans les deux langues respectives. Le mot grec σπέρμα et le mot hébraïque זֶרַע, dont le sens premier est « semence », ne sont pas rares non plus[28]. Même l'emploi dérivé de σπέρμα et de זֶרַע dans le sens de « descendance » n'est pas déroutant, étant donné sa fréquence dans le corpus biblique[29]. Néanmoins, l'expression n'est pas facile à comprendre pour le lecteur moderne. Qu'est-ce que cela veut dire au fait qu'une semence / descendance est appelée en / par quelqu'un ? On constate, par exemple, que la plupart des traductions françaises de la Bible choisissent de ne pas rendre cette expression « littéralement », mais d'expliciter ce qui leur semble être son sens par une traduction de type dynamique. Quelques exemples le montreront. Dans ces exemples, les principaux éléments épexégétiques sont marqués en gras.

C'est par Isaac qu'une descendance **portera ton nom**. (Gn 21:12 TOB)

C'est d'Isaac **que sortira** une postérité **qui te sera propre**. (Gn 21:12 NEG)

C'est par Isaac qu'une descendance **perpétuera ton nom** (Gn 21:12 BJ)

C'est par Isaac **que tu auras** les descendants **que je t'ai promis**. (Gn 21:12 BFC)

C'est la postérité d'Isaac qui sera appelée ta descendance. (Rm 9:7 TOB)

Pour un locuteur de l'hébreu moderne, l'énoncé de la Genèse n'est pas non plus facile à comprendre, bien que tous les mots qui le composent lui soient connus. Peut l'attester la traduction de cet énoncé en hébreu moderne faite par Abraham Ahuvia dans son *Tanakh Ram* – une édition « bilingue » de la Bible hébraïque qui présente côte à côte le texte massorétique

[27] « (…) an exact quotation of the last part of LXX Gen 21.12 (the LXX version is itself an exact translation of the Hebrew) » C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Londres – New York : T&T Clark, 1979), 2:474. Sur la citation dans He, voir l'examen détaillé de Gert J. Steyn, *A Quest for the Assumed LXX* Vorlage *of the Explicit Quotations in Hebrews*, 328-333.

[28] זֶרַע a 229 occurrences dans la Bible hébraïque. Σπέρμα en a 322 dans l'Ancien et le Nouveau Testaments grecs. Ces données sont basées sur une recherche sur la concordance électronique BibleWorks.

[29] Sur l'emploi métaphorique de זֶרַע, voir H. D. Preuss, « זָרַע *zāraʿ* ; זֶרַע *zeraʿ* », *TDOT* 4:151-162. Sur celui de σπέρμα en grec biblique mais aussi chez les auteurs classiques, voir Siegfried Schulz, Gottfried Quell, « σπέρμα, σπείρω, σπορά, σπόρος, σπόριμος », *TDNT* 7:536-547.

et sa traduction en hébreu moderne. Dans *Tanakh Ram*, l'énoncé qui nous intéresse est rendu en hébreu moderne comme suit[30] :

(...) כִּי אָכֵן יִצְחָק הוּא שֶׁיִּהְיֶה הַיּוֹרֵשׁ שֶׁלְּךָ.

(…) car, en effet, Isaac est celui qui sera ton héritier.

On constate que dans sa traduction Ahuvia ne garde aucun mot de l'énoncé du texte massorétique, sauf le nom d'Isaac, et qu'il change complètement la structure de la phrase. Cela semble attester que, pour Ahuvia, l'énoncé massorétique tel quel est peu clair.

Vu la difficulté de l'énoncé de Gn 21:12 cité dans l'Épître aux Romains et l'Épître aux Hébreux, on peut comprendre le choix de l'une des traductions hébraïques du Nouveau Testament de rendre l'énoncé cité « librement », c'est-à-dire, sans reprendre l'énoncé correspondant du texte massorétique. En effet, la traduction de la *Watch Tower* rend l'énoncé ainsi :

''מִי שֶׁיִּקָּרֵא 'זַרְעֲךָ' יִהְיֶה מִיִּצְחָק''.

« Celui qui sera appelé "ta semence" sera d'Isaac. »

La *Watch Tower* utilise, en effet, tous les mots de l'énoncé massorétique, mais elle en forme un énoncé en hébreu moderne qui est plus facile à comprendre[31].

[30] תָּנָ"ךְ רָם: הַמִּקְרָאִי בְּעִבְרִית בַּת יָמֵינוּ. כָּל פָּסוּק וְתַרְגּוּמוֹ מִילּוֹ. תּוֹרָה (ישראל: רם הוצאה לאור – ידיעות אחרונות – ספרי חמד, 2010), 74.

[31] Une autre traduction qui ne rend pas l'énoncé de la Gn cité en Rm 9:7 et en He 11:18 au moyen de l'énoncé correspondant du texte massorétique est *HaDerekh*. Or, la technique de traduction utilisée ici par *HaDerekh* ne me semble pas pouvoir illustrer les avantages de la traduction « libre » des citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament. En effet, à la fois en Rm 9:7 et en He 11:18, on ne trouve pas dans *HaDerekh* un énoncé qui *se présente* comme citation de l'Ancien Testament. On y trouve, en revanche, une paraphrase très libre du sens que l'énoncé vétérotestamentaire doit avoir, selon les traducteurs, dans le contexte des deux livres néotestamentaires. Voici les traductions de l'énoncé en question dans *HaDerekh* :

כי הכתובים אומרים שהבטחת ה' מתייחסת רק לצאצאיו של יצחק בנו, אם-כי לאברהם היו עוד בנים. (Rm 9:7)

Car les Écritures disent que la promesse d'Adonaï se réfère seulement aux descendants d'Isaac son fils, même si Abraham avait d'autres fils.

אכן, אברהם היה מוכן להקריב את יצחק אשר דרכו הבטיח לו אלוהים צאצאים רבים. (He 11:18)

En effet, Abraham était prêt à sacrifier Isaac à travers lequel Dieu lui avait promis de nombreux descendants.

1.1.5. Manières intermédiaires de traduire les citations

Les deux manières de traduire en hébreu les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament qui ont été décrites dans les deux précédentes parties de ce chapitre – à savoir, d'une part, la traduction par reprise littérale de l'énoncé correspondant du texte massorétique, et, d'autre part, la traduction « libre » – présentent chacune un inconvénient majeur. En effet, une traduction par reprise littérale du texte massorétique ne reflète souvent pas bien l'énoncé du Nouveau Testament qu'elle est censée rendre, tandis qu'une traduction « libre » produit un énoncé qui ne se présente pas aux lecteurs visés comme venant de l'Ancien Testament. Pour cette raison, l'on ne s'étonnera pas du fait que ces deux manières de traduire les citations vétérotestamentaires présentes dans le Nouveau Testament soient peu fréquemment employées dans les différentes traductions hébraïques. En effet, dans la plupart des traductions du Nouveau Testament en hébreu, les citations de l'Ancien Testament sont le plus souvent rendues de manière intermédiaire, c'est-à-dire, en mélangeant des éléments repris de l'énoncé correspondant du texte massorétique et des éléments « librement » traduits. Et les proportions des éléments des deux types dans ce mélange peuvent varier d'un énoncé à l'autre et d'une traduction à l'autre.

Ainsi, on peut trouver des cas où un traducteur choisit de rendre d'une façon globalement « libre » une citation vétérotestamentaire se trouvant dans le Nouveau Testament, mais décide d'introduire tout de même dans l'énoncé traduit quelques éléments clairement empruntés à l'énoncé correspondant du texte massorétique. Cette manière de faire peut être illustrée par un exemple tiré de la traduction des quatre Évangiles se trouvant dans le manuscrit Vat. ebr. 100 datant du 15e siècle. Voici la citation d'Es 7:14 en Mt 1:23 telle qu'elle est rendu dans Vat. ebr. 100, précédée de l'énoncé correspondant du texte massorétique :

(Es 7:14) הִנֵּה הָעַלְמָה **הָרָה** וְיֹלֶדֶת בֵּן וְקָרָ**אתָ שְׁמוֹ** עִמָּנוּ אֵל׃

> Voici que la jeune femme **est enceinte** et enfante un fils **et elle appellera son nom** Emmanuel. (TOB modifiée)

(Vat. ebr. 100 f. 3r[1]) הנה העלמה **תהר** ויולדת בן **אחד ויהיה שמו** עמנואל

> Voici que la jeune femme **sera enceinte** et enfante un **seul** fils **et son nom sera** Emmanuel.

On constate que dans la traduction de cette citation vétérotestamentaire, Vat. ebr. 100, selon son habitude, ne s'attache pas au texte massorétique, mais traduit « librement » son texte

[1] Cité dans Harvey J. Hames, « Translated from Catalan : Looking at a Fifteenth-Century Hebrew Version of the Gospels », 296.

source – une traduction de la Bible en catalan, comme cela a été montré récemment par Pere Casanellas et Harvey Hames[2]. Plusieurs éléments dans la traduction de cet énoncé le montrent. Le verbe « enfanter » est conjugué au Yiqtol et non pas au participe comme dans le texte massorétique. Le chiffre « un » se trouve après le nom « fils », ce qui semble être une traduction « littérale » d'un article indéfini en catalan. Là où le texte massorétique dit « et elle appellera son nom Emmanuel », Vat. ebr. 100 a une expression plus simple : « et son nom sera Emmanuel ». En revanche, il y a dans la traduction au moins un mot que le traducteur a très probablement emprunté à l'énoncé correspondant du texte massorétique, à savoir, le mot עַלְמָה – « jeune fille ». Ce mot dont le sens a été très débattu par les juifs et les chrétiens au cours des siècles[3], n'est pas la traduction la plus évidente du mot signifiant « vierge » se trouvant probablement dans le texte source utilisé par le traducteur[4]. Si le traducteur a choisi d'utiliser ce mot du texte massorétique dans sa traduction « libre » de l'énoncé en question, c'est qu'il savait que la présence de ce mot dans ce verset était bien connue.

Cependant, le procédé le plus fréquemment employé par les différents traducteurs du Nouveau Testament en hébreu pour rendre les citations vétérotestamentaires peut être décrit au moyen de deux règles que Franz Delitzsch a formulées à ce sujet. Dans l'introduction au premier échantillon de sa traduction – sa version hébraïque de l'Épître aux Romains publiée en 1870, Delitzsch écrit :

> Nous en concluons, comme première règle pour le traducteur, que partout où la formulation du texte hébraïque original du passage cité convient au contexte tout aussi bien que la traduction grecque, qui en est plus ou moins divergente, il la remplace tout simplement par le texte hébraïque original. (…) En résulte ainsi la deuxième règle pour le traducteur : partout où la

[2] Pere Casanellas, Harvey J. Hames, « A Textual and Contextual Analysis of the Hebrew Gospels Translated from Catalan », 73-77.

[3] Pour une étude récente sur le sens de ce mot, voir Christophe Rico, *La mère de l'Enfant-Roi : Isaïe 7, 14. « ʾAlmâ » et « parthenos » dans l'univers biblique : un point de vue linguistique* (Étude de la Bible en ses traditions ; Paris : Cerf, 2013).

[4] Je n'ai moi-même pas eu accès au texte catalan identifié par Casanellas et Hames comme le texte source utilisé par Vat. ebr. 100 : le manuscrit Peiresc de la Bibliothèque nationale de France, Ms. esp. 2, 3, 4 ; Pere Casanellas, Harvey J. Hames, « A Textual and Contextual Analysis of the Hebrew Gospels Translated from Catalan », 73. Ma supposition que le texte source comporte un mot signifiant « vierge » et non pas « jeune fille » se base sur deux choses : l'étonnement de Harvey Hames que le mot עַלְמָה soit employé par Vat. ebr. 100 (Harvey J. Hames, « Translated from Catalan : Looking at a Fifteenth-Century Hebrew Version of the Gospels », 296) ; le fait que la traduction catalane du manuscrit Peiresc soit faite à partir de la Vulgate qui emploie le mot *virgo* pour rendre le mot grec παρθένος en Mt 1:23 (Pere Casanellas, « Medieval Catalan Translations of the Bible », dans Xavier Terrado, Flocel Sabaté, éds., *Les veus del sagrat* [Lleida : Pagès, 2014], 26).

> mémoire ou la volonté de l'Apôtre modifient le texte vétérotestamentaire, il ne cache pas cette façon de faire spirituellement libre, déliée du mot-à-mot[5].

Pour le but de la présente étude descriptive du travail des traducteurs du Nouveau Testament en hébreu, la première règle donnée par Delitzsch convient parfaitement. On constate qu'en rendant un énoncé du Nouveau Testament qui est cité de l'Ancien Testament, les traducteurs ont tendance à citer *verbatim* les éléments de l'énoncé correspondant du texte massorétique qu'ils considèrent comme adaptés au contexte de la citation dans le Nouveau Testament. En revanche, la seconde règle de Delitzsch demande d'être généralisée et « déthéologisée » pour décrire convenablement la façon de faire adoptée le plus souvent par les traducteurs. En effet, il paraît que les traducteurs rendent « librement » les éléments de l'énoncé du Nouveau Testament constituant une citation de l'Ancien Testament qu'ils ne considèrent pas comme étant bien reflétés dans l'énoncé correspondant du texte massorétique. Concrètement, on peut dire que l'application de ces deux règles produit des reprises « corrigées » du texte massorétique : les traducteurs citent l'énoncé du texte massorétique qui correspond à l'énoncé cité dans le Nouveau Testament, et modifient ce qui ne leur y semble pas adapté à l'énoncé grec et à son contexte dans le Nouveau Testament.

Quelques exemples tirés des différentes traductions pourront illustrer cette pratique.

1.1.5.1.« C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et les deux deviendront une seule chair. » (Mt 19:5 ; Ep 5:31)

Un verset bien connu du livre de la Genèse est cité quatre fois dans le Nouveau Testament, en Mt 19:5, Mc 10:7-8, 1 Co 6:16 et Ep 5:31. Dans toutes ces occurrences, l'énoncé cité présente quelques différences par rapport à l'énoncé correspondant du texte massorétique. Voici les textes de la citation tels qu'ils figurent dans l'Évangile de Matthieu et dans l'Épître aux Éphésiens, suivi du verset de la Genèse dans sa version massorétique :

[5] « Wir folgern daraus als erste Regel für den Uebersetzer, daß et überall da, wo der Wortlaut des hebräischen Grundtexts der citirten Stelle gleich gut in den Zusammenhang paßt wie die mehr oder weniger ihm incongruente griechische Uebersetzung, ohne weiteres den hebräischen Grundtext an deren Stelle setze. (...) so ergibt sich für den Uebersetzer die zweite Regel, daß er überall da, wo Gedächtniß oder Wille des Apostels den alttestamentlichen Text modificiren, dieses geistlich freie, nicht buchstäbisch gebundene Verhalten unverwischt lasse. » Franz Delitzsch, *Paulus des Apostels Brief an die Römer aus dem griechischen Urtext auf Grund des Sinai-Codex in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert*, 46. Je remercie Fränz Biver-Pettinger d'avoir corrigé ma traduction du texte allemand.

ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος **τὸν** πατέρα καὶ **τὴν** μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται **οἱ δύο** εἰς σάρκα μίαν. (Mt 19:5)

ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος **[τὸν]** πατέρα καὶ **[τὴν]** μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται **οἱ δύο** εἰς σάρκα μίαν. (Ep 5:31)

C'est pourquoi l'homme quittera **le** père et **la** mère, et s'attachera à sa femme, et **les deux** deviendront une seule chair. (NEG modifiée)

עַל־כֵּן יַעֲזָב־אִישׁ אֶת־**אָבִיו** וְאֶת־**אִמּוֹ** וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד׃ (Gn 2:24)

C'est pourquoi l'homme quittera **son** père et **sa** mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair. (NEG)

Un traducteur qui souhaite utiliser l'énoncé figurant dans le texte massorétique pour rendre ces énoncés de l'Évangile de Matthieu et de l'Épître aux Éphésiens constate qu'il y a au moins deux écarts substantiels entre l'énoncé hébraïque et les deux énoncés grecs. Premièrement, dans l'énoncé massorétique, un pronom possessif est attaché aux noms « père » et « mère » : on y parle de « *son* père et de *sa* mère », tandis que dans les deux textes grecs il n'y a pas de tels pronoms possessifs à ces endroits. Deuxièmement, dans les énoncés grecs les mots « les deux » se trouvent dans la dernière partie de l'énoncé : on y dit que « *les deux* deviendront une seule chair », alors que ces mots sont absents du texte massorétique. On peut supposer que les pronoms possessifs qui qualifient les noms « pères » et « mère » dans le texte massorétique ainsi que dans la Septante et dans la citation du verset en question en Mc 10:7-8, ont été omis en vue de l'usage grec assez bien attesté de se référer au père et à la mère sans pronoms possessifs, les considérant comme relevant de la catégorie des inaliénables[6]. En revanche, il est probable que les mots οἱ δύο – « les deux » se trouvant dans les versions néotestamentaires de cet énoncé reflètent des mots qui figuraient dans le texte hébraïque primitif de la Genèse, étant donné qu'ils sont attestés aussi par plusieurs autres témoins indépendants de Gn 2:24[7].

[6] F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (traduction et révision Robert W. Funk ; Chicago et Londres : The University of Chicago Press, 1961), p. 103, § 192 ; p. 146, § 278. Voir aussi Donald A. Hagner, *Matthew 14-28* (Word Biblical Commentary, vol. 33b ; Dallas, Texas : Word Books, 1995), 548.

[7] Un liste de ces témoins assez nombreux est donnée dans W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 3:11.

Un grand nombre de traductions hébraïques de l'Évangile de Matthieu et de l'Épître aux Éphésiens rendent l'énoncé de la citation ainsi[8] :

עַל־כֵּן יַעֲזָב־אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ **שְׁנֵיהֶם** לְבָשָׂר אֶחָד׃

C'est pourquoi l'homme quittera **son** père et **sa** mère, et s'attachera à sa femme, et **les deux** deviendront une seule chair. (NEG)

On constate que ces traductions utilisent l'énoncé qui se trouve dans le texte massorétique de Gn 2:24 pour rendre les énoncés grecs qui constituent des citations de ce verset de la Genèse. Elles choisissent de ne pas aligner le texte hébraïque sur le texte grec de Mt et d'Ep en ce qui concerne l'emploi des pronoms possessifs qualifiant les noms « père » et « mère », laissant donc des pronoms possessifs là où le texte grec n'en a pas. Ce choix pourrait être motivé par l'appréciation selon laquelle les énoncés grecs ne diffèrent ici pas de l'énoncé massorétique par leur « sens ». C'est-à-dire, les traducteurs pouvaient considérer que comme dans les énoncés du Nouveau Testament il est clair par le contexte que l'homme quitte son propre père et sa propre mère, il n'est pas gênant que la relation entre l'homme et ses parents soit exprimée dans la traduction plus explicitement que dans le texte source. Les traducteurs pourraient également avoir fait ce choix en sachant qu'en hébreu on a tendance à rattacher un pronom possessif aux noms désignant des membres de la famille[9], la possession n'étant le plus souvent pas sous-entendue, mais exprimée même quand elle est évidente[10]. Ainsi, leur choix de laisser les pronoms possessifs qui se trouvent dans l'énoncé massorétique peut avoir été motivé par la volonté d'employer une expression idiomatique en hébreu.

En revanche, on remarque que ces traductions ajoutent à l'énoncé emprunté au texte massorétique le mot שְׁנֵיהֶם – « eux deux ». Leur choix de s'écarter du texte massorétique peut

[8] L'énoncé se trouve ainsi dans les traductions Mt et de Ep faites par Elias Hutter (1599) ; *The London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* (1817, 1864) ; Franz Delitzsch (1877 et toutes les éditions ultérieures) ; Isaac Salkinson (1885) ; Jean-Marie Bauchet et David Kinneret (1974 ; le texte n'est pas vocalisé dans cette édition). Il se trouve également dans la traduction de Mt par William Greenfield (1831) et dans celle de *The London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* (1838). Une traduction quasi-identique se trouve dans la version de la *Watch Tower* (2013) pour le verset de Mt et de Ep. Outre l'ajout du mot שְׁנֵיהֶם – « eux deux », la *Watch Tower* adapte les temps verbaux dans cet énoncé à l'usage de l'hébreu moderne. Ainsi, à la place des verbes au Weqatal : וְדָבַק – « et il s'attachera », וְהָיוּ – « et ils seront », la *Watch Tower* emploie les mêmes verbes conjugués selon le paradigme habituel du futur en hébreu moderne (Yiqtol) : וְיִדְבַּק, וְיִהְיוּ.

[9] À titre indicatif, d'après une recherche au moyen de la concordance électronique BibleWorks, le mot אָב – « père » est attesté dans la Bible hébraïque 1005 fois suffixé par un pronom possessif, et 110 fois sans un tel pronom. Le mot אֵם – « mère » est attesté 189 fois suffixé par un pronom possessif, et seulement 15 fois sans pronom possessif.

[10] Na'ama Pat-El, « Inalienable Possession : Biblical Hebrew », dans Geoffrey Khan et al., éds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (Leiden – Boston : Brill, 2013), 2:252-253.

être motivé par le jugement selon lequel les mots οἱ δύο – « les deux » qui se trouvent dans les énoncés grecs ont une importance sémantique ou rhétorique dans l'énoncé en question[11]. Les traducteurs pouvaient aussi faire ce choix en estimant que le mot hébraïque choisi par eux figurait dans le texte « original » de l'énoncé hébraïque, et que les écrits néotestamentaires sont, dans ce cas, de meilleurs témoins du texte de l'Ancien Testament que le texte massorétique. La volonté de retourner au texte « original » pourrait aussi être la raison pour laquelle ces traducteurs rendent οἱ δύο – « les deux » par שְׁנֵיהֶם – « eux deux » et non pas par un équivalent formel de l'expression grecque, tel que הַשְּׁנַיִם – « les deux »[12]. Ils pouvaient savoir, par exemple, que dans le Pentateuque samaritain on trouve משניהם – « d'eux deux » en Gn 2:24, là où le grec dit οἱ δύο – « les deux »[13], ou bien que la Septante rend שְׁנֵיהֶם plusieurs autres fois par οἱ δύο, comme dans le verset de la Genèse qui suit celui dont il est maintenant question[14] :

וַיִּהְיוּ **שְׁנֵיהֶם** עֲרוּמִּים (Gn 2:25)

καὶ ἦσαν **οἱ δύο** γυμνοί
Tous deux étaient nus (TOB)

1.1.5.2. « Tu ne mettras pas à l'épreuve le Seigneur ton Dieu. » (Mt 4:7 ; Lc 4:12)

Selon les versions matthéenne et lucanienne du récit de sa tentation par le Diable dans le désert, Jésus cite, entre autres, un énoncé venant de Dt 6:16. Voici l'énoncé tel qu'il apparaît dans les deux Évangiles ainsi que dans le texte massorétique :

οὐκ **ἐκπειράσεις** κύριον τὸν θεόν **σου**. (Mt 4:7[15] ; Lc 4:12)

[11] En revanche, certains autres traducteurs ne considèrent pas que ces mots soient suffisamment importants pour s'écarter du texte massorétique, qu'ils choisissent donc de citer *verbatim*. Tel est le cas dans les traductions hébraïques suivantes de Mt 19:5 : Shem Tov ibn Shaprut (13e siècle) ; Jean Du Tillet – Jean Mercier (yeho1555) ; Yéhoshua Blum et Yohanan Elihai (1970) ; *United Bible Societies* (1976). La citation en Ep 5:31 est rendue par reprise littérale du texte massorétique dans *United Bible Societies* (1976) et dans *HaDerekh* (1979).

[12] Cette solution est choisie en Mt 19:5 par *HaDerekh* (1979). Οἱ δύο – « les deux » est rendu simplement par שְׁנַיִם – « deux » dans les traductions de Mt faites par Sebastain Münster (1537) et Giovanni Battista Iona (1668) ainsi que dans la révision de cette dernière faite par Thomas Yeates (1805).

[13] August Freiherrn von Gall, éd., *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* (Giessen : Alfred Töpelmann, 1918), *ad locum*.

[14] Voir aussi Gn 3:7 ; 9:23 ; 22:6 ; 48:13 ; Jg 19:6, 8 ; 2 S 17:18 ; 2 R 4:33 ; Qo 11:6 ; Est 2:23.

[15] Dans le codex de Bèze, les deux premiers mots de l'énoncé sont : ου πειρασεις. Voir Robert Horton Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel : With Special Reference to the Messianic Hope*, 68. Cette leçon divergente n'a pas d'incidence sur l'argument qui va suivre.

Tu ne **mettras** pas à l'épreuve le Seigneur **ton** Dieu. (TOB)

לֹא **תְנַסּוּ** אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם (Dt 6:16)

Vous ne **mettrez** pas à l'épreuve le Seigneur **votre** Dieu (TOB)

Une différence nette sépare l'énoncé des deux Évangiles de l'énoncé correspondant du texte massorétique, à savoir que l'énoncé est formulé au singulier dans les Évangiles et au pluriel dans le texte massorétique. Matthieu et Luc citent ici de façon exacte l'énoncé correspondant de la Septante, qui présente lui aussi le même écart par rapport au texte massorétique[16].

À une exception près[17], toutes les traductions hébraïques des deux verstes de Mt et de Lc que j'ai consultées rendent l'énoncé de la citation ainsi[18] :

לֹא **תְנַסֶּה** אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ׃

Tu ne **mettras** pas à l'épreuve Adonaï **ton** Dieu.

Les traducteurs rendent donc l'énoncé vétérotestamentaire cité dans les Évangiles de Matthieu et de Luc au moyen de l'énoncé correspondant du texte massorétique. Cependant, ils interviennent dans l'énoncé massorétique pour le faire mieux refléter l'énoncé grec des Évangiles. Notamment, ils mettent au singulier le verbe et le pronom suffixe qui se trouvent au pluriel dans le texte massorétique.

---

[16] Dans les révisions de la Septante attribuées à Aquila, Symmaque et Théodotion le verbe ἐκπειράσεις et replacé par un verbe au pluriel : πειράσετε, sans doute pour rapprocher le texte grec du texte hébraïque ; John William Wevers, *Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, vol. III,2 – *Deuteronomium* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), *ad locum*. Voir la remarque suivante de Davies et Allison : « Some of the older commentators took 'You shall not tempt the Lord your God' to be a command addressed by Jesus to the devil, who is tempting 'the Lord God', that is, Jesus. But Matthew would never simply have equated Jesus with 'the Lord God', and Jesus is clearly distinguished from ὁ θεός in 4.3, 4, 6 and 10. » W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 1:369.

[17] Le pluriel est utilisé dans la traduction de Mt 4:7 figurant dans *Les guerres du Seigneur* de Jacob ben Reuben (12e siècle), où il est écrit : לא תנסון את שם י"י אלהיך ; voir יעקב בן ראובן, מלחמות השם (עורך: יהודה רוזנטאל), 144.

[18] C'est le cas dans les suivantes traductions des versets des deux Évangiles : Elias Hutter (1599) ; Giovvani Battista Iona (1668) et sa révision par Thomas Yeates (1796) ; *The London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* (1817, 1838, 1864) ; William Greenfield (1831) ; Isaac Salkinson (1885) ; les éditions 11 et 12 de la traduction de Franz Delitzsch révisée par Gustaf Dalman (1889, 1892) ; Jean-Marie Bauchet et David Kinneret (1974) ; *United Bible Societies* (1976) ; *Watch Tower* (2013). Cette formulation est également employée dans les traductions suivantes de Mt 4:7 : Sebastian Münster (1537) ; Johannes Claius (1576) ; et dans les traductions suivantes de Lc 4:12 : Heinrich Christian Immanuel Frommann (1735) ; Joachim Heinrich Biesenthal (1851). D'autres traductions emploient des formulations qui ne diffèrent de la précédente que par la forme du théonyme utilisé. Ainsi, dans sa traduction de Mt Shem Tov ibn Shaprut (13e siècle) écrit לא תנסה את ה' אלקיך. Les traductions de Mt 4:7 dans *Nizzaḥon Vetus* (13e siècle), Jean du Tillet et Jean Mercier (1555), Yéhoshua Blum et Yohanan Elihai (lectionnaire 1965 ; traduction de Mt 1970) ainsi que dans les dix premières éditions de la traduction de Franz Delitzsch de Mt et de Lc emploient יְיָ. *HaDerekh* écrit ה'.

1.1.5.3. « En effet, quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. » (Rm 10:13)

Dans l'Épître aux Romains, Paul fait une citation du livre de Joël. Comparons l'énoncé cité à l'énoncé correspondant du texte massorétique.

> πᾶς **γὰρ** ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα **κυρίου σωθήσεται**. (Rm 10:13)
> **En effet**, quiconque invoquera le nom du **Seigneur sera sauvé**. (TOB)

(...) כֹּל אֲשֶׁר־יִקְרָא בְּשֵׁם **יְהוָה יִמָּלֵט** (Jl 3:5)

(…) quiconque invoquera le nom de **YHWH s'échappera en sécurité**.

Paul cite ici le texte de la Septante en s'en écartant seulement par l'ajout du mot de liaison γάρ – « car / en effet ». Pour sa part, la Septante ne semble ni témoigner ici d'un texte hébraïque différent de celui de la version massorétique ni chercher à s'écarter de son texte source. Grossièrement parlant, on peut affirmer que l'énoncé grec employé par Paul et l'énoncé hébraïque du texte massorétique disent « la même chose ». Cependant, un traducteur qui aimerait utiliser cet énoncé massorétique pour rendre l'énoncé de Paul constaterait que deux éléments dans cet énoncé hébraïque sont mal adaptés au contexte proche dans lequel il figure dans l'Épître aux Romains ainsi qu'au contexte théologique plus large du Nouveau Testament.

Premièrement, dans l'énoncé massorétique il est question du « nom de YHWH ». Dans l'énoncé grec de l'Épître aux Romains, on parle du « nom du Seigneur ». Le remplacement du tétragramme par le mot κύριος – « Seigneur » n'est pas étonnant. En effet, dans les citations vétérotestamentaires figurant dans le Nouveau Testament, on trouve, en règle générale, le mot κύριος – « Seigneur » là où dans le texte massorétique il y a le tétragramme[19]. La traduction « standard » du tétragramme par le mot κύριος – « Seigneur » non précédé de l'article défini est aussi massivement attestée dans la plupart des manuscrits anciens de la Septante[20], bien qu'il y ait débat sur son originalité[21]. Or, dans l'Épître aux Romains elle-même, on peut

[19] Sean M. McDonough, *YHWH at Patmos : Rev. 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting* (WUNT, 107 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 1999), 97.

[20] Sur l'emploi du mot κύριος – « Seigneur » sans article pour rendre le tétragramme, voir notamment Albert Pietersma, « Kyrios or Tetragram : A Renewed Quest for the Original LXX », dans Albert Pietersma, Claude Cox, *De Septuaginta : Studies in Honour of John William Wevers on his sixty-fifth birthday* (Mississauga, Ontario : Benben Publications, 1984), 85-101, notamment 93-97.

[21] Certains chercheurs pensent que dans les manuscrits préchrétiens de la Septante le tétragramme était rendu d'autres manières : on écrivait le tétragramme en caractères hébraïques ou paléohébraïques, ou on écrivait en

constater que le mot κύριος – « Seigneur » s'emploie pour renvoyer à deux référents différents[22]. En effet, parfois il est clair que Paul emploie le mot κύριος – « Seigneur » pour se référer à Dieu. Cela pourra être illustré par l'exemple suivant où le mot κύριος – « Seigneur » semble clairement se référer à la même entité que le mot θεός – « Dieu »[23]:

> [1] Je demande donc : **Dieu (ὁ θεὸς)** aurait-il rejeté son peuple ? Certes non ! (…) [2] **Dieu (ὁ θεὸς)** n'a pas rejeté son peuple, que d'avance il a connu. Ou bien ne savez-vous pas ce que dit l'Écriture, dans le passage où Elie se plaint d'Israël à **Dieu (τῷ θεῷ)** : [3] **Seigneur (κύριε)**, ils ont tué tes prophètes, démoli tes autels ; moi seul je suis resté et ils en veulent à ma vie! (Rm 11:1-3 TOB ; le verset 3 est une citation de 1 R 19:10, 14)

En revanche, beaucoup plus souvent dans l'Épître aux Romains, Paul emploie le mot κύριος – « Seigneur » pour qualifier Jésus Christ. Ainsi, il dit[24] :

> Ainsi donc, justifiés par la foi, nous sommes en paix avec Dieu par **notre Seigneur Jésus Christ (τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)** (Rm 5:1 TOB)
>
> Mais revêtez **le Seigneur Jésus Christ (τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν)** et ne vous abandonnez pas aux préoccupations de la chair pour en satisfaire les convoitises. (Rm 13:14 TOB)
>
> Je le sais, j'en suis convaincu par **le Seigneur Jésus (ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ)** (…) (Rm 14:14 TOB)
>
> Que la grâce de **notre Seigneur Jésus (τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ)** soit avec vous ! (Rm 16:20)

Enfin, il y a dans l'Épître aux Romains certaines occurrences du mot κύριος – « Seigneur » dans lesquelles il est difficile de savoir si le mot se réfère à Dieu ou à Jésus. En fait, parfois il semble que Paul joue à dessein sur l'ambiguïté relative au référent du mot. Cela peut être montré dans le passage suivant :

> [4] Qui es-tu pour juger un serviteur qui ne t'appartient pas ? Qu'il tienne bon ou qu'il tombe, cela regarde **son propre maître (τῷ ἰδίῳ κυρίῳ)**. Et il tiendra bon, car **le Seigneur (ὁ**

---

grec ΙΑΩ – le nom du Dieu d'Israël tel qu'il était connu dans certaines communautés juives dans l'Antiquité. D'autres chercheurs sont d'avis que la traduction du tétragramme par κύριος émane des traducteurs. Le débat est résumé dans Martin Rösel, « The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch », *JSOT* 31 (2007), 411-428. Aux références données dans cet article, il faut rajouter Jan Joosten, « Le Dieu *IAÔ* et le tréfonds araméen des Septante », dans Mireille Loubet, Didier Pralon, éd., *Eukarpa. Études sur la Bible et ses exégètes en hommage à Gilles Dorival* (Paris : Cerf, 2011), 115-124.

[22] Pour un traitement plus large de la question des référents du mot κύριος, voir BAGD, *s. v.*

[23] D'autres passages de Rm où κύριος semble manifestement se référer à Dieu sont : Rm 4:6-8, 9:27-29 ; 11:33-34.

[24] Voir aussi : Rm 1:4, 7 ; 4:24 ; 5:11, 21 ; 6:23 ; 7:25 ; 8:39 ; 15:6, 30 ; 16:18.

> **κύριος**[25]**)** a le pouvoir de le faire tenir. [5] Pour l'un, il y a des différences entre les jours ; pour l'autre, ils se valent tous. Que chacun, en son jugement personnel, soit animé d'une pleine conviction. [6] Celui qui tient compte des jours le fait **pour le Seigneur (κυρίῳ)** ; celui qui mange de tout le fait **pour le Seigneur (κυρίῳ)**, en effet, il rend grâce **à Dieu (τῷ θεῷ)**. Et celui qui ne mange pas de tout le fait **pour le Seigneur (κυρίῳ)**, et il rend grâce **à Dieu (τῷ θεῷ)**. [7] En effet, aucun de nous ne vit pour soi-même et personne ne meurt pour soi-même. [8] Car, si nous vivons, nous vivons **pour le Seigneur (τῷ κυρίῳ)** ; si nous mourons, nous mourons **pour le Seigneur (τῷ κυρίῳ)** : soit que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes **au Seigneur (τοῦ κυρίου)**. [9] Car c'est pour **être Seigneur (κυριεύσῃ)** des morts et des vivants que Christ est mort et qu'il a repris vie. [10] Mais toi, pourquoi juges-tu ton frère ? Et toi, pourquoi méprises-tu ton frère ? Tous, en effet, nous comparaîtrons devant le tribunal **de Dieu (τοῦ θεοῦ)**. [11] Car il est écrit : Aussi vrai que je vis, dit **le Seigneur (κύριος)**, tout genou fléchira devant moi et toute langue rendra gloire **à Dieu (τῷ θεῷ)**. [12] Ainsi, chacun de nous rendra compte **à Dieu (τῷ θεῷ)**[26] pour soi-même. (Rm 14:4-12 TOB)

Dans ce passage, κύριος – « Seigneur » est un mot-clé, mais il n'a pas toujours le même référent. En effet, lors de sa première occurrence, au verset 4, le mot renvoie à un maître abstraitement conçu, car il y figure au sein d'une métaphore qui met en scène « un serviteur » (οἰκέτης) et « un seigneur / maître ». Au verset 9, un verbe manifestement lié au mot κύριος – « Seigneur » est utilisé en ayant le Christ (Χριστός) pour sujet, à savoir, le verbe κυριεύω – « être le seigneur de »[27]. D'après ce verset, le Christ est le Seigneur des morts et des vivants. C'est grâce à ce verset que l'on peut comprendre plus clairement qui était le référent du mot κύριος – « Seigneur » dans ses trois occurrences au verset 8 : le Seigneur pour lequel nous vivons et mourons et à qui nous sommes est le Christ. En revanche, dans la citation vétérotestamentaire figurant dans le verset 11 de ce passage de l'Épître aux Romains[28], le plus intuitif est de comprendre le mot κύριος – « Seigneur » comme ayant le même référent que le mot ὁ θεός – « Dieu », puisque ce dernier apparaît deux fois dans le même verset et une fois à

[25] Certains témoins textuels, dont le codex de Bèze, ont ici à la place du mot κύριος – « Seigneur », le mot θεος – « Dieu » ; NA[28], *ad locum*. Cette leçon variante peut être le résultat de la volonté d'un scribe de clarifier ce qui était ambigu dans le texte ancien, à savoir, l'identité du « Seigneur » dont il est question ici. Pour une autre explication de cette leçon variante, voir Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (2[e] éd ; Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), 468.

[26] La présence des mots τῷ θεῷ – « à Dieu » dans le texte original est considérée comme incertaine par NA[28] et d'autres éditions critiques, qui mettent ces mots entre parenthèses. Voir Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 469.

[27] LSJ, *s. v.*

[28] La plus grande partie de l'énoncé cité vient d'Es 45:23. Pour les sources de cette citation, voir Mark A. Seifrid, « Romans », dans G. K. Beale, D. A. Carson, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan : Baker Academic ; Nottingham : Apollos, 2007), 685.

la fin du verset précédent. Quant à la seconde occurrence du mot κύριος – « Seigneur » au verset 4 ainsi qu'à ses occurrences au verset 6, il me semble impossible de savoir avec certitude si le mot s'y réfère à Dieu ou au Christ[29]. En général, l'impression que l'on a en lisant ce passage avec ses nombreux emplois du mot κύριος – « Seigneur » dont le référent est tantôt le Christ, tantôt Dieu, tantôt difficile à déterminer, est que l'ambiguïté est recherchée ici par Paul. En effet, il semble que Paul cherche à brouiller la distinction entre la seigneurie du Christ et celle de Dieu.

Dans la citation de Jl 3:5 en Rm 10:13 qui nous intéresse à présent, on peut constater qu'il y a aussi une certaine ambiguïté concernant le référent du mot κύριος – « Seigneur ». En effet, un lecteur qui reconnaît l'origine vétérotestamentaire de l'énoncé en question, malgré l'absence de marqueurs formels, peut penser que le mot κύριος – « Seigneur » qui s'y trouve se réfère à celui qui est en règle générale appelé « Seigneur » dans l'Ancien Testament, à savoir, Dieu. En revanche, dans le contexte immédiat du passage de l'Épître aux Romains, il est difficile de ne pas comprendre le mot κύριος – « Seigneur » figurant dans l'énoncé cité comme se référant à Jésus. En effet, cette citation est mise en parallèle avec un énoncé de Paul qui se trouve quelques lignes plus haut et qui affirme explicitement que le Seigneur c'est Jésus. En fait, il semble que la citation de Jl 3:5 a dans ce passage de l'Épître de Paul la fonction de « texte-preuve » qui est censé de corroborer l'affirmation de Paul qui se trouve en Rm 10:9. Regardons les deux versets côte à côte :

> ὅτι ἐὰν **ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον** Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, **σωθήσῃ**· (Rm 10:9)
> Si **tu confesses de ta bouche le Seigneur** Jésus, et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, **tu seras sauvé**. (NEG)
>
> πᾶς γὰρ ὃς ἂν **ἐπικαλέσηται** τὸ ὄνομα **κυρίου σωθήσεται**. (Rm 10:13)
> En effet, quiconque **invoquera** le nom du **Seigneur sera sauvé**. (TOB)

La ressemblance entre les deux énoncés est manifeste. En effet, dans les deux il est question d'une parole liée au « Seigneur » qui permet à celui qui la prononce d'être sauvé. Dans le contexte de ce passage, les deux énoncés semblent avoir, en général, le même sens. Il est donc

[29] Par rapport à ses occurrences au verset 4, Robert Jewett écrit : « The choice of κύριος is also multivalent, with connotations ranging from master of a household, owner, slaveholder, to explicit Christian references to Jesus or God. » Robert Jewett, *Romans : A Commentary* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible ; Minneapolis : Fortress Press, 2007), 843.

raisonnable de comprendre le mot κύριος – « Seigneur » qui figure dans le second comme ayant le même référent que dans le premier, à savoir, Jésus[30].

Pour revenir maintenant à la question de la traduction de l'énoncé de Rm 10:13 en hébreu, on peut constater que la première difficulté que comporte la démarche consistant à utiliser l'énoncé correspondant du texte massorétique pour rendre cette citation vétérotestamentaire concerne le mot κύριος – « Seigneur ». Le tétragramme qui figure dans l'énoncé du livre de Joël ne couvre pas le même champ sémantique que le mot κύριος – « Seigneur » et, notamment, se réfère seulement à Dieu et non pas à Jésus.

La deuxième difficulté concerne le verbe σῴζω – « sauver » qui se trouve dans l'énoncé cité en Rm 10:13. En effet, ce verbe ainsi que des mots apparentés à lui, tels que σωτηρία – « salut » et σωτήρ – « sauveur », sont fréquents dans le Nouveau Testament et, comme cela est bien connu, centraux[31]. Étant conçus comme des termes désignant un concept théologique, les traducteurs du Nouveau Testament peuvent considérer utile de traduire des mots de cette famille constamment par les mêmes mots dans la langue cible, et si possible par des mots étymologiquement liés. En hébreu, la famille des mots qui se recommande pour rendre celle du verbe σῴζω – « sauver » est celle de la racine ישׁע qui désigne l'idée d'« aider » ou de « sauver »[32], et cela pour au moins deux raisons.

Premièrement, la Septante a établi une correspondance entre les mots de la famille de σῴζω et celle de la racine ישׁע. En effet, dans les livres traduits de l'hébreu, le verbe σῴζω – « sauver » est employé pour rendre le verbe ישׁע 159 fois. Ainsi, environ trois cinquièmes des occurrences de σῴζω dans la Septante rendent ישׁע[33]. Le substantif σωτηρία – « salut » rend des mots dérivés de la racine ישׁע 81 fois, rendant d'autres mots seulement 13 fois[34]. Et dans toutes ses 22 occurrences dans les livres traduits de l'hébreu, le substantif σωτήρ – « sauveur » rend des mots dérivés de la racine ישׁע[35]. Si l'on regarde les données dans la perspective du texte source, on constate également que la grande majorité des occurrences de

[30] « The κύριος for Joel was clearly Yahweh (…). In Romans, however, the word κύριος clearly refers to Jesus (…). » Robert Jewett, *Romans : A Commentary*, 633. Dans la note 116, Jewett renvoie à d'autres exégètes qui arrivent à une conclusion semblable.

[31] Pour des études globales sur cette famille de mots dans le Nouveau Testament, voir Werner Foerster, Georg Fohrer, « σῴζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος », *TDNT* 7:965-1024 ; Walter Radl, « σῴζω », *EDNT* 3:319 ; Karl Hermann Schelkle, « σωτήρ », *EDNT* 3:325 ; Karl Hermann Schelkle, « σωτηρία », *EDNT* 3:325.

[32] J. F. Sawyer, H.-J. Fabry, « ישׁע *yš ʿ* ; הוֹשִׁיעַ ; יְשׁוּעָה ; יֶשַׁע/יֵשַׁע ; מוֹשָׁעוֹת ; תְּשׁוּעָה », *TDOT* 6:441-463.

[33] Georg Fohrer, « σῴζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος », *TDNT* 7:970.

[34] *Ibid.*, 971.

[35] *Ibid.*, 1012-1013.

mots dérivés de la racine ישע sont rendues en grec par des mots de la famille du verbe σῴζω[36]. Cette équivalence entre les mots de la famille de σῴζω et ceux dérivés de la racine ישע étant établie et connue pour ce qui concerne l'Ancien Testament, on peut considérer utile de l'appliquer aussi à une traduction hébraïque du Nouveau Testament. En outre, il faut remarquer que cette démarche ne pose pas de problèmes particuliers étant donné que les mots grecs et hébraïques des deux familles ont un sens globalement semblable[37].

Deuxièmement, le Nouveau Testament lui-même donne un indice bien connu par rapport au verbe hébraïque qui correspond au verbe σῴζω, et cela lors de la première occurrence de celui-ci dans ce corpus. En effet, au début de l'Évangile de Matthieu, l'ange qui annonce à Joseph la naissance de Jésus lui dit :

> (…) καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ **Ἰησοῦν**· αὐτὸς **γὰρ σώσει** τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.
> (…) tu l'appelleras du nom de **Jésus** : **car** c'est lui qui **sauvera** son peuple de ses péchés. (Mt 1:21 BJ)

Selon cette affirmation, il existait un lien entre le nom de Jésus et le fait qu'« il sauvera ». Ce lien se comprend parfaitement si on considère qu'il s'agit d'un jeu de mots entre le nom hébraïque de Jésus, à savoir, יְהוֹשֻׁעַ – Yéhoshoua, יֵשׁוּעַ – Yéshoua ou יֵשׁוּ – Yéshou[38], et le verbe יוֹשִׁיעַ – « il sauvera »[39].

Le raisonnement qui vient d'être fait s'applique aussi au contexte de l'Épître aux Romains dans lequel figure la citation de Jl 3:5. Ainsi, on constate que les mots de la famille de σῴζω reviennent assez souvent dans cette épître et qu'ils y ont une importance théologique[40]. Dans le chapitre 10 de l'Épître aux Romains, de tels mots apparaissent trois fois en dehors de son occurrence dans la citation de Jl 3:5 en Rm 10:13. Voici leurs occurrences :

> Frères, le vœu de mon cœur et ma prière à Dieu pour eux, c'est qu'ils parviennent **au salut (εἰς σωτηρίαν)**. (Rm 10:1 TOB)

---

[36] *Ibid.*, 971.
[37] «No basic shift of meaning takes place when σῴζω etc. are used for the stems ישע, פלט and מלט. » *Ibid*., 972.
[38] La question de la traduction du nom de Jésus en hébreu sera examinée plus loin, p. 174-189.
[39] Cette interprétation de Mt 1:21 est assez consensuelle dans la littérature ; voir par exemple W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 1:209.
[40] Voici les occurrences du verbe σῴζω et du substantif σωτηρία en dehors du chapitre 10 : Rm 1:16 ; 5:9, 10 ; 8:24 ; 9:27 ; 11:11, 14, 26 ; 13:11. Sur le sens et l'importance du vocabulaire du salut dans Rm, voir par exemple : Joseph A. Fitzmyer, *Romans : A New Translation with Introduction and Commentary*, 119.

> Si tu confesses de ta bouche le Seigneur Jésus, et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, **tu seras sauvé (σωθήσῃ)**. (Rm 10:9 NEG)
>
> En effet, croire dans son cœur conduit à la justice et confesser de sa bouche conduit **au salut (εἰς σωτηρίαν)**. (Rm 10:10 TOB)

Dans une traduction de l'Épître aux Romains, il semblerait donc utile de rendre les mots de la famille de σῴζω au moyen des mêmes mots pour que le lecteur puisse faire le lien entre leurs différentes occurrences. Et selon ce qui a été dit précédemment, dans une traduction hébraïque il y a de bonnes raisons pour employer à cet effet les mots dérivés de la racine ישע. Or, une difficulté particulière surgit à ce propos dans la traduction de la citation de Jl 3:5 en Rm 10:13.

En effet, l'on a vu que dans la version massorétique de l'énoncé cité le verbe hébraïque qui correspond au verbe σῴζομαι – « être sauvé » n'est pas un verbe dérivé de la racine ישע, mais le verbe נִמְלַט – « s'échapper en sécurité »[41]. Ce verbe hébraïque ne couvre pas un champ sémantique très différent de celui de σῴζομαι[42], et il est effectivement rendu par ce verbe grec un assez grand nombre de fois dans la Septante[43]. Cependant, si l'on utilise le verbe נִמְלַט pour rendre le verbe σῴζομαι – « être sauvé » dans cet énoncé cité, son lien aux autres occurrences des mots de la famille de σῴζω dans l'Épître aux Romains, qui sont traduites par des mots dérivés de la racine ישע, devient imperceptible dans le texte traduit.

Ayant examiné les deux difficultés majeures que comporte la traduction de la citation de Jl 3:5 en Rm 10:13 par reprise littérale de l'énoncé correspondant du texte massorétique, il est maintenant possible d'évaluer la façon dont cet énoncé a été rendu dans deux traductions hébraïques du Nouveau Testament. D'abord, examinons cet énoncé tel qu'il apparaît dans la traduction publiée par la *London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* en 1864, et cela en comparant l'énoncé traduit au texte massorétique de Jl 3:5 et au texte grec de Rm 10:13 :

> πᾶς **γὰρ** ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου **σωθήσεται**. (Rm 10:13)
> **En effet**, quiconque invoquera le nom du Seigneur **sera sauvé**. (TOB)

(Jl 3:5 ; texte massorétique) כֹּל אֲשֶׁר־יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה **יִמָּלֵט**

[41] *HALOT*, *s. v.*
[42] Voir note 37.
[43] Le verbe מלט au Nifal est rendu par σῴζω 37 fois. Le verbe au Piél est rendu ainsi 11 fois, et celui au Hifil une fois ; Georg Fohrer, « σῴζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος », *TDNT* 7:970.

quiconque invoquera le nom de YHWH **s'échappera en sécurité**. (TOB modifiée)

(Rm 10:13 – *London Society* 1864) **כִּי** כֹּל אֲשֶׁר־יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה **יִוָּשֵׁעַ**:

Car quiconque invoquera le nom de YHWH **sera sauvé**.

On constate que les traducteurs de la *London Society* ont rendu cet énoncé de Rm en reprenant l'énoncé correspondant du texte massorétique, tout en y introduisant deux changements. Ils ont ajouté le mot כִּי – « car » pour rendre le mot de liaison γάρ – « car / en effet » qui se trouve dans le texte grec. Ils ont remplacé le verbe יִמָּלֵט – « il s'échappera en sécurité » par le verbe יִוָּשֵׁעַ – « il sera sauvé », très certainement pour utiliser dans cet énoncé un verbe dérivé de la racine ישׁע semblable aux mots utilisés ailleurs dans la traduction pour rendre des mots de la famille de σῴζω[44].

La traduction publiée par la même Société en 1817 avait fait un pas de plus, en rendant l'énoncé ainsi :

כִּי כֹל אֲשֶׁר יִקְרָא בְשֵׁם **אֲדֹנָי** יִוָּשֵׁעַ:

Car quiconque invoquera le nom du **Seigneur** sera sauvé.

On constate qu'outre l'ajout du mot signifiant « car » et l'emploi d'un verbe dérivé de la racine ישׁע, cette traduction a remplacé le tétragramme par le mot אֲדֹנָי – « mon Seigneur », sans doute pour qu'il puisse se référer non seulement à Dieu, mais aussi à Jésus[45]. Cependant, il faut constater que cette solution n'est pas très réussie, étant donné qu'en hébreu il y a une distinction entre les façons de dire « mon Seigneur » par rapport à Dieu et à des hommes. En effet, pour se référer à Dieu on emploie אֲדֹנָי en vocalisant la dernière syllabe Qamets, comme un nom au pluriel. En revanche, pour se référer à un homme on utilise le même mot, mais on le décline comme un nom au singulier, c'est-à-dire, avec un Hireq dans la dernière syllabe : אֲדֹנִי[46]. Ainsi, en lisant cet énoncé dans la traduction de la *London Society* 1817, un lecteur non initié n'a pas de raison de penser que le mot אֲדֹנָי avec un Qamets ne se réfère pas uniquement à Dieu.

Pour finir, il est intéressant de remarquer que dans cette dernière traduction hébraïque du Nouveau Testament, l'énoncé de Jl 3:5 est rendu autrement lorsqu'il est cité ailleurs dans le

[44] Le verbe יִוָּשֵׁעַ – « il sera sauvé », avec des variations orthographiques, est aussi utilisé dans les traductions suivantes du Nouveau Testament en hébreu moderne : Bauchet et Kinneret (1974) ; *HaDerekh* (1979) ; *Watch Tower* (2013).

[45] La traduction de la *London Society* 1817 ne s'empêche pas d'utiliser le tétragramme ailleurs dans le texte, par exemple, en Rm 4:8 ; 9:29 ; 11:3.

[46] Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew* (trad. et rév. : Takamitsu Muraoka), 2:501, § 136d.

corpus néotestamentaire. En effet, le deuxième chapitre du livre des Actes cite cinq versets consécutifs du livre de Joël qui comprennent l'énoncé de Jl 3:5 cité aussi en Rm 10:13. Comme ce passage des Actes n'insiste pas particulièrement sur les thèmes de la seigneurie du Christ et du salut, la *London Society* 1817 décide rendre ici l'énoncé de Jl 3:5 qui nous intéresse par reprise littérale de l'énoncé massorétique correspondant[47].

1.1.5.4. La subjectivité du choix

Une remarque qui devrait être faite sur les manières « mixtes » de rendre les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament concerne le choix, d'une part, des éléments de l'énoncé grec qui devraient être traduits au moyen des éléments empruntés à l'énoncé correspondant du texte massorétique, et, d'autre part, de ceux qui devraient être traduits « librement ». En effet, on constatera que ce choix relève du traducteur et résulte de son travail de confrontation de l'énoncé néotestamentaire et de l'énoncé massorétique. Autrement dit, ce choix est subjectif. Ainsi, on trouve des cas où un traducteur décide de rendre « librement » des éléments de l'énoncé grec qui ne s'écartent de l'énoncé massorétique correspondant que d'une façon qui peut nous sembler négligeable. De même, on trouve beaucoup de cas où les traducteurs décident de reprendre des éléments de l'énoncé massorétique tels quels, même si un écart réel existe entre eux et les éléments correspondants dans le texte néotestamentaire. Comme des exemples du second type ont déjà été proposés plus haut, en traitant la traduction des citations par reprise littérale de l'énoncé correspondant du texte massorétique, je me contenterai de proposer deux exemples du premier type.

1.1.5.4.1. « J'ai dit : vous êtes des dieux » (Jn 10:34)

Dans l'Évangile de Jean, en répondant à l'accusation : « (…) toi qui es un homme tu te fais Dieu » (Jn 10:31 TOB), Jésus cite un énoncé du Psaume 82. Voici l'énoncé tel qu'il apparaît dans le texte de Jean et dans le texte massorétique :

> ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε (Jn 10:34)
>
> אֲנִי־אָמַרְתִּי אֱלֹהִים אַתֶּם (Ps 82:6)
>
> J'ai dit: vous êtes des dieux (TOB)

[47] *HaDerekh* également rend l'énoncé de Jl 3:5 par reprise littérale du texte massorétique en Ac 2:21 (sauf l'emploi de ה' pour le tétragramme), alors qu'en Rm 10 :13 elle remplace יְמָלֵט par יושע.

L'énoncé grec de l'Évangile de Jean et celui du texte massorétique des Psaumes sont très proches et en sens et en construction. Cependant, on trouve au moins une traduction hébraïque du Nouveau Testament où cet énoncé cité est rendu d'une manière qui diverge légèrement de l'énoncé correspondant du texte massorétique. Dans sa traduction du Nouveau Testament publiée en 1599, Elias Hutter rend cette citation ainsi :

אֲנִי אָמַרְתִּי **כִּי** אֱלֹהִים אַתֶּם׃

J'ai dit **que** vous êtes des Dieux.

Ici, Hutter introduit dans l'énoncé repris au texte massorétique la conjonction כִּי – « que », sans doute pour marquer nettement le passage entre les deux parties de la phrase, entre la proposition « j'ai dit » et le contenu des paroles prononcées. En fait, ce que Hutter semble vouloir rendre ici, ce sont les signes de ponctuation qui dans le texte grec permettent de séparer les parties de la phrase, et qui n'ont pas d'équivalents graphiques dans son texte hébraïque[48].

1.1.5.4.2. « Et le peuple s'assit pour manger et boire, et ils se levèrent pour se divertir. » (DRB)

Comparons un énoncé de la première Épître aux Corinthiens qui est cité de l'Exode avec, d'une part, l'énoncé correspondant du texte massorétique et avec, d'autre part, l'une des traductions hébraïques du premier.

ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν **καὶ πεῖν** καὶ ἀνέστησαν παίζειν. (1 Co 10:7)

וַיֵּשֶׁב הָעָם לֶאֱכֹל **וְשָׁתוֹ** וַיָּקֻמוּ לְצַחֵק׃ (Ex 32:6)

וַיֵּשֶׁב הָעָם לֶאֱכֹל **וְלִשְׁתּוֹת** וַיָּקֻמוּ לְצַחֵק׃ (*London Society* 1817, 1864)

Et le peuple s'assit pour manger **et boire**, et ils se levèrent pour se divertir. (DRB modifiée)

L'énoncé qui se trouve dans l'Épître de Paul et l'énoncé correspondant du texte massorétique ne présentent pratiquement pas d'écarts. Le seul écart que l'on repère facilement est de nature formelle. Tandis que l'énoncé grec de Paul met les verbes signifiant « manger » et « boire » tous les deux à l'infinitif aoriste, l'énoncé hébraïque met le premier à l'infinitif construit et le

[48] Dans le texte grec se trouvant dans l'édition de Hutter à côté du texte hébraïque et de nombreuses autres traductions, on trouve une virgule entre les deux parties de cet énoncé cité : ἐγὼ εἶπα, θεοί ἐστε. Il n'est pas impossible que la traduction de Hutter soit aussi influencée par la version syriaque de l'Évangile, qui est également présentée dans son édition. Voici l'énoncé tel qu'il s'y trouve : ܕܐܢܐ ܐܡܪܬ ܕܐܠܗܐ ܐܢܬܘܢ.

second à l'infinitif absolu[49]. Il y a donc dans l'énoncé hébraïque une variation stylistique qui ne se trouve pas dans l'énoncé grec. On constate que la traduction publiée par la *London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* en 1817 a décidé d'unifier l'emploi des infinitifs dans cet énoncé, en mettant les deux verbes « manger » et « boire » à l'infinitif construit[50]. Cette décision semble refléter une volonté de rester « fidèle » au texte grec, même si l'écart entre lui et le texte massorétique est sans incidence sur le « sens ».

1.1.5.5. Imiter la langue biblique

Une dernière remarque qui devrait être faite sur les manières « mixtes » de rendre les citations vétérotestamentaires du Nouveau Testament concerne la façon dont on traduit « librement » les éléments qu'on a choisi de rendre ainsi. Bien qu'il ne me semble pas pertinent de caractériser dans l'ensemble les traductions « libres » des éléments dans les énoncés cités, il y a une tendance qui pourrait être soulignée. En effet, on peut constater que parfois en rendant « librement » des éléments destinés à être introduits dans la trame des énoncés empruntés au texte massorétique, certains traducteurs essaient d'imiter la langue biblique, et cela de façons différentes. Cette démarche peut s'expliquer par une volonté des traducteurs de faire en sorte que les éléments « librement » traduits semblent moins étrangers au sein de l'énoncé repris au texte massorétique, c'est-à-dire qu'ils y « passent mieux » et qu'ainsi soit réduit l'effet de choc qu'une citation altérée de la Bible hébraïque peut susciter chez certains lecteurs.

Cette façon de faire pourra être illustrée par l'une des traductions d'un énoncé de l'Évangile de Matthieu qui cite un énoncé du Deutéronome, dont les citations dans les Évangiles de Marc et de Luc ont été étudiées plus haut[51]. Comparons l'énoncé de Matthieu avec l'énoncé correspondant du texte massorétique et la traduction de l'énoncé matthéen par Franz Delitzsch :

> ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ **τῇ διανοίᾳ σου**· (Mt 22:37)

[49] « The inf. cst. preceded by a preposition is **continued by the inf. abs.** if the preposition is not repeated (rare) (…). » Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew* (trad. et rév. : Takamitsu Muraoka), 2:439, § 124r.

[50] La même traduction a été ensuite adoptée par la traduction de la *London Society* 1864 et par celle de Jean-Marie Bauchet et David Kinneret (1974). Dans cette dernière, le texte n'est pas vocalisé ce qui entraîne l'emploi de l'écriture *plene*.

[51] P. 48-50.

Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute **ta pensée**. (TOB)

וְאָהַבְתָּ אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ וּבְכָל־**מְאֹדֶךָ**׃ (Dt 6:5)

Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute **ta force**. (NEG modifiée)

(Franz Delitzsch [1877 et toutes les éd. suiv.]) וְאָהַבְתָּ אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ וּבְכָל־**מַדָּעֶךָ**׃

Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute **ta connaissance**.

Delitzsch a rendu cet énoncé au moyen de l'énoncé correspondant du texte massorétique du Deutéronome. Cependant, il savait que le mot grec διάνοια – « pensée / faculté de pensée »[52] n'avait pas le même sens que le mot hébraïque מְאֹד – « très », qui est utilisé comme substantif dans la Bible hébraïque seulement dans ce verset du Deutéronome, ainsi que dans un verset du deuxième livre des Rois qui reprend l'expression du Deutéronome telle quelle[53]. Delitzsch a donc décidé de traduire le mot grec διάνοια « librement ». Le mot qu'il a choisi pour cet effet est מַדָּע – « connaissance » qui reflète en effet convenablement le sens de διάνοια. Or, il semble que ce n'est pas en premier chef la correspondance sémantique entre διάνοια et מַדָּע qui a induit Delitzsch à choisir ce dernier, car il existe d'autres mots hébraïques qui pourraient convenir pour rendre le *sens* de διάνοια et qui sont en même temps mieux attestés dans la Bible hébraïque et donc plus connus. Comme d'autres traducteurs, Delitzsch aurait pu utiliser l'un des mots suivants qui peuvent tous signifier « intelligence » : בִּינָה, תְּבוּנָה, שֶׂכֶל. Si Delitzsch choisit de rendre τῇ διανοίᾳ σου – « ta pensée » par מַדָּעֶךָ, c'est très certainement à cause de la ressemblance formelle – sonore et graphique – avec le mot qui figure dans l'énoncé massorétique : מְאֹדֶךָ.

[52] LSJ, *s. v.*

[53] Voir B. Kedar-Kopfstein, « מְאֹד *m^{e}ʾōḏ* », *TDOT* 8:39-41.

1.1.6. Conclusion

Ce chapitre a tâché d'exposer systématiquement toutes les manières possibles dont le traducteur du Nouveau Testament en hébreu peut rendre les énoncés du Nouveau Testament qui constituent des citations de l'Ancien Testament. Nous avons vu que le traducteur a la possibilité de rendre un tel énoncé en citant dans son texte traduit l'énoncé correspondant du texte massorétique, une fois qu'il a trouvé où il figure dans la Bible hébraïque et qu'il a délimité les éléments à en reprendre. Le traducteur peut également décider d'ignorer l'énoncé correspondant du texte massorétique et ainsi de rendre l'énoncé grec de la citation figurant dans le Nouveau Testament « librement », c'est-à-dire, de la même façon qu'il rend tout autre énoncé s'y trouvant. En fait, étant donné les avantages et les inconvénients considérables de chacune de ces manières de faire, la plupart des traducteurs choisissent de combiner les deux méthodes. En effet, le plus souvent, en rendant une citation vétérotestamentaire du Nouveau Testament, les traducteurs mélangent des éléments repris du texte massorétique et des éléments « librement » traduits. Ainsi, ils tentent de produire un énoncé hébraïque qui puisse être reconnu par des lecteurs accoutumés au texte massorétique comme étant « biblique », et qui en même temps reflète tout ce qui leur semble important dans l'énoncé du Nouveau Testament qu'ils sont en train de traduire : son sens, son choix de vocabulaire, sa structure.

Plus que toute autre opération accomplie par le traducteur du Nouveau Testament en hébreu, la traduction des citations vétérotestamentaires consiste en une confrontation nécessaire, constante et fort détaillée entre le texte du Nouveau Testament et un parallèle hébraïque. L'étude de cette opération fait surgir de la façon la plus nette, me semble-t-il, le questionnement qui hante le traducteur tout au cours de son travail, et qui peut se résumer par la question suivante qu'il se pose concernant maints éléments qu'il trouve dans le Nouveau Testament et qu'il a à rendre en hébreu : dans quelle mesure est-ce juif ?

1.2. L'usage de l'hébreu biblique

Au cours de son travail, le traducteur du Nouveau Testament en hébreu est souvent confronté à la tâche qui consiste à rendre en hébreu des énoncés, des expressions et des termes qui ont leur origine dans l'Ancien Testament. Dans ces cas, le traducteur est amené à considérer d'utiliser les énoncés, les expressions et les termes correspondants de la Bible hébraïque dans sa traduction. Or, ce n'est pas seulement dans ces cas que les traducteurs du Nouveau Testament en hébreu ont recours à la Bible hébraïque. Dans les différentes traductions, on constate une forte tendance à employer souvent un langage présentants des traits « bibliques », même quand cela n'est pas sucité par le texte source. Ce choix est donc stylistique[1].

Le présent chapitre sera consacré à l'emploi du langage biblique dans trois catégories distinctes de traductions du Nouveau Testament en hébreu : les traductions d'écrits néotestamentaires incorporées dans des traités médiévaux de polémique juive contre le christianisme ; la grande masse de traductions hébraïques d'écrits néotestamentaires produites entre le 16e et le 19e siècle par des hébraïsants chrétiens ou par des juifs convertis au christianisme ; et les traductions faites après la fondation de l'État moderne d'Israël. Néanmoins, la discussion ne va pas suivre l'ordre chronologique des traductions. Comme une vraie réflexion sur le langage employé dans les traductions n'est apparue que chez les auteurs de la deuxième catégorie de traductions, à savoir, celles faites en milieu chrétien à partir du 16e siècle, il serait plus facile de prendre comme point de départ ce que ces traducteurs ont dit concernant leurs choix de langage, et de comparer ensuite leurs propos à leurs pratiques. Les résultats de ce premier examen nous serviront pour l'analyse des choix de langage faits à la fois dans les traductions juives médiévales et dans les traductions des cinquante dernières années.

[1] Pour une étude sur la notion du style et une présentation des travaux récents à son sujet, voir Christophe Rico, « L'idiolecte paulinien. L'hypothèse de la pseudépigraphie des lettres deutéro-pauliniennes à l'aune de la linguistique », en ligne : https://www.academia.edu/10232396/Lidiolecte_paulinien._Lhypoth%C3%A8se_de_la_pseud%C3%A9pigraphie_des_lettres_de_Paul (consulté le 27 mars 2015).

1.2.1. Le langage dans les traductions chrétiennes du XVI^e^ au XIX^e^ siècle

La question du langage à employer semble être au centre des préoccupations de ceux qui ont œuvré sur les traductions du Nouveau Testament en hébreu en milieu chrétien à partir du XVI^e^ siècle. Elle est, en tout cas, très présente dans ce qu'ils ont écrit à propos de leurs traductions. Pour tenter de pénétrer la pensée des différentes personnes concernées et de dégager les grandes lignes de la réflexion autour de cette question, nous étudierons deux exemples qui se situent aux deux extrémités de l'époque qui nous intéresse à présent. Nous examinerons, d'abord, le débat autour du langage employé dans la première traduction chrétienne intégrale de l'Évangile de Matthieu publiée en 1537 par l'hébraïsant chrétien Sebastian Münster. Ensuite, nous nous attarderons sur les débats au sujet du langage dans les deux dernières traductions faisant partie de cette catégorie : celles faites au milieu du 19^e^ siècle par Franz Delitzsch et par Isaac Salkinson.

1.2.1.1. *Torat HaMashiakh* de Sebastian Münster et ses révisions

En 1537, l'hébraïsant influent Sebastian Münster, alors professeur à l'Université de Bâle, publiait la première traduction intégrale de l'Évangile de Matthieu en hébreu qui ait vu le jour dans le monde chrétien. Münster, qui était connu pour son intérêt pour la littérature rabbinique tant ancienne que médiévale[1], employait dans sa traduction de façon récurrente des mots et des expressions post-bibliques. Il s'est, en outre, inspiré de la traduction hébraïque de certains passages de Matthieu qui se trouve dans le livre médiéval de polémique juive contre le christianisme, le *Vieux livre de victoire (Nizzahon Vetus)*. Le style hébraïque de l'Évangile de Matthieu de Münster est donc un style mixte qui juxtapose des éléments du langage biblique et du langage rabbinique[2].

Le Matthieu hébreu de Münster a fait l'objet de deux révisions publiées toutes les deux à Paris dans les années 1550. Dans ces deux révisions, le langage hétéroclite employé dans le texte de Münster reçoit une attention particulière.

[1] Voir Erwin I. J. Rosenthal, « Sebastian Muenster's Knowledge and Use of Jewish Exegesis », dans Erwin I. J. Rosenthal, *Studia Semitica*, vol. 1 – *Jewish Themes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 127-145; publié à l'origine dans *Essays in Honour of J.H. Hertz, on the Occasion of His Seventieth Birthday, September 25, 1942 (5703)*, éd. I. Epstein, E. Levine, C. Roth, London, Edward Goldston, 1942, p. 351-369 ; Jerome Friedman, « The Basel-Wittenberg Conflict » chap. 9 de *The Most Ancient Testimony : Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia*, 165-176.

[2] Eran Shuali, « Les deux versions de l'Évangile de Matthieu en hébreu publiées par Sebastian Münster (1537) et par Jean du Tillet et Jean Mercier (1555) ».

Dans la préface à l'édition du texte de Münster publiée en 1551 par Jean Cinqarbres, professeur d'hébreu au Collège royal, ce dernier écrit :

> En outre, les mots et les tournures qui sont moins usités ou qui ne sont jamais usités dans la Bible ou dans les Paraphrases Chaldéennes, et qu'il a été possible d'observer en passant, sont notés par un cercle, et il y a dans la marge en face le mot bien articulé ou la tournure plus usitée[3].

La pratique de Cinqarbres confirme son affirmation. Dans cette édition, Cinqarbres reproduit le texte hébraïque de l'Évangile de Matthieu publié par Münster sans le changer. Occasionnellement, il marque certains mots ou expressions par un *circulus* et ajoute une note les concernant dans la marge. Un grand nombre de ces notes sont des « corrections » de mots ou d'expressions post-bibliques proposant de les remplacer par des mots ou des expressions bibliques. Ainsi, par exemple, Cinqarbres marque les emplois de l'adjectif interrogatif / relatif אֵיזֶה – « quel » qui n'est couramment utilisé en hébreu qu'à partir de la Mishna[4] et propose différentes tournures pour l'éviter[5]. Dans la marge, à côté des empois de l'adverbe post-biblique מִיָּד – « tout de suite », il met l'adverbe biblique פִּתְאֹם – « soudain »[6]. Il propose de remplacer le verbe post-biblique צָרִיךְ – « avoir besoin de / devoir », par צוֹרֶךְ לְ- – littéralement « avoir un besoin »[7], ainsi que la conjonction post-biblique כְּדֵי שֶׁ- – « pour que » par une conjonction fréquente dans la Bible hébraïque : לְמַעַן[8]. À la place de l'expression עֲשׂוּ תְּשׁוּבָה בְחַיִּים – « faites retour / repentance dans la vie » qui est rabbinique[9] et qui est utilisée par Münster pour rendre le latin : *« paenitentiam agite »* – « faites pénitence », Cinqarbres propose : שׁוּבוּ מִדַּרְכֵיכֶם הָרָעִים – « revenez de vos mauvais chemins/manières »[10]. Bien d'autres exemples de ce genre se trouvent dans l'édition de Cinqarbres. Sa pratique atteste, de manière générale, de deux choses. Premièrement, il n'ose pas changer le texte qu'il a emprunté à Sebastian Münster, sans doute parce qu'il croit qu'il s'agit d'un ouvrage ancien lié d'une

[3] « *(…) dictiones quoque et phrases minus vel nunquam usitatæ in Bibliis vel Paraphrasibus Caldaicis, quas obiter obseruare licuit, circulo notatur, estque in margine e regione expressa dictio vel phrasis magis usitata.* » Jean Cinqarbres, *Torat HaMashiah*, Préface [ix] (pages non-numérotées).
[4] Mais voir : Qo 2:3 ; 11:6.
[5] Mt 2:4 ; 7:2.
[6] Mt 3:16 ; 4:22 ; 8:3.
[7] Mt 3:14 ; 6 :8.
[8] Mt 3:13 ; 6:5, 18, 32.
[9] Voir par exemple : *b. Ber.* 19a ; *Yoma* 85b ; *B. Qam.* 94b ; *B. Meṣiʿa* 62a ; *B. Bat.* 16b ; *Sanh.* 90b ; *Šebu.* 13a ; *Ker.* 7a ; *Ned.* 65a.
[10] Mt 3:2.

façon ou d'une autre à l'original hébraïque écrit par l'évangéliste[11]. Deuxièmement, il est néanmoins gêné par la présence de mots et d'expressions non-bibliques qui ne devraient pas, à son sens, figurer dans un tel texte de l'Évangile.

Quatre ans après la parution de la révision du texte de Münster par Jean Cinqarbres, une deuxième révision du même texte a été publiée à Paris par Jean du Tillet et par Jean Mercier[12]. Dans la préface à ce texte, Jean du Tillet, évêque de Saint-Brieuc, se réfère lui aussi au langage mixte de la version hébraïque de Matthieu publiée par Münster pour le comparer au langage employé dans le texte qu'il présente aux lecteurs. Il dit :

> Certes, je n'oserais pas affirmer concernant [ce texte hébraïque de l'Évangile de Matthieu] qu'il l'a écrit dans sa langue par inspiration divine. Ainsi par le témoignage et la proclamation des hommes érudits et des deux côtés des Alpes, je peux apporter l'affirmation qu'il est très éloigné du langage rabbinique, et qu'il est écrit d'une pureté de langage qu'aucun écrit postérieur à la désolation de ce peuple ne laisse sentir. En effet, il est bien différent de cet [écrit], le plus souvent barbare et maladroit, que Münster nous a imposé. Celui-ci est plus brillant, si ce n'est que stylistiquement en beaucoup d'endroits il nous fait des hébraïsmes plus clairs[13].

On constate que pour Jean du Tillet le fait que son texte hébraïque de l'Évangile de Matthieu soit écrit dans un langage biblique « pur » qui ne présente pas de traces du langage rabbinique, est un gage de son ancienneté et authenticité. En réalité, le texte hébraïque qu'il publie est très proche de celui de Münster. Et bien que l'expression hébraïque y soit effectivement améliorée grâce à un processus de révision, il ne semble pas que le réviseur essaie de purger le langage employé par Münster de « rabbinismes ». En fait, par endroits il en rajoute. Par exemple, en Mt 2:17 après le nom du prophète Jérémie, il insère l'expression עליו השלום – « que la paix soit sur lui » – l'une des expressions conventionnelles que l'on prononce en hébreu après le nom d'un défunt et qui, dans la littérature rabbinique ancienne et médiévale, est souvent employée après les noms des personnages bibliques. Il change assez systématiquement le prénom יֵשׁוּעַ que Münster a donné à Jésus, l'appelant ישו comme il est coutume de le faire dans le judaïsme

[11] Voir p. 18.
[12] Voir p. 18-19.
[13] « (…) quod equidem ut non ausim adfirmare de eo quod sua ille lingua diuinitus conscripsit, expressum, ita ex eruditorum hominum et Cisalpinorum et Transalpinorum testimonio atque praedicatione, possum afferere à Rabbinica dictione plurimum abesse, eáque conscriptum orationis puritate, quam nulla post desolatam hanc gentem scripta redoleant. Longè enim aliud ab eo est, quod nobis Munsterus plerunque barbarum et ineptum obtrusit. Hoc nitidius est, praeterquàm quòd phraser nobis Hebraicas multis in locis dilucidiores facit. » Jean du Tillet et Jean Mercier, *Besorat Mattay*, introduction, [i-ii] (pages non-numérotées).

rabbinique[14]. Le langage de l'Évangile publié par Du Tillet n'est donc aucunement moins rabbinique que celui de Münster. Or, cela ne change pas la conviction de Du Tillet, selon laquelle un tel langage rabbinique est « barbare et maladroit » dans une version hébraïque de l'Évangile, auquel seul un langage biblique « pur » conviendrait.

1.2.2. Le débat sur le langage employé dans les traductions de Franz Delitzsch et d'Isaac Salkinson

Au milieu du 19e siècle, deux projets de traduction du Nouveau Testament en hébreu ont été entamés, l'un par le professeur allemand Franz Delitzsch, spécialiste de la Bible hébraïque ainsi que de la littérature talmudique[15], et l'autre par Isaac Edward Salkinson, un juif hongrois qui s'était converti au christianisme en Angleterre et a été ensuite envoyé à Vienne en tant que missionnaire parmi les juifs de cette ville[16]. Les deux hommes faisaient partie des mêmes cercles, ceux des organismes protestants pour la mission aux juifs[17]. En effet, leurs deux traductions ont été éditées par de tels organismes basés tous les deux en Grande Bretagne : celle de Delitzsch par la *British and Foreign Bible Society* et celle de Salkinson par la *Trinitarian Bible Society*. En outre, les deux hommes se connaissaient personnellement. Franz Delitzsch va jusqu'à dire que Salkinson était « un ami intime »[18]. En effet, il paraît également

[14] Eran Shuali, « Les deux versions de l'Évangile de Matthieu en hébreu publiées par Sebastian Münster (1537) et par Jean du Tillet et Jean Mercier (1555) ». Sur les deux nom de Jésus, voir *infra* p. 174-189.

[15] S. R. Driver écrit les choses suivantes sur Delitzsch : « (…) Professor Delitzsch, who amongst living Christian scholars is perhaps the most profoundly read in post-Biblical literature (…). » S. R. Driver, « Two Hebrew New Testaments », *The Expositor*, 3e série, vol. 3 (1886), 261. Quant à la vie et l'œuvre de Delitzsch, voir notamment Siegfried Wagner, *Franz Delitzsch : Leben und Werk* (Munich : Kaiser, 1978). Le livre suivant, bien qu'ancien, peut également être utile : Samuel Ives Curtiss, *Franz Delitzsch : A Memorial Tribute*.

[16] Voir p. 10, note 15.

[17] En 1863, Delitzsch a fondé une revue dédiée à la mission aux juifs : « Saat auf Hoffnung : Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel ». « En 1871, il fonda à Leipzig un centre d'études juives qu'il appela "Institutum Judaicum" (…), et en 1886 s'y adjoignit une maison pour la formation des futurs missionnaires parmi les juifs. » Jean Carmignac, *Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902)*, IX. Sur son engagement dans la mission aux juifs, voir aussi Hermann V. Hilprecht, « Franz Delitzsch : Autobiography ; with Introduction and Notes », *The Old Testament Student*, vol. 6, n° 7 (mars 1887), 211-212. Quant à Salkinson, il était lié, entre autres, à la *British Society for the Propagation of the Gospel Among the Jews*. Sa correpondance avec John Dunlop, le secrétaire de la *British Society for the Jews* est conservée dans John Dunlop, *Memories of Gospel Triumphs among the Jews during the Victorian Era*, 373-387.

[18] « The late Isaac Salkinson, missionary of the British Society (…) was personally well known to me, was indeed an intimate friend. We became acquainted with one another in 1870, when we met at a conference of missionaries and friends of the Jewish Mission, and were at once attracted toward each other. » Franz Delitzsch, « In Self-Defence : Critical Observations on my Hebrew New Testament », *The Expositor*, 3e série, vol. 9 (1889), 135. Ayant appris que Delitzsch a essayé de convaincre les Sociétés Biblique de publier la traduction du Nouveau Testament par Salkinson, ce dernier écrit au sujet de Delitzsch dans une lettre à John Dunlop datée du

qu'à différents moments, ils envisageaient de collaborer sur la traduction du Nouveau Testament en hébreu. Dans une lettre que Salkinson avait adressée à Delitzsch et que ce dernier a publiée après la mort de son auteur, il lui rappellait qu'après la publication du premier échantillon de la traduction hébraïque de Delitzsch en 1870[19], lui, Salkinson, s'était proposé comme collaborateur pour la suite du projet de traduction, une offre que Delitzsch a refusée[20]. Sept ans plus tard, en 1877, Delitzsch a proposé à Salkinson de travailler ensemble, mais ce dernier a refusé à son tour. Delitzsch raconte l'échange avec Salkinson et explique le différend qui les avait empêché de travailler ensemble :

> Il [Salkinson] a refusé de s'associer à moi pour un travail futur en commun, et m'a écrit que sa traduction était destinée à nos frères non-convertis, et sera écrite dans un style que le juif n'a pas encore oublié d'apprécier, à savoir, l'hébreu biblique. Contrairement à l'idée de Salkinson, j'envisageais de reproduire le Nouveau Testament dans cet hébreu particulier, sans élégance affectée, dans lequel il a été pensé et aurait été écrit par les auteurs du Nouveau Testament eux-mêmes, c'est-à-dire sans éviter délibérément des mots et des expressions post-bibliques[21].

Delitzsch et Salkinson n'étaient donc pas d'accord sur le langage approprié à une traduction hébraïque du Nouveau Testament. En effet, Delitzsch pensait que des mots et des expressions

---

15 mars 1883 : « This is a Christian, a noble spirit !! » John Dunlop, *Memories of Gospel Triumphs among the Jews during the Victorian Era*, 383.

[19] Franz Delitzsch, *Paulus des Apostels Brief an die Römer aus dem griechischen Urtext auf Grund des Sinai-Codex in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert*.

[20] « (…) you will remember, after your publication of the Epistle to the Romans, that I offered you my co-operation in continuing and carrying out the version; but you then informed me that you had the materials of the whole book already, which required only correction and revision. Accordingly, out of the high respect and true Christian affection which I cherish for you, I made a self-denying resolution, and determined to let you have the whole field free. » Franz Delitzsch, « In Self-Defence : Critical Observations on my Hebrew New Testament », 137.

[21] « He declined to associate himself with me for future mutual work, and wrote to me that his translation was intended chiefly for our unconverted brethren, and would be written in a style which the Jew has not yet forgotten to appreciate, that is, the Biblical Hebrew. As against Salkinson's idea, it was my plan to reproduce the New Testament in that peculiar Hebrew, without affected elegance, in which it has been thought and would have been written by the New Testament writers themselves, that is, without intentionally avoiding post-biblical words and phrases. » Franz Delitzsch, « The Hebrew New Testament », dans *The Church at Home and Abroad: Published Monthly by Order of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America*, vol. 5 (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication and Sabbath-School Work, 1889), 137.
Une dizaine d'années plus tard, Delitzsch continue à regretter le fait que Salkinson n'ait pas collaboré avec lui sur sa traduction du Nouveau Testament ; c'est en tout cas ce qu'il dit dans un article de 1889 : « I doubt not that my own rendering would have gained considerably had we carried on this common work together, although after a careful survey and examination of all doubtful passages [in Salkinson's translation] my judgment still remains unaltered. I look upon it now as quite natural that the man who had won great applause by his translations of the *Urania* of Tiefge, the *Paradise Lost* of Milton, and some plays of Shakespeare would not be able to bring himself to take place of a worker under me. » Franz Delitzsch, « In Self-Defence : Critical Observations on my Hebrew New Testament », 136-137.

post-bibliques devaient être admis dans la traduction, et cela parce qu'il croyait qu'à l'époque des auteurs des écrits néotestamentaires de tels mots et expressions avaient en effet été courants. Salkinson, quant à lui, estimait que l'hébreu biblique seul devait être utilisé pour rendre le Nouveau Testament. D'autres passages écrits par les deux traducteurs nous permettent de pénétrer davantage leurs pensées à ce sujet.

Depuis la publication de la première édition de la traduction de Delitzsch en 1877, celui-ci était en contact avec l'hébraïsant S. R. Driver, professeur à l'université d'Oxford. En effet, malgré la grande appréciation que Driver avait pour la version hébraïque du Nouveau Testament élaborée par Delitzsch[22], il lui a adressé à plusieurs reprises, semble-t-il, des critiques sur son travail[23]. Notamment, il l'incitait à employer un style plus proche de celui de l'Ancien Testament, même en s'éloignant parfois du sens littéral du texte grec[24]. Delitzsch explique ses réticences vis-à-vis de cette approche ainsi :

> Si je devais choisir entre entre une version classique mais trop libre et une version moins classique mais plus fidèle, je préférerais la seconde, car il est beaucoup plus important de préserver l'originalité de la parole divine que de la niveler pour atteindre une forme hébraïque plus authentique. L'esprit du Nouveau Testament a créé pour lui-même sa propre forme particulière de pensée et d'expression, et les auteurs du Nouveau Testament, en particulier saint Paul et saint Jean, ont leur propre style. Je souhaitais ne pas cacher aux lecteurs juifs l'impression de ces particularités, même là où la forme est rigide, monotone et désagréable, car dans l'Écriture sainte comme récipient terrestre de pensées et d'instructions célestes tout

[22] Voir S. R. Driver, « Two Hebrew New Testaments ».

[23] Driver raconte brièvement qu'il a connu Delitzsch en lui écrivant pour lui faire des suggestions concernant sa traduction ; S. R. Driver, « Professor Franz Delitzsch », *The Expository Times* (juin 1890), 199. Delitzsch cite plusieurs telles critiques émanant de Driver, dans son *The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society : A Contribution to Hebrew Philology*.

[24] Dans une lettre adressée à Delitzsch, Driver lui écrit : « Hebrew as we have it in O. T. (…) being in certain points a more limited language than Greek, and only able sometimes to express with difficulty what Greek can do with ease and lightness, does it not seem to you, that to translate a phrase word for word results at times in a sentence, which sounds slightly heavy and unnatural? In a piece of historical narrative, or a speech, it seems to me that in such cases we should endeavor to translate the phrase as a whole, to frame a sentence idiomatically, which, though it may not in every detail correspond to the Greek, shall still, taken altogether, express accurately the whole idea which the writer intends to convey. To translate S. Luke into Hebrew does not appear to me to be quite the same thing as to translate him into English or German; it is more like making an idiomatic translation of a piece of Plato or Thucydides. I notice you have allowed yourself the practice sometimes: might it be a little extended? I should of course not suggest it in the case of any technical or dogmatic term, where verbal exactness is evidently of primary consequence. But would it not also often secure as a collateral advantage – not unimportant, even in the Acts – a style more resembling that of O. T., in being at once more compressed and more antique? » Franz Delitzsch, *The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society : A Contribution to Hebrew Philology*, 28.

est aussi humain que divin. Il ne nous est pas permis de rendre la forme humaine du Nouveau Testament plus belle qu'elle ne l'est[25].

Dans ce passage, Delitzsch explique un problème pratique auquel est confronté le traducteur du Nouveau Testament en hébreu : le texte source qu'il est en train de traduire comporte un grand nombre de mots, d'expressions, de concepts et de tournures de phrase qui n'ont aucun équivalent possible dans l'hébreu de l'Ancien Testament. Certains de ces mots, expressions, concepts et tournures de phrases, trouvent, en revanche, des équivalents qui peuvent être assez proches dans la littérature hébraïque post-biblique, et notamment dans la littérature rabbinique[26]. Or, en choisissant d'incorporer ces équivalents rabbiniques dans sa traduction du Nouveau Testament, le traducteur insère d'emblée aussi leur langage qui est souvent facilement identifiable comme rabbinique et donc non biblique, ou comme Delitzsch l'appelle dans ce passage : « non classique ». Delitzsch soutient qu'une telle démarche est nécessaire quand on traduit le Nouveau Testament en hébreu, et cela pour une raison théologique : la parole divine ne doit pas être altérée. Tout de même, une remarque importante doit être faite sur la position de Delitzsch. Bien que ce dernier soit en faveur de l'inclusion de langage non biblique dans la traduction du Nouveau Testament en hébreu quand cela permet de mieux rendre le sens du texte original, il considère ce type de langage « rigide », « monotone », « désagréable », et en général moins beau que le langage biblique. Sur ce point, il s'accorde avec Salkinson comme nous le verrons de suite.

La position de Salkinson dans ce débat et sa vision sur la traduction hébraïque du Nouveau Testament en général se trouvent éclairées dans une lettre qu'il avait écrite à Delitzsch et que ce dernier a publiée en entier. Il semble en effet que c'est la même lettre citée par Delitzsch

[25] « If I had the choice between a classical, but too free version, and a less classical, but more faithful one, I would give the preference to the latter, because it is much more important, to preserve the originality of the divine word than to level it in favour of a more genuine Hebrew shape. The spirit of the N. T. has created for itself its own peculiar form of thinking and speaking, and the N. T. writers, especially St. Paul and St. John, have their own style. I was anxious not to withhold from the Jewish readers the impression of these peculiarities, even where the form is stiff, monotonous and unpleasing, for in the Holy scripture as earthly vessel of heavenly thoughts and directions all is as much human as divine. We are not permitted to make the human form of the N. T. more beautiful than it is. » Franz Delitzsch, *The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society: A Contribution to Hebrew Philology*, 29-30.

[26] Voir aussi la remarque suivante de S. R. Driver : « The number of ideas occurring in the N. T. for which there is no equivalent in the O. T. is considerable. To say nothing of specific theological terms, such as *adoption, regeneration, baptism, faith, godhead;* ideas such as *nature, freedom, promise, conscience, patience, danger, doubt, worthy*, ἔξεστι, μέλλει, δοκεῖ, δεῖ, and even such apparently simple expressions as *not only… but also*, or *straightway*, have no distinctive equivalent in the O. T.; and in these cases recourse must be had to the more abundant Hebrew vocabulary of a later age. » S. R. Driver, « Two Hebrew New Testaments », 264-265. L'usage de termes et d'expressions rabbiniques dans la traduction sera étudié dans la seconde partie de cette thèse.

dans le passage où il résume le désaccord entre Salkinson et lui. Dans cette lettre Salkinson dit :

> Mon plan est de prendre une bonne part de liberté en ce qui concerne les mots et les tournures, et d'être fidèle seulement au sens et à l'esprit du texte, auxquels il ne faut rien ajouter ni rien enlever. Son principe est celui de la maxime : « La lettre tue, mais l'esprit vivifie », et ainsi j'espère pouvoir faire une version hébraïque assez pure.
>
> (…) Vous êtes parfaitement justifié en disant qu'au moment où les auteurs du Nouveau Testament écrivaient leur grec, ils avaient toujours en tête l'hébreu de leur temps ; mais moi, je veux traduire le sens et non pas utiliser les mots (…).
>
> Je vous accorde également qu'un homme pour qui l'Évangile est devenu la force du salut, préférerait une traduction littérale, de même qu'il préférerait qu'une lettre d'amour envoyée à lui dans une langue inconnue lui soit rendue mot à mot. Mais nous devons nous rappeler que notre Nouveau Testament est destiné principalement à nos frères non convertis. Pour cette raison, il serait utile de l'avoir dans un style que les juifs n'ont pas encore oublié d'apprécier, à savoir, l'hébreu biblique[27].

Dans ce passage, Salkinson semble répondre à deux arguments avancés par Delitzsch en faveur de l'usage de mots et d'expressions post-bibliques dans la traduction du Nouveau Testament en hébreu : la langue biblique seule ne permet pas de rendre toujours avec exactitude le sens du texte grec ; le grec du Nouveau Testament peut refléter parfois l'hébreu post-biblique pratiqué par ses auteurs. Salkinson ne conteste aucun de ces deux arguments, et tout de même il choisit de faire une traduction en hébreu biblique « pure ». Il justifie ce choix par deux arguments, l'un théologique et l'autre pratique. D'abord, il fait appel à l'autorité théologique de l'Apôtre Paul, dont la règle herméneutique « la lettre tue, mais l'esprit vivifie » justifierait une traduction non littérale[28]. Et ensuite, il explique qu'une version hébraïque du

[27] « My plan is to take a good share of liberty in regard to words and phrases, and to be faithful only to the sense and spirit of the text, which must neither be added to nor taken from in anything. Its principle is that of the maxim, 'The letter killeth, but the spirit giveth life,' and so I hope to be able to make a tolerably pure Hebrew version. (…) You are perfectly correct in saying that when the New Testament writers wrote their Greek they had still the Hebrew of their day in mind; but then I want to translate the sense and not to use the words (…). I confess to you too, that the man to whom the gospel has become the power of salvation will prefer a literal translation, just as he would prefer that a love-letter sent to him in an unknown tongue should be rendered to him *verbatim*. But we must remember that our New Testament is intended chiefly for our unconverted brethren. Therefore it may be of some service to have it in a style which the Jews have not yet forgotten to appreciate, that is, the biblical Hebrew. » Franz Delitzsch, « In Self-Defence : Critical Observations on my Hebrew New Testament », 138.

[28] 2 Co 3:6 ; voir aussi Rm 2:29 ; 7:6.

Nouveau Testament qui emploie seulement du langage biblique pourrait atteindre plus efficacement le but pour lequel il est produit, à savoir, servir pour la conversion des juifs[29]. Ce dernier argument est inspiré, au moins entre autres choses, de l'expérience personnelle de Salkinson, qui était dans son passé l'un de ces « frères non convertis » dont il parle. En effet, dans sa courte autobiographie publiée par John Dunlop, Salkinson dit : « Quand pour la première fois de ma vie je lisais le Nouveau Testament – c'était une version hébraïque – j'ai senti alors quelle grande nécessité il y avait pour une version en hébreu idiomatique. »[30]

À ces raisons qui sont données par Salkinson pour traduire le Nouveau Testament en hébreu biblique et qui sont spécifiquement valables pour une traduction du texte source en question, il faut ajouter une information importante sur Salkinson lui-même. Outre ses activités missionnaires, Salkinson était un traducteur prolifique en hébreu. Bien que converti, il était lié aux cercles de la *Haskala* juive – un mouvement au sein du judaïsme européen qui visait un renouveau cultuel. « Les *maskililm* déploraient l'état lamentable de l'hébreu, » dit le chercheur Aminadav Dykman, « cherchaient à le faire revivre (…), et considéraient l'hébreu rabbinique avec dédain. Leur programme littéraire était d'une nature puriste, visant la recréation d'un style biblique. »[31] D'ailleurs, Salkinson n'a pas choisi le langage biblique seulement pour sa traduction du Nouveau Testament en hébreu. Il a fait le même choix aussi dans ses traductions du *Paradis perdu* de John Milton et d'*Othello* et de *Roméo et Juliette* de Shakespeare[32]. Sa pratique semble attester qu'il considérait l'hébreu biblique comme le langage approprié pour la lecture de toute littérature en hébreu.

[29] Comparer cette affiramtion de Salkinson avec la critique qu'il avait formulée en 1855 contre la traduction hébraïque du Nouveau Testament publiée par la London Bible Society : « It abounds unduly with Aramean forms, vulgar expressions, and rabbinical idioms, all of which appear to the lover of genuine Hebrew incompatible with the character of the inspired Scripture. » Isaac Salkinson, *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans Translated into Hebrew* (Édimbourg : Robert Young, 1855), 2 ; cité dans Pinchas Lapide , *Hebrew in the Church*, 92.

[30] « When for the first time in my life I read the New Testament – it was a Hebrew version – I felt then how great a necessity there is for a version in idiomatic Hebrew. » John Dunlop, *Memories of Gospel Triumphs among the Jews during the Victorian Era*, 373.

[31] « As of the beginning of the Enlightenment movement, translation became part and parcel of the overall ambitious literary program of the Jewish illuminati (*maskilim*). The *maskilim* lamented the poor state of Hebrew, sought to revive it (some of them even in daily speech), and regarded Rabbinic Hebrew with disdain. Their linguistic program was of a purist nature, aiming at the recreation of Biblical style. » Aminadav A. Dykman, « Translations : Modern Hebrew », dans Geoffrey Khan et al., éds., *The Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, 3:854.

[32] Voir Ephraim Broido, « Shakespeare, William : In Hebrew », *Encyclopaedia Judaica*, *s.v.* « Shakespeare, William » ; Hanna Scolnicov , « The Hebrew who Turned Christian : The First Translator of Shakespeare into the Holy Tongue », 182 ; . Il semblerait que la seule traduction faite par Salkinson dans laquelle il n'a pas choisi le langage biblique est celle de l'ouvrage : *Philosophy of the Plan of Salvation*, car le langage philosophique de

Quand on lit le débat entre Franz Delitzsch et Isaac Salkinson au sujet du langage qui doit être employé dans les traductions du Nouveau Testament en hébreu, on peut avoir l'impression que ce débat tourne autour de la question de l'usage des expressions rabbiniques dans ces traductions. Or, ce que ce débat trahit surtout, c'est la conviction des deux traducteurs que le langage approprié pour rendre le Nouveau Testament en hébreu est en fait l'hébreu de la Bible. C'est, pour ainsi dire, le langage de base qui doit être employé dans cet écrit selon les deux traducteurs – un langage dont on peut dévier seulement dans certains cas et en ayant de bonnes raisons pour ce faire. Lisant les arguments de Delitzsch et de Salkinson de près, on remarque que les deux hommes partageaient en fait la même position concernant l'ultime hégémonie qui devait être accordée au langage biblique dans un écrit tel que le Nouveau Testament en hébreu. Ils se distinguaient seulement par la radicalité avec laquelle ils tenaient cette position.

La pratique des deux traducteurs confirme clairement ce dernier constat. Le langage que tous les deux utilisent présente des caractéristiques apparentes de la « langue de la Bible hébraïque ». Pour illustrer cela, on peut tout d'abord prendre l'exemple des deux caractéristiques qui sautent le plus aux yeux.

Premièrement, dans les passages narratifs figurant dans les deux traductions, l'usage des formes verbales dites converties : le Wayyiqtol et le Weqatal, est régulier. En effet, ces deux formes verbales sont extrêmement présentes dans la langue de la Bible hébraïque, le Wayyiqtol constituant le passé de narration par excellence et étant la forme verbale la plus fréquemment employée dans la Bible hébraïque[33]. En hébreu biblique tardif, ces formes deviennent moins fréquentes[34], et en hébreu mishnique elles ne sont plus usitées et apparaissent dans les écrits rabbiniques presqu'uniquement au sein des citations bibliques[35]. Que Delitzsch et Salkinson emploient massivement les formes converties, cela peut se vérifier en lisant n'importe quelle page de leurs traductions. À titre d'exemple, on notera qu'en Mt 2, sur 80 emplois de verbes conjugués, Delitzsch emploie le Wayyiqtol 42 fois et le Weqatal une

ce livre nécessitait l'usage du langage philosophique juif médiéval. Voir John Dunlop, *Memories of Gospel Triumphs among the Jews during the Victorian Era*, 375.

[33] Voir Jan Joosten, *The Verbal System of Biblical Hebrew : A New Synthesis Elaborated of the Basis of Classical Prose* (Jerusalem : Simor, 2012), 161 et suiv.[Wayyiqtol], 288 et suiv. [Weqatal].

[34] Cela est plus net dans le cas du Weqatal que dans celui du Wayyiqtol ; voir *Ibid*, 385-386, 402-404.

[35] M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew* (Oxford : Clarendon Press, 1927), 54.

fois. Dans ce même chapitre, Salkinson emploie des verbes conjugués 83 fois, dont 42 occurrences du Wayyiqtol[36] ; il n'emploie pas le Weqatal dans ce chapitre.

Deuxièmement, en hébreu il y a deux pronoms relatifs qui, d'un point de vue grammatical, ont en général les mêmes usages : אֲשֶׁר et -שֶׁ. Le premier pronom, אֲשֶׁר, est largement attesté dans la Bible hébraïque. Le second, -שֶׁ, apparaît au sein de la Bible hébraïque surtout dans des livres écrits tardivement, et à partir de l'hébreu mishnique il devient le pronom relatif normatif[37]. Les deux traducteurs ont une préférence nette pour le pronom relatif אֲשֶׁר. Pour illustrer ce point, on notera que, pour rendre les quelques 128 occurrences du pronom relatif grec ὅς dans l'Évangile de Matthieu, Salkinson n'utilise jamais -שֶׁ[38]. Delitzsch, pour sa part, l'utilise deux fois. Or, ces deux emplois se trouvent au sein d'expressions figées comportant ce pronom relatif : -מָה שֶׁ – « ce que », et -נוֹחַ לוֹ שֶׁ – « il vaut mieux pour lui que »[39]. La première expression provient notamment du livre de l'Ecclésiaste[40], et la seconde de la littérature rabbinique[41]. Delitzsch sait qu'au sein de ces expressions il serait anachronique d'utiliser autre chose que -שֶׁ[42].

De plus, en étudiant leurs techniques de traduction respectives nous pouvons constater combien les deux traducteurs aspiraient à donner un goût « biblique » à leurs textes traduits et combien ils œuvraient pour cet effet. Celle de Salkinson est décrite par S. R. Driver ainsi :

> (…) la *méthode de traduction* suivie par S[alkinson] se prête à la critique. En effet, il n'est pas suffisamment fidèle. Ainsi, en particulier, au lieu de rendre un passage littéralement, il a tendance à y substituer une expression empruntée, et souvent empruntée inconvenablement, à

[36] Dans cette statistique, je n'ai pas compté les verbes à infinitif. Le chapitre en question comporte quelques citations de versets vétérotestamentaires qui attestent des préférences linguistiques de leurs auteurs et non pas des traducteurs. Cependant, cela ne change pas l'ensemble du tableau.

[37] Voir John Huehnergard, « Relative Particles », dans Geoffrey Khan et al. éds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, 3:363-364.

[38] Ces données se fonednt sur une recherche au moyen de la concordance électronique BibleWorks.

[39] Mt 15:5 (seulement à partir de la 3e édition ; dans les deux premières éditions, Delitzsch avait opté pour la tournure כֹּל אֲשֶׁר) ; 18:6.

[40] Qo 1:9 ; 3:15, 22 ; 6:10 ; 7:24 ; 8:7 ; 10:14.

[41] Voir, par exemple, les occurrences suivantes dans le Talmud de Babylone : *b. Ber.* 17a, 43b ; *Šabb.* 56b ; *ʿErub.* 13b ; *Ketub.* 67b ; *Soṭah* 10b ; *Qidd.* 40a ; *Bab. Meṣiʿa* 59a.

[42] Delitzsch mentionne le choix de l'expression mishnique -נוח לו ש dans : Franz Delitzsch, « *Horae Hebraicae et Talmudicae.* Ergänzung zu Lightfoot und Schöttgen. III. Lucas. », *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche* 37 (1876), 600.

> l'Ancien Testament. (…) En fait, de tels exemples se trouvent à presque chaque page, et souvent plusieurs fois à la même page[43].

Driver critique sévèrement la technique de traduction de Salkinson, et propose un grand nombre d'exemples de cas où Salkinson a préféré utiliser une expression empruntée à la Bible hébraïque plutôt que de rendre le sens apparent du texte grec[44]. La présentation détaillée d'un seul exemple suffirait peut-être pour illustrer comment Salkinson travaillait et quelles étaient les motivations de ses choix. Cet exemple ne vient pas de Driver, mais d'un éloge du travail de Salkinson fait par un Dr. Neuman et cité par John Dunlop :

> Quelques exemples suffiraient pour montrer comment M. S[alkinson] s'est efforcé de respecter, autant que possible, l'hébreu biblique, et aussi avec quelle précision il a adhéré à l'original. Prenez l'exemple de Matthieu xxviii. 17 : « quelques-uns doutèrent ». Il n'y a pas de mot en hébreu pour la notion de *doute*, et, pour cette raison, les précédents traducteurs ont employé le mot chaldéen ספק. Mais l'idée de doute est paraphrasée dans : *boiter entre deux avis* (1 Rois xviii. 21). M. S[alkinson] emploie l'expression, de façon très appropriée, pour exprimer l'état d'âme dans lequel se trouvaient certains disciples[45].

En effet, Salkinson rend l'énoncé grec « οἱ δὲ ἐδίστασαν » – « quelques-uns doutèrent / eurent des doutes » en Mt 28:17, par : « וְיֵשׁ מֵהֶם פָּסְחוּ עַל־שְׁתֵּי סְעִפִּים » – littéralement : « et il y en avait parmi eux [qui] boitaient sur deux béquilles ». Cette expression fort imagée est empruntée à un discours du prophète Élie qui l'emploie métaphoriquement pour dire aux Israélites qu'ils ne peuvent pas honorer à la fois YHWH et le Baal, mais doivent choisir entre eux[46]. Bien que provenant du même champ sémantique de l'« indécision », l'expression hébraïque utilisée par Salkinson s'éloigne manifestement de l'expression grecque qu'elle traduit par son sens et par son mode d'expression métaphorique. Elle présente néanmoins un avantage majeur : cette

[43] « (…) the *method of translation* followed by S. is open to criticism. In fact, he is not sufficiently faithful. Thus, in particular, instead of rendering a passage literally, he is apt to substitute for it a phrase borrowed, and often borrowed unsuitably, from the O. T. (…) In fact, such examples occur on nearly every page, and often several times in the same page. » S. R. Driver, « Two Hebrew New Testaments », 267-268.

[44] Voir *Ibid*, 267-270.

[45] « A few instances may suffice to show how Mr. S. has endeavoured to abide, as far as possible, by Biblical Hebrew, and also how strictly he has adhered to the original. Take for example Matthew xxviii. 17: "Some doubted." There is no word in the Hebrew for the conception of *doubt*, and, therefore, the former translators made use of the Chaldic ספק. But the idea of doubt is paraphrased in – *halt between two opinions* (1 Kings xviii. 21). Mr. S. employs the phrase, most fitly, to express the state of mind which some of the disciples were in. » John Dunlop, *Memories of Gospel Triumphs among the Jews during the Victorian Era*, 384-385. Dans la suite du texte Neuman propose d'autres exemples du même type.

[46] « Élie s'approcha de tout le peuple et dit : "Jusqu'à quand clocherez-vous des deux jarrets (עַד־מָתַי אַתֶּם פֹּסְחִים עַל־שְׁתֵּי הַסְּעִפִּים) ? Si Yahvé est Dieu, suivez-le ; si c'est Baal, suivez-le." (…) » (1 R 18:21 ; *Bible de Jérusalem*)

expression étant très connue sonne très « biblique », et donc très juste, pour le lecteur versé dans la Bible hébraïque. Et c'est sans doute la raison pour laquelle Salkinson l'a choisie[47].

La technique de traduction de Delitzsch se laisse découvrir encore plus facilement que celle de Salkinson, car Delitzsch en parle abondamment dans les nombreux articles qu'il a écrits à propos de sa traduction[48]. Dans ces articles, Delitzsch examine les enjeux relatifs à la traduction d'un grand nombre d'expressions néotestamentaires en hébreu, et explique ses propres choix de traduction. Ses développements témoignent à maintes reprises que c'est la volonté de s'approcher autant que possible de la langue de l'Ancien Testament qui a conditionné ses choix. Deux exemples montreront ceci. Les deux sont empruntés à un article où Delitzsch explique certaines modifications qu'il a introduites dans la 5e édition de sa traduction publiée en 1883.

> Mt XVI. 24 אִישׁ אִם־יַחְפֹּץ *si tout homme veut*. Le texte révisé comporte כִּי אִישׁ comme dans Lv XXVII. 2. Cela sonne plus biblique[49].

> Lc X. 33 וְאִישׁ שֹׁמְרוֹנִי הָלַךְ בַּדֶּרֶךְ *mais un certain samaritain alors qu'il voyageait…* La première édition a rendu cela : אַךְ שֹׁמְרוֹנִי אֶחָד וגו'. Ce אך comme équivalent au grec δέ était maladroit ; je ne m'étais pas encore libéré de la façon non idiomatique de la version de Londres, qui est malheureusement gâchée par l'usage abondant de אך pour δέ. « Je doute fortement – S. R. Driver m'a écrit – que אך soit à sa place ici ? Le style historique plus ancien, au moins, n'y aurait pas recouru. Prenez tous les passages donnés par Noldius dans deux ou trois livres, par exemple, dans la Genèse, les Juges et Samuel : il [c'est-à-dire : le mot אך] est préfixé à des mots isolés, tel que אך הפעם, אך עשוק, et il introduit une limitation d'un énoncé précédent. Il apparaît plus souvent dans les discours que dans le récit, et presqu'aucun [de ses emplois] –

[47] Delitzsch lui aussi utilise une expression empruntée à l'Ancien Testament pour rendre l'idée de doute : חָלַק לִבָּם (Os 10:2). Voir ses réflexions sur cette question dans son *The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society : A Contribution to Hebrew Philology*, 16-17.

[48] Parmi ces articles on compte la longue série d'articles intitulés « *Horae Hebraicae et Talmudicae :* Ergänzungen zu Lightfoot und Schöttgen » dédiés à la grande majorité des livres du Nouveau Testament et publiés dans la *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche* en 1876-1877 ; *The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society : A Contribution to Hebrew Philology* (1883) ; « In Self-Defence : Critical Observations on my Hebrew New Testament » (1889) ; la série d'articles intitules « Neue Beobachtungen über hebräische Spracheigenthümlichkeiten » publiés dans le *Theologisches Literaturblatt* en 1889-1890 ; et les deux articles de la série *Fortgesetzte Erläuterungen zum hebräischen Neuen Testament* publiés peu de temps avant la mort de Delitsch en 1890 dans *Saat und Hoffnung*.

[49] « Matth. XVI. 24 אִישׁ אִם־יַחְפֹּץ *if any man will*. The revised text has איש כי like Lev.XVII. 2. It sounds more biblical. » Franz Delitzsch, *The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society: A Contribution to Hebrew Philology*, 8.

même en 1 S XXIX. 9 ; 2 S II. 10 – ne semble vraiment parallèle à son usage ici. » Cela est vrai. Dans les éditions ultérieures ces אך offensifs sont, je l'espère, tous retirés[50].

Ces deux textes illustrent les enquêtes minutieuses dans la langue de la Bible hébraïque que Delitzsch menait dans le cadre de son travail de traduction du Nouveau Testament en hébreu. Le premier d'entre eux montre qu'il suffisait qu'une expression « sonne plus biblique » qu'une autre pour que Delitzsch la préfère. Et le second atteste qu'il considérait les déviations des usages linguistiques de la Bible hébraïque comme « offensives ».

Pour conclure l'étude sur le choix de langage dans les traductions du Nouveau Testament en hébreu produites par Franz Delitzsch et Isaac Salkinson, je citerai simplement ce qu'en dit S. R. Driver :

> Il faut postuler que les deux traducteurs ont le même objectif, à savoir représenter le Nouveau Testament non pas dans l'hébreu plus moderne trouvé dans le Mishna (2e siècle de notre ère), un hébreu tel qui a probablement été parlé dans les écoles à l'époque du Christ ; mais, autant que faire se peut, dans le langage original de l'Ancien Testament, admettant des termes et des formes d'expression plus tardifs seulement quand leur usage ne peut être évité. (…) particulièrement dans les Évangiles, les Actes et l'Apocalypse, l'objectif des deux traducteurs est d'employer un langage aussi classique que possible[51].

Cette remarque de Driver vaut non seulement pour les traductions de Delitzsch et de Salkinson, mais aussi pour la traduction de l'Évangile de Matthieu faite par Sebastian Münster, pour les révisions de celle-ci, ainsi qu'en règle générale pour toutes les traductions d'écrits néotestamentaires en hébreu produites entre le 16e et 19e siècle.

---

[50] « Luk. X. 33 וְאִישׁ שֹׁמְרוֹנִי הָלַךְ בַּדֶּרֶךְ *But a certain Samaritan as he journeyed…* The first edition had rendered this אַךְ שֹׁמְרוֹנִי אֶחָד וגו'. This אך as equivalent of the Greek δέ was awkward; I had not yet freed myself from the unidiomatic manner of the London version, which is sadly marred by the abundant use of the אך in place of δέ. "I much doubt – S. R. Driver wrote me – if אך is in place here? At least the earlier historical style would not have had recourse to it. At least the earlier historical style would not have had recourse to it. Take all the passages in two or three books, given by Noldius, e. g. in the books of Genesis, Judges and Samuel: it is prefixed to single words as אך הפעם, אך עשוק, and it introduces a limitation upon some preceding clause. It also occurs more frequently in speeches than in the narrative, but hardly any – not even 1 Sam. XXIX. 9. 2 Sam. II. 10 – seem quite parallel to its use here". This is the fact. In the later editions these offensive אך are, I hope, all dropped out. » *Ibid*, 21

[51] « It should be premised that both translators have the same aim, to represent the N. T., namely, not in the more modern Hebrew found in the Mishnah (2nd cent. A.D.), and such as was probably spoken in the schools in the time of Christ; but, as far as possible, in the original language of the O. T., only admitting later terms, or forms of expression, where the use of them could not be avoided. (…) particularly in the Gospels, Acts, and Revelation, it is the aim of both translators to employ as classical an idiom as possible. » S. R. Driver, « Two Hebrew New Testaments », 264-265.

1.2.2. Le langage dans les traductions se trouvant dans les écrits polémiques juifs du Moyen Âge

Quand on lit les passages néotestamentaires figurant dans les écrits juifs médiévaux de polémique à la lumière du débat sur le langage approprié à la traduction du Nouveau Testament en hébreu qui se tenait dans le monde chrétien à partir du 16e siècle, une chose étonnante se constate. Le langage employé par beaucoup de polémistes juifs pour traduire des passages néotestamentaires présente lui aussi très souvent des traits apparents de la langue biblique. Notamment, on constate que dans ces passages l'emploi des formes verbales converties est fréquent. Et cela est particulièrement patent, parce que ces formes sont, en règle générale, absentes des passages où les polémistes écrivent librement leurs pensées[1]. Ainsi, dans ces écrits de polémique les passages traduits du Nouveau Testament se distinguent des commentaires ou des développements théologiques, apologétiques et autres proposés par les auteurs non seulement par leurs contenus, mais aussi par leur langage : les passages néotestamentaires sont dans un langage « biblique », tandis que les paroles des polémistes eux-mêmes se présentent dans un langage « rabbinique ».

Une remarque doit être faite pour clarifier ce qui vient d'être dit. En disant que le langage des traductions de passages du Nouveau Testament compris dans les écrits juifs de polémique présentait des traits caractéristiques de la langue biblique, je ne voulais surtout pas dire que ce langage *était* en réalité biblique ni qu'un vrai effort de purger le langage de la traduction de tout « rabbinisme » avait été fait par ces traducteurs. Loin de là. Dans le langage de ces traductions, les mots, les expressions et les tournures de phrase rabbiniques abondent. Ce que je voulais dire, c'est qu'en traduisant des extraits du Nouveau Testament, les écrivains polémistes s'écartaient de leurs habitudes linguistiques en adoptant un style plus proche de celui de la Bible hébraïque que le style qu'ils employaient par ailleurs dans leurs écrits. Quelques exemples montreront ceci[2].

[1] Une exception notable est *Sefer Nestor Ha-Komer* où l'emploi des formes verbales converties n'est pas rare en dehors des citations. Un bon exemple est le premier paragraphe de cet écrit où le prêtre Nestor, le prétendu auteur du livre, raconte sa conversion dans un langage qui se veut manifestement « biblique » et en employant des verbes au Wayyiqtol neuf fois dans l'espace de quelques phrases. Pour une édition des différents manuscrits du texte ainsi que pour une étude sur sa transmission à partir d'un texte en judéo-arabe, voir Daniel J. Lasker, Sarah Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest :* Qiṣṣat Mujādalat al-Usquf *and* Sefer Nestor Ha-Komer.

[2] Dans les exemples choisis, j'évite à dessein d'utiliser la version hébraïque de Mt qui se trouve dans le *Even Bohan* de Shem Tov ibn Shaprut, bien qu'elle fasse un usage tout à fait régulier des formes verbales converties.

Le premier exemple est tiré de l'un des plus anciens écrits de polémique juive contre le christianisme : מלחמות השם – *Les guerres du Seigneur* de Jacob ben Reuven, daté du 12e siècle[3]. Il est produit en premier pour montrer comment l'usage des formes converties marque le texte de la citation néotestamentaire et le distingue clairement des paroles du polémiste. La citation néotestamentaire est soulignée et les formes verbales converties sont marquées en gras.

עוד אמר:

"**ויהי** כאשר בא יש"ו עם תלמידיו עד גיא שמנים **ויאמר** לתלמידיו שבו לי בזה עד אלך ואתפלל **וילכו** עמו השלשה שמעון כיפה ויעקב ויוחנן והתחיל להיות מרעיד ומתפחד מאד **ויאמר** אליהם עצבה נפשי עד מות השענו לי בזה **ויעבור** משם **ויפול** על פניו ארצה **ויתפלל ויאמר** אבי אתה כל יכול העבר כוס המות ממני אבל לא יהיה כי אם כרצונך, **וישב** אל תלמידיו **וימצאם** ישנים ולא ידעו להשיב אליו דבר. **ויאמר** כי הגיע העת אשר ינתן בן אדם ביד מרעים."

ואם זה משיחכם הוא האלוה, לפני מי היה מתפלל ומי הצריכו להתחנן והלא כתוב ותגזר אומר ויקם לך [איוב כב, כח] וכתוב אחר אומר, עושה ומדבר ומקיים, ועתה היה מרעיד ומתפחד ומי ראה אלוה כזה שהיה נרעד ונפחד. ואתם משיבים אותנו עד זה שהבשר היה מרעיד אבל הנפש היתה במדרגת האלהות ואם כן הוא למה אמר לתלמידיו עצבה נפשי עד מות, ועוד שאין משוגע ופתי בעולם אשר לא ידע שאין עצבון לבשר אם לא במדרגת הנפש. ואי־אפשר להיות האחד נכאב והאחר אינו נכאב. ועוד שהוא מעיד על עצמו שאין היכולת בידו להושיע את נפשו ולא את בשרו שכן אמר בתפילתו אבי אתה כל יכול העבר כוס המות ממני אבל לא יהיה כי אם ברצונך נמצא שהיכולת והרצון לאביו ולא לו. ואתם אומרים שאביו והוא שוים ונמצא בפירוש כי כל הצרות האלה קיבל יש"ו ברצון להושיע את בניו ואם ברצונו קבל מה התחנונים האלה שהיה מתחנן אם לא היה בדעתו לקבל את כל זאת מדוע לא הציל את גופו, שכך אמר לתלמידיו הרוח מקויימת והבשר חלש. נמצא שלא היה לו כח לתמוך את בשרו וראינו מחנניה מישאל ועזריה בהיותם בכבשן האש אשר שער ראשהון לא אתחרך וסרבלהון לא שנו וריח נור לא עדת בהון וזה לא הציל את נפשו אפילו מרעב ולא מכל צרה ויגון כי בהגיע אליו הצרה הראשונה מיד מת.[4]

La citation de Mt 26:36-40, 45 qui figure dans ce paragraphe des *Guerres du Seigneur* est truffée de verbes au Wayyiqtol. En effet, c'est la forme verbale la plus fréquemment employée dans la citation : 11 des 27 verbes employés ici sont au Wayyiqtol. En revanche, dans la suite du paragraphe, on ne trouve aucune forme convertie. Cette différence entre le langage de la citation et celui employé dans le corpus du texte ne peut pas passer inaperçue.

En effet, il a été montré que le traducteur ayant produit cette version n'était sans doute pas Shem Tov lui-même, mais un juif converti au christianisme (voir notamment Libby Garshowitz, « Shem Ṭob ben Isaac Ibn Shapruṭ's Gospel of Matthew »). Ce traducteur pourrait donc choisir le langage « biblique » pour des raisons missionnaires ou théologiques.

[3] L'édition critique du texte est : יעקב בן ראובן, מלחמות השם, עורך: יהודה רוזטאל (ירושלים: מוסד הרב קוק, 1963). Pour une présentation de cet écrit, voir Pinchas Lapide, *Hebrew in the Church*, 25-30.

[4] Yaakov Ben Reuven, *Milhamot HaShem* (Judah Rosenthal, éd.), 150 ; יהודה רוזנטל, תרגום של הבשורה על־פי מתי ליעקב בן ראובן, תרביץ 32/1 (תשכ"ג), 66-48.

L'exemple suivant qui vient du *Vieux livre de victoire*, surnommé le *Niẓẓaḥon Vetus*, un écrit polémique datant probablement du début du 14e siècle[5], permettra d'aller encore plus loin.

> כתוב להם: 'ו**יעבור** משם ישו **וילך** אל צור ואל צידון, והנה אשה כנענית הולכת אחריו וצועקת ואומרת לו חנני אדוני בן דוד, בתי מלאה שדים; וישו לא ענה לה כלום **ויקרבו** אליו תלמידיו **ויבקשו** ממנו **ויאמרו** אליו, מחול לה שהיא צועקת אחרינו; **ויען ויאמר**, איני שלוח כי אם אל צאן אובדות בית ישראל; והאשה באתה **ותשתחו** לו **ותאמר**, אדוני הושיעני; **ויען** ישו **ויאמר** לה, אין טוב לגזול לחם מן הבנים ולתתו לכלבים, **ותען** האשה **ותאמר**, אדוני, הכלבים אוכלים מן הפתיתים הנופלות משולחן אדוניהם; **ויען** ישו **ויאמר** לה, אי אשה, גדולה אמונתך, יהי לך כאשר תחפוצי, **ותרפא** בתה בשעה ההיא'.
>
> ומה שענה להם ישו: 'איני שלוח כי אם אל צאן אובדות בית ישראל', כלומר שהוא לא בא לארץ אלא למחול לפושעי ישראל חטאתם; והואיל שבא למחול ולסלוח לישראל, מדוע הפשיעם והכשילם והעוירם שהיו נכשלים במיתתו? וכי אין אומה בעולם שיכול להכשילם אלא אותם שבא לפדות ולהושיעם? ועוד: שהוא אמר אל הכנענית: אין טוב לגזול לחם מן הבנים ולתתו לכלבים, — דומייא זאת, לא אמר אלא כלומר: לא טוב שאגזול החסד שיש לי לעשות לבני ישראל ואתננו לשאר אומות, כלומר לזאת הכנענית שנקראת כלבתא[6].

De même que le précédent passage cité, celui-ci atteste une forte présence de formes verbales converties dans la citation du Nouveau Testament et d'une absence totale de celles-ci dans la partie du texte émanant du polémiste. Cet exemple présente un autre phénomène qui permet de mieux comprendre la façon dont l'auteur de ce texte sentait les différents types de langage qu'il employait. Dans son commentaire sur ce passage de Mt 15:21-28, le polémiste est amené à expliquer deux énoncés métaphoriques prononcés dans le texte par Jésus :

> 'איני שלוח **כי אם** אל צאן אובדות בית ישראל', כלומר שהוא לא בא לארץ **אלא** למחול לפושעי ישראל חטאתם
>
> « Je ne suis envoyé **qu**'aux brebis perdues de la maison d'Israël », c'est-à-dire qu'il n'est venu sur la terre **que** pour pardonner aux pécheurs d'Israël leur péché.
>
> **אין טוב לגזול** לחם מן הבנים ולתתו לכלבים, — דומייא זאת, לא אמר אלא כלומר: **לא טוב שאגזול** החסד שיש לי לעשות לבני ישראל ואתננו לשאר אומות
>
> « **Il n'est pas bon de dérober** du pain aux fils et de le donner aux chiens » C'est une parabole. Il veut dire : « **Il n'est pas bon que je dérobe** la grâce que j'ai à faire aux fils d'Israël et que je la donne aux autres nations. »

Dans ces deux explications, il est intéressant de remarquer que le polémiste ne passe pas seulement d'un énoncé métaphorique à un énoncé non-métaphorique ; il change également le type de langage employé. Notamment, dans chacun des deux exemples, il remplace une

[5] Pour la datation, voir l'introduction à l'édition critique : Mordechai Breuer, éd., *Sefer Niẓẓaḥon Yashan (Niẓẓaḥon Vetus) : A Book of Jewish-Christian Polemic*, 21-23 [en hébreu].

[6] Mordechai Breuer, éd., *Sefer Niẓẓaḥon Yashan (Niẓẓaḥon Vetus)*, 141-142.

expression « biblique » par une expression clairement post-biblique. En expliquant la première phrase, il remplace la conjonction כי אם – « si ce n'est » qui est courante dans la Bible hébraïque[7] par une expression post-biblique équivalente : אלא[8]. Et dans la deuxième explication, il introduit l'expression -ש טוב לא, qui peut être sentie comme post-biblique à cause de l'emploi de la conjonction -ש, là où il y avait une expression qui pouvait passer pour biblique : אין טוב[9]. La démarche de l'auteur ici est révélatrice, car elle montre qu'il est conscient d'employer des types différents de langage dans les passages du Nouveau Testament et dans ses propres paroles.

[7] Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew* (trad. et rév. : Takamitsu Muraoka), 642.

[8] M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, 147.

[9] Dans une perspective prescriptive, nous pourrions remarquer qu'il serait plus heureux d'utiliser la construction לֹא־טוֹב + inf. que la construction אֵין טוֹב + inf. La première est en effet attestée en Gn 2:18 ; Nb 14:3 ; Pr 17:26 ; 18:5 ; 25:27 ; 28:21. La construction -שֶׁ (...) אֵין־טוֹב se trouve en Qo 2:24.

1.2.3. Le langage dans les traductions produites après la fondation de l'État d'Israël

À partir de la fondation de l'État d'Israël, le débat autour du langage approprié à la traduction du Nouveau Testament en hébreu, bien que toujours très vif, a connu un déplacement. L'hésitation des traducteurs et d'autres personnes liées aux différentes entreprises de production des traductions hébraïques du Nouveau Testament n'est désormais plus entre le langage biblique et le langage rabbinique, mais entre « la langue ancienne » considérée en bloc et « la langue moderne » employée en Israël. Deux « écoles » se sont constituées notamment au sein des communautés chrétiennes non-arabophones en Israël. L'une plaidant pour un Nouveau Testament en hébreu ancien a produit une nouvelle traduction de l'Évangile de Marc[1], et surtout d'assez nombreuses rééditions de la traduction de Franz Delitzsch devenue « classique »[2], mais aussi de celle d'Isaac Salkinson. L'autre école a produit toute une gamme de nouvelles traductions hébraïques du Nouveau Testament[3]. La plus répandue de ces traductions est celle publiée par les *United Bible Societies (UBS)* en 1976 et préparée par une équipe œcuménique de chrétiens et de juifs messianiques actifs en Israël.

Le frère Yohanan Elihai, qui était l'un des collaborateurs principaux dans la traduction des *United Bible Societies*, m'a raconté comment ce débat se présentait au sein du comité de traduction constitué par les Sociétés bibliques. Voici ses propos traduits en français :

> [Yohanan Elihai :] J'arrive à ce que tous les six mois nous nous rencontrions pendant deux semaines. Vous comprenez ? Pendant deux semaines nous révisions tout le texte. D'abord,

[1] Robert Lisle Lindsey, *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark : Greek-Hebrew Diglot with English Introduction*.

[2] On notera spécialement trois éditions légèrement révisées de la traduction de Delitzsch : *The New Testament : Hebrew Translation from the Greek by Prof. Franz Delitzsch. New Revised Hebrew Version Based on the Eight Edition of 1885* (Beer-Sheva : Streams in the Negev, 2003) ; *Hebrew New Testament : Translation from the Greek by Prof. Franz Delitzsch* (Jérusalem : Keren Ahva Meshihit, 2002) ; *Hebrew New Testament : Translation from the Greek by Prof. Franz Delitzsch. "Galilee Edition" New Revised Hebrew Version based on the Eight* (sic) *Edition of 1885 ; In the process of revision to follow the Textus Receptus Greek text by Scrivener 1894* (Kiryat Shmona : Grace and Truth Baptist Church, 2012). Je tiens à remercier Gershon Nerel de m'avoir fourni des exemplaires des deux premières éditions mentionnées ici.

[3] הבשורה לפי יוחנן (trad. Yehoshua Blum, Yohana Elihai ; 1967, texte non-édité) ; בשורת ישוע המשיח לפי מתתיהו (trad. Yehoshua Blum, Yohana Elihai ; 1970, texte non-édité) – Je tiens à remercier Yohanan Elihai pour m'avoir fourni un exemplaire de ces traductions ; הברית החדשה: תרגום לעברית חדשה מאת יוחנן בושא ודוד כנרת (ארטיאגה) (trad. Jean-Marie Bauchet, David Kinneret ; Rome : Tipografia P. U. G., 1974 [תשל"ד]) ; הברית החדשה: תרגום חדש (Jérusalem : United Bible Societies, 1976) ; הדרך: הברית החדשה בלשון מדוברת (Israël : Living Bibles International, 1979) – Cette traduction a été publiée sous deux autres titres : *The Man from Bethlehem* ; אהבת עולם ; אהבתיך: הברית החדשה בלשון מדוברת ; voir Ray Pritz, « Bible Translation and Publication », 38 ; תרגום עולם חדש של כתבי־הקודש היווניים (Selters / Taunus : Wachtturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft der Zeugen Jehovas, 2012).

nous [Joseph Atzmon et Elihai] envoyions le texte à tout le monde, et ils venaient après l'avoir déjà lu. Et à ce moment-là il y avait les débats… Et il y avait deux camps. Et je suis heureux de le dire – je l'ai toujours mentionné – ce n'était pas : catholiques et protestants, mais : les partisans d'une langue en peu… biblique et les partisans de la langue d'aujourd'hui. (…) Et il y avait un catholique, ce dominicain qui connaissait l'allemand [Gabriel Grossman] – et il était très… un peu lourd : « Mais non, il ne faut pas… c'est plus biblique de dire ça comme ça. » – et un autre type connu, Bob Lindsey, qui était baptiste. Les deux étaient en faveur d'une langue plus ancienne. (…) Les autres, surtout Miriam Ronen et moi, nous étions en faveur de la langue de… pas la langue de la rue, disons, mais la langue des journaux, comme on s'exprime en hébreu bon mais moderne.

[Eran Shuali :] Ok. Dites-moi : je suis très intéressé par ce que vous avez dit sur les deux camps, ceux qui étaient en faveur de la langue biblique et ceux qui étaient en faveur de la langue moderne. Pourquoi ? Quels étaient, à votre avis, les arguments de ceux qui étaient en faveur de la langue biblique et quels étaient vos arguments ?

[YE :] Les arguments de ceux qui… Ils connaissaient bien l'hébreu, l'hébreu moderne, mais ils pensaient qu'il fallait montrer à quel point c'est proche du Tanakh. Vous comprenez ? Je comprends cela, mais je dis que la langue du Nouveau Testament, la langue grecque, était la langue de la rue. Vous comprenez ? Ce n'était pas une langue ancienne… Non. (…) Ceux qui ont écrit le Nouveau Testament l'ont écrit pour les gens qu'ils rencontraient, pour que ce soit compréhensible. (…) Vous comprenez ? Pourquoi vouloir… par exemple : וַיָּבֹא יֵשׁוּעַ אֶל־הַמָּקוֹם וַיֵּבְךְּ? [« Et Jésus vint à l'endroit et pleura » en langage biblique]. Ah ! C'est très beau ! [pour] ceux qui aiment ça… Quelqu'un qui entendrait ça… Un homme simple qui entendrait ça quand c'est lu, dans un livre… « Qu'est-ce que c'est וַיֵּבְךְּ [« il pleura » en langage biblique] ? » Vous comprenez ? C'était simplement… Alors, ils ont compris, ils ont accepté, ils ont cédé, mais tout le temps : « On dirait peut-être comme ça… » Mais ce ne sera pas compris !

[ES :] Mais il y avait une sorte de dispute. Ou pas une dispute, un débat.

[YE :] Un débat. Oui, un débat, mais très amical, et aussi… mais très chaleureux. (…) Disons que c'était [comme cela] surtout au début, et petit à petit on savait quel langage on visait[4].

[4] Interview avec Yohanan Elihai à son domicile à Jérusalem, le 16 juillet 2013 :
[י"א] אני מגיע לזה שכל שישה חודשים היינו נפגשים לשבועיים. אתה מבין? שבועיים היינו עוברים על כל הטקסט. קודם כל שלחנו את הטקסט לכולם. ובאו אחרי שעברו כבר. ואז היו וויכוחים: לא, זה, כן... והיו שני מחנות. ואני שמח להגיד – תמיד ציינתי את זה – לא קתולים ופרוטסטנטים, אלא תומכי בשפה קצת... אֶהה... תנ"ך, ותומכי בשפה של היום. (...) והיה קתולי אחד, הדומיניקני הזה שידע גרמנית והוא היה מאוד... קצת כבד כזה: "הו לא, לא צריך... זה יותר תנ"כי להגיד כך." ואחד ידוע, בוב לינדזי, שהיה מהבבטיסטים.

Nous verrons maintenant plus précisément quels sont les arguments avancés par les partisans de chacune des deux approches, en commençant par ceux qui soutiennent l'usage du langage biblique.

Dans la longue introduction programmatique qu'il a jointe à sa traduction hébraïque de l'Évangile de Marc, Robert Lisle Lindsey, pasteur baptiste qui a vécu en Israël pendant de longues années[5], explique ainsi son choix d'employer le langage biblique dans cette traduction publiée en 1969 :

> (…) il ne serait aucunement étonnant que la présente traduction apparaisse dans le style de l'hébreu biblique, tout en comprenant tous les mots et toutes les expressions mishniques et qumrâniens demandés par le texte grec. Au puriste de la langue hébraïque qui aimerait rejeter même cet amalgame, nous dirions simplement que derrière nos Évangiles se trouve un texte hébraïque qui était apparemment caractérisé par cet amalgame. Pour des raisons semblables, Delitzsch a adopté un style qui était en partie biblique et en partie mishnique. Au moderniste de la traduction qui expurgerait de nombreux termes anciens dans son zèle pour un langage connu par tout ouvrier du bâtiment immigré en Israël, nous dirions simplement que les Églises en Israël ont tout d'abord besoin, dans une traduction du Nouveau Testament, d'un livre dont la langue reflète correctement la scène linguistique judéo-chrétienne ancienne et qui procure un plaisir littéraire ainsi que de la compréhension. Que les traductions dans « l'hébreu de la rue » viennent, car on en a besoin, mais non pas pour la lecture publique et instructive de nos communautés.

ושניהם היו תומכים בשפה יותר עתיקה. (...) אז האחרים, במיוחד מרים רונן ואני היינו בעד שפת... לא שפת הרחוב, נגיד, אלא שפת העיתון, איך מתבטאים בעברית טובה אבל מודרנית.

[ע"ש] אוקיי. תגיד, מאוד מעניין אותי מה שאמרת על שני המחנות, אלה שתמכו בשפת המקרא ואלה שתמכו בשפה המודרנית. למה? מה אתה חושב היו הטיעונים של אלה שתמכו בשפת המקרא ומה היו הטיעונים שלכם?

[י"א] הטיעונים של מי ש... הם ידעו עברית טוב, עברית מודרנית, אבל חשבו אבל זה צריך להראות כמה זה קרוב לתנ"ך. אתה מבין? אני מבין את זה, אבל אני אומר שהשפה של הברית החדשה השפה היוונית היתה שפת הרחוב. אתה מבין? זה לא שפה עתיקה וזה. לא. (...) אבל מי שכתב את הברית החדשה הוא כתב את זה לאנשים שהם פוגשים שזה יהיה מובן. (...) אתה מבין? אז למה לרצות... נגיד, וַיָּבֹא יֵשׁוּעַ אֶל־הַמָּקוֹם וַיְבָרֵךְ? אה! יפה מאוד. מי שאוהב את זה... מי שישמע את זה... איש פשוט שישמע את זה במקרא, בספר... מה זה וַיְבָרֵךְ? אתה מבין? זה היה פשוט... אז הם הבינו, הם הסכימו, הם נכנעו, אבל כל הזמן הם: אולי יגיד כך... אבל זה לא יובן.

[ע"ש] אבל היה איזשהו מאבק. או לא מאבק, וויכוח.

[י"א] וויכוח. כן ויכוח, אבל מאוד ידידותי, וגם... אבל מאוד חם. (...) נגיד שזה היה במיוחד בהתחלה, ולאט לאט ידענו לאיזו שפה אנחנו מתכוונים.

Il est intéressant de remarquer que les positions des différentes personnes impliquées dans cette traduction n'étaient pas toujours stables. D'après le compte rendu d'une réunion interconfessionnelle qui a eu lieu à Tel-Aviv en 13 février 1969 pour discuter du projet d'une nouvelle traduction du Nouveau Testament en hébreu et surtout pour décider du langage à employer dans cette traduction, il s'avère que Joseph Atzmon était l'un des partisans de l'usage du langage biblique. Par la suite, il sera le principal ouvrier dans la traduction des UBS vers l'hébreu moderne. Je tiens à remercier Yohana Elihai pour m'avoir remis ce compte rendu.

[5] Sur sa vie, voir Kenneth R. Mullican, Jr., Loren C. Turnage, *One Foot in Heaven : The Story of Bob Lindsey of Jerusalem* (Baltimore : PublishAmerica, 2005).

> Ces remarques ne sont pas censées suggérer qu'aucun effort n'a été fait pour modifier les formulations dans cette traduction dans le sens de l'usage de l'hébreu moderne. Bien au contraire. Autant que faire se peut, on a utilisé seulement des mots et des expressions qui sont immédiatement compréhensibles pour des Israéliens cultivés [well-read] dont la langue maternelle et la scolarité étaient en hébreu[6].

Dans ce passage, Lindsey donne deux raisons pour lesquelles il a choisi de traduire l'Évangile de Marc dans un langage biblique comprenant aussi des expressions mishniques. Premièrement, ce langage reflète, d'après lui, le langage de l'époque de Jésus et de ses disciples dans lequel l'original hébraïque des Évangiles a été écrit[7]. Deuxièmement, la lecture de l'Évangile dans ce type de langage serait, à son sens, plus édifiante pour les communautés chrétiennes en Israël.

Il me semble cependant que la raison la plus déterminante pour rendre le Nouveau Testament dans le langage « biblique » n'est pas mentionnée par Lindsey. Cette raison est aussi sans doute la plus compliquée à expliquer, et c'est peut-être pour cela qu'elle ne trouve pas sa place dans ce texte argumenté de Lindsey. Elle transparaît cependant dans quelques témoignages que j'ai pu rassembler concernant l'expérience de lire le Nouveau Testament traduit dans un langage qui n'est pas « biblique », à savoir, en hébreu moderne.

Le premier témoignage est apporté par Lindsey lui-même qui raconte comment sa première traduction de l'Évangile de Marc en hébreu *moderne* a été reçue.

---

[6] « When all these features are borne in mind it will come as no surprise that the present translation appears in BH style yet includes whatever Mishnaic and Qumranic words and phrases are demanded by the Greek text. To the Hebrew purist who would like to discard even this admixture we can only say that back of our Gospels lies a Hebrew text which was itself apparently characterized by this admixture. For similar reasons Delitzsch adopted a style which was partly BH and partly Mishnaic. To the translation modernist who would expunge many an ancient term in his zeal for a language known by every immigrant Israeli building worker we can only say that the churches in Israel need in a NT translation first of all a book whose language will adequately reflect the early Jewish-Christian linguistic scene and will give literary pleasure as well as understanding. Let the Hebrew-of-the-street translations come, for they are needed, but hardly for the public and educational reading of our congregations.
These remarks are not meant to suggest that no attempt has been made to modify the wording of the present translation in the direction of modern Hebrew usage. Quite the contrary is true. Wherever possible only words and phrases have been used which are readily understandable to well-read Israelis whose mother tongue and school experience have been in Hebrew. » Robert Lisle Lindsey, *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark*, Introduction, 78-79.

[7] Pour la thèse de Lindsey sur la formation des Évangiles synoptiques, voir Robert Lisle Lindsey, « A Modified Two-Document Theory of the Synoptic Dependence and Interdependence », *NovT* 6 (1963), 239-263 ; *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark*, Inroduction, 12-65.

(…) l'Évangile de Marc a été soigneusement et le plus souvent assez littéralement rendu en hébreu moderne à partir du texte grec. Le texte a ensuite été distribué à des lecteurs locuteurs de l'hébreu qui étaient invités à faire des remarques. Il y avait peu de critiques sur l'exactitude du texte, mais un grand nombre sur le style. Une bonne partie de ces dernières soulignaient le souhait que les Évangiles, en tant qu'ouvrages anciens, soient lus dans le style de l'Ancien Testament. Certaines suggéraient l'usage du style de l'hébreu mishnique. Aucune, ou presque aucune, ne semblait souhaiter l'emploi d'un « bon » style moderne. Les critiques considérées comme ayant le plus de poids étaient naturellement celles faites par des Israéliens dont la langue maternelle était l'hébreu[8].

Le deuxième témoignage est tiré d'une interview que j'ai faite avec Gershon Nerel, qui avait préparé une édition légèrement corrigée de la traduction de Delitzsch publiée à Beer Sheva en 2003 :

[Gershon Nerel :] Cela nous a agacé.

[Eran Shuali :] Quoi donc ?

[GN :] Le style moderne. Cela ne nous a pas paru bon de mettre en rapport le Tanakh et l'hébreu moderne. C'est même indécent, même si cela [le Nouveau Testament en hébreu] paraît dans un volume séparé [c'est-à-dire, non pas dans un même volume avec la Bible hébraïque]. Voir cela dans un langage parlé comme ça, ça semble comme une profanation. Nous avons entendu des arguments comme quoi des nouveaux immigrés voulaient voir ça en hébreu moderne[9].

Le troisième est rapporté par Lisa Loden qui avait fait une enquête sur l'usage des différentes traductions dans les communautés chrétiennes en Israël.

[8] « (…) the Gospel of Mark was carefully and for the most part quite literally rendered into simple modern Hebrew from the Greek text. The text was then distributed to Hebrew-speaking readers and comments invited. There were few criticism of the accuracy of the text but a good many of the style. A fair section of the latter were found to emphasize the desire that the Gospels, as ancient works, should be read in Old Testament Hebrew style. Some suggested the use of Mishnaic Hebrew style. None, or almost none, appeared to desire the use of a "good" modern style. The criticisms considered of most weight were naturally those of Israelis whose mother tongue was Hebrew. » Robert Lisle Lindsey, *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark*, Introduction, 76]

[9] Interview avec Gershon Nerel à son domicile à Yad HaShmona (près de Jérusalem), le 10 juillet 2013 :

[ג"נ] זה עצבן אותנו.

[ע"ש] מה?

[ג"נ] הסגנון המודרני. זה לא נראה לנו מתאים החיבור בין התנ"ך לעברית החדשה. זה אפילו לא מכובד, אפילו כשזה מופיע בכריכה נפרדת. לראות את זה בשפה מדוברת כזאת זה נראה כחילול הקודש. שמענו טיעונים שעולים חדשים רוצים לראות את זה בעברית מודרנית.

> Un pasteur qui est locuteur non natif de l'hébreu dit : « Je le fais rarement (lire personnellement la traduction de Delitzsch), seulement pour l'étude, pas pour la lecture ou les cultes, seulement pour comparer des mots. Je (lis moi-même la traduction des UBS), même si j'ai découvert que la traduction n'était pas toujours exacte et *manquait de profondeur*, mais elle est plus facile pour les nouveaux immigrés et pour moi. »[10]

Ce qui se reflète dans tous les trois témoignages ci-dessus c'est la gêne spontanée qui est provoquée quand on lit le Nouveau Testament en hébreu dans un langage moderne. Cela ne colle pas, cela choque, pour une raison que l'on a du mal à préciser. Mais ce sentiment de gêne est bien présent[11]. Ce sentiment me semble être dû principalement aux habitudes d'expressions en hébreu : des choses qui *ressemblent* à la Bible hébraïque doivent être dites dans le langage de celle-ci.

Quant aux partisans de l'usage de l'hébreu moderne dans les traductions, ils évoquent souvent la plus grande accessibilité de la langue moderne :

> L'hébreu biblique et l'hébreu mishnique ne sont pas facilement accessibles à beaucoup de locuteurs de l'hébreu moderne, car les styles et les grammaires diffèrent de façon importante[12].

L'anecdote suivante m'a été racontée par Yohanan Elihai :

> Je me souviens, avec Yéhoshua Blum, quand il commençait à traduire les Épîtres de Paul [שאול], un ami à lui est venu et l'a vu lire. Il dit : « Ah ! Cela a un sens ! (…) Ah ! C'est compréhensible ! Je n'ai jamais compris. J'ai entendu dire que c'était du bavardage de rabbins. » Il était content de voir… Ah ! maintenant il y a une traduction qui rend ça compréhensible[13].

---

[10] « One of the non-native Hebrew speaking pastors says, *I seldom (personally read from the Delitzsch translation), just for study, not for reading or devotions, just to compare words. I (personally read from the UBS translation) even though I found out the translation is not always accurate and lacks depth, but it is easier to new immigrants and to me*. » Lisa Loden, « Two Hebrew New Testaments – a Survey », *Mishkan: A Forum on the Gospel and the Jewish People* 43 (2005), 74. Les italiques dans le texte traduit en français émanent de moi.

[11] Je me base ici sur des témoignages écrits, mais ce sentiment de gêne se reflétait aussi dans des conversations que j'ai eues avec des nombreuses personnes. Pour être complètement honnête, je le ressens aussi moi-même, et ceci malgré ma conviction qu'une nouvelle traduction du Nouveau Testament en hébreu moderne littéraire est nécessaire pour le lectorat israélien.

[12] « Biblical and Mishnaic Hebrew are not easily accessible to many speakers of modern Hebrew since the styles and grammars differ significantly. » Lisa Loden, « Two Hebrew New Testaments – a Survey », 71.

[13] Interview avec Yohanan Elihai, le 16 juillet 2013 :
אני זוכר עם יהושוע בלום, כשהוא התחיל לתרגם את האגרות של שאול, אז בא חבר שלו והוא ראה את ??? קורא. הוא אומר: אָה! יש לזה משמעות! (...) אָה זה מובן! אף פעם לא הבנתי. שמעתי שזה פטפוטים של רבנים. הוא היה שמח לראות... אָה, עכשיו יש תרגום שעושה את זה מובן.

Outre la compréhensibilité, il est intéressant de remarquer que les partisans de l'usage du langage moderne dans la traduction du Nouveau Testament en hébreu justifient leur choix par des raisons historiques et théologiques semblables à celles évoquées par l'« école » adverse, notamment dans le texte de Lindsey examiné plus haut (p. 108-109). Le passage suivant tiré d'un article de Ray Pritz, ancien directeur de la Société Biblique en Israël, pourra l'illustrer :

> Certaines personnes ont dit qu'elles préféraient la traduction de Delitzsch parce que sa langue semble plus soutenue ou plus « sainte », tandis que la langue de la traduction en hébreu moderne leur rappelle un journal ou la langue de tous les jours. Un argument semblable a induit de nombreuses personnes dans le monde entier à préférer des vieilles traductions qui reflétaient une langue qui avait été utilisée par des générations passées. Mais cet argument est faux quand on choisit la traduction dont on veut se servir. À l'époque de la rédaction du Nouveau Testament, il y avait parmi les intellectuels et les auteurs écrivant en grec un courant de retour au grec classique qui était commun à Athènes au V^{e} siècle avant notre ère. Certains auteurs du Nouveau Testament, et l'Apôtre Paul était sans aucun doute l'un d'eux, étaient capables d'écrire dans un style plus classique. Mais quand l'Esprit-Saint les a inspirés, il a choisi d'employer un grec qui s'appelle « koinè » – qui était le grec courant dans les marchés et les maisons. Le grec dans lequel les auteurs du Nouveau Testament ont écrit était le langage le plus clair pour le public, la langue parlée de cette époque. En fait, plusieurs auteurs non-croyants se sont moqués des écrits néotestamentaires parce qu'ils étaient rédigés dans la langue de tous les jours. Traduire le Nouveau Testament dans une langue qui n'est pas parlée mais qui est soutenue, littéraire, c'est faire une chose que l'Esprit-Saint a évité de faire. Les Saintes Écritures sont saintes non pas parce qu'elles donnent au lecteur une impression de langage soutenu, mais parce qu'elles expriment un message saint. Plus facilement ce message passe de la feuille au cœur, meilleure est la traduction[14].

Comme Robert Lindsey avant lui, Ray Pritz justifie le choix de langage qu'il préfère pour la traduction du Nouveau Testament en hébreu, à savoir, dans son cas, l'hébreu moderne, par

[14] "אנשים מסוימים טענו שהם מעדיפים את תרגום דליטש משום שהשפה שלו נשמעת גבוהה או 'קדושה' יותר, בעוד שהשפה בתרגום לעברית מודרנית מזכירה להם עיתון או שפה יום יומית. למעשה, טענה דומה גרמה לרבים ברחבי העולם להעדיף תרגומים ישנים ששיקפו שפה שהייתה בשימוש בדורות הקודמים. אבל זהו טיעון שגוי כשבוחרים באיזה תרגום להשתמש. בזמן שהברית החדשה נכתבה, הייתה תנועה בקרב משכילים וסופרים שכתבו ביוונית לחזור ליוונית הקלאסית שרווחה באתונה במאה החמישית לפני הספירה. כמה ממחברי הברית החדשה, ואין ספק ששאול השליח הוא אחד מהם, היו מסוגלים לכתוב בסגנון קלאסי יותר. אבל כשרוח הקודש העניק להם השראה הוא בחר להשתמש ביוונית הנקראת 'קוינה' – שהייתה היוונית הנפוצה בשווקים ובבתים. היוונית שבה כתבו מחברי הברית החדשה הייתה בלשון הברורה ביותר לקהל, בשפה המדוברת באותה התקופה. למעשה, מספר סופרים לא-מאמינים לעגו לכתבי הברית החדשה משום שהם נכתבו בשפה היום יומית. לתרגם את הברית החדשה לשפה שאינה מדוברת אלא היא גבוהה, ספרותית, פירושו לעשות משהו שרוח הקודש נמנע מלעשות. כתבי הקודש קדושים לא משום שהם יוצרים אצל הקורא תחושה של שפה גבוהה אלא משום שהם מביעים מסר קדוש. ככל שהמסר הזה עובר בקלות רבה יותר מהדף אל הלב, כך התרגום טוב יותר." ריי פריץ, "תרגום הברית החדשה לעברית", http://www.hachotam.org/he-il/adults/articles/principles-of-faith/translation-of-the-new-testament-to-hebrew/ (Consulté le 26 février 2015).

une analogie avec langage original du Nouveau Testament[15] et en évoquant le caractère édifiant de ce langage. Selon lui, il faut utiliser le langage parlé dans la traduction moderne du Nouveau Testament en hébreu, parce qu'un tel langage a été employé par les auteurs du Nouveau Testament[16]. Et ce langage, qui est simple et immédiatement accessible fait pénétrer le message du Nouveau Testament de façon d'autant plus immédiate.

Le choix de ne pas employer le langage biblique pour rendre le Nouveau Testament en hébreu est donc possible. Il a, en effet, été fait par au moins cinq équipes différentes de traducteurs[17]. Et il faut noter que les différents traducteurs ont assumé leur choix : ils ont fait un réel effort pour employer en effet l'hébreu moderne. En lisant ces traductions, on constate facilement que les formes verbales converties ne sont pas utilisées en dehors des citations de l'Ancien Testament. Mais ce n'est pas tout. On remarque aussi que quand le grec du Nouveau Testament reflète clairement certaines expressions qui sonnent trop « bibliques », les traducteurs s'efforcent de ne pas les rendre littéralement, mais choisissent de les gloser pour ne pas introduire dans leurs textes traduits des expressions étrangères au langage moderne.

L'exemple le plus évident est la façon dont les traducteurs du Nouveau Testament en hébreu moderne traitent les phrases introduites par la formule « καὶ ἐγένετο » – « et il fut » suivie d'une proposition circonstancielle et ensuite de la proposition principale, des phrases que l'on peut traduire littéralement par : « Et il arriva, lorsque…, que… ». Cette construction qui est fréquente dans les Évangiles synoptiques et le livre des Actes, est en effet un calque de la construction hébraïque « proposition principale + proposition circonstancielle + וַיְהִי »[18] fréquente dans la Bible hébraïque[19], mais complétement absente de l'hébreu postérieur. Une traduction « mot à mot » de l'expression grecque produirait donc en hébreu une expression à forte résonance biblique[20]. Et l'on constate que les traducteurs en sont tout à fait conscients et

[15] Il est intéressant de remarquer que ni Ray Pritz ni Yohanan Elihai ne mentionnent à la variété de styles dans les écrits néotestamentaires, dont certains, comme l'Épître aux Hébreux, le prologue de Luc ou la seconde partie des Actes, présentent un langage plutôt soigné. Voir Jan Joosten, « The Ingredients of New Testament Greek », *Analecta Bruxellensia : Revue annuelle de la Faculté universitaire de Théologie protestante de Bruxelles* 10 (2005), 57.

[16] Le même argument a été avancé par Yohanan Elihai, voir p. 107.

[17] Voir p. 106, note 3.

[18] Voir Friedrich Büchsel, « γίνομαι, γένεσις, γένος, γένημα, ἀπογίνομαι, παλιγγενεσία », *TDNT* 1:682. Un résumé de la recherche sur cette expression avec des notes bibliographiques se trouve dans R. Steven Notley, « Non-Septuagintal Hebraisms in the Third Gospel : An Inconvenient Truth », 328-329.

[19] Jan Joosten, *The Verbal System of Biblical Hebrew*, 165.

[20] L'on remarquera que des phrases de ce type ne sont également pas courantes en grec. Elles devaient être senties comme des « biblicismes » par les locuteurs de l'époque et employées comme tels par les auteurs néotestamentaires.

font tout pour éviter d'introduire ce « biblicisme » dans leurs traductions. Cela est d'autant plus révélateur que les phrases de ce type sont parfois difficiles à rendre par d'autres constructions syntaxiques. En effet, dans l'Évangile de Luc, qui est le livre néotestamentaire le plus riche en occurrences de phrases introduites par καὶ ἐγένετο, la formule וַיְהִי n'est employée par aucune des quatre traductions existantes en hébreu moderne pour rendre l'une des 24 occurrences de ce type de phrase[21]. Et parfois les différentes façons dont ces phrases grecques sont rendues attestent le grand effort fait par les traducteurs pour éviter cette expression « biblique » tout en rendant son « sens ». Cela peut être illustré à l'aide de quelques exemples tirés de la traduction des *United Bible Societies*[22] :

> **Καὶ ἐγένετο** ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς (Lc 1:41)
> **Et il advint**, dès qu'Élisabeth eut entendu la salutation de Marie, que l'enfant tressaillit dans son sein (BJ)
>
> וְ**הִנֵּה** כַּאֲשֶׁר שָׁמְעָה אֱלִישֶׁבַע אֶת בִּרְכַּת מִרְיָם, רָקַד הַיֶּלֶד בְּבִטְנָהּ; (UBS)
> **Et voici** quand Elishéva eut entendu la salutation de Miriam, l'enfant dansa dans son ventre.

Καὶ ἐγένετο est rendu ici par une expression « biblique » différente : « וְהִנֵּה » – « et voici ».

> **Καὶ ἐγένετο** ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον (Lc 9:18)
> **Et il advint**, comme il était à prier (BJ)
>
> **פַּעַם אַחַת** כְּשֶׁהִתְפַּלֵּל (UBS)
> **Une fois**, quand il priait

Καὶ ἐγένετο est rendu par une expression qui n'a pas d'équivalent littéral dans le texte grec : « une fois ».

> **Καὶ ἐγένετο** ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἶπέν τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς αὐτόν· (Lc 11:1)
> **Et il advint**, comme il était quelque part à prier, quand il eut cessé, qu'un de ses disciples lui dit : (BJ)

[21] Lc 1:23, 41, 59 ; 2:15, 46 ; 5:12, 17 ; 7:11; 8:1 ; 9:18, 29, 33 ; 11:1 ; 14:1 ; 17:11, 14 ; 19:15, 29 ; 20:1 ; 22:44 ; 24:4, 15, 30, 51.

[22] On pourrait arriver aux mêmes conclusions en étudiant des exemples de la traduction de Jean-Marie Bauchet et David Kinneret. Les traductions de ce genre de propositions dans *HaDerekh* et la *Watchtower* sont moins parlantes, étant donné la plus grande liberté que ces traductions prennent par rapport au texte source et parce qu'elles ont été faites à partir d'un texte en anglais où certains caractéristiques des phrases grecques pouvaient déjà être glosées.

הוּא הָיָה בְּאֵיזֶה מָקוֹם וְהִתְפַּלֵּל. כְּשֶׁסִּיֵּם אָמַר לוֹ אֶחָד מִתַּלְמִידָיו: (UBS)

Il était quelque part et priait. Quand il eut cessé, l'un de ses disciples lui dit :

Καὶ ἐγένετο est omis et la phrase grecque est rendue par deux phrases séparées en hébreu.

Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκόν τινος τῶν ἀρχόντων [τῶν] Φαρισαίων σαββάτῳ φαγεῖν ἄρτον καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν. (Lc 14:1)

Et il advint, comme il était venu un sabbat chez l'un des chefs des Pharisiens pour prendre un repas, qu'eux étaient à l'observer. (BJ)

בְּשַׁבָּת אַחַת נִכְנַס לֶאֱכֹל לֶחֶם בְּבֵיתוֹ שֶׁל אֶחָד מֵרָאשֵׁי הַפְּרוּשִׁים, וְהֵם הִתְבּוֹנְנוּ בּוֹ בְּדַרְיכוּת. (UBS)

Un samedi, il est entré pour manger du pain dans la maison de l'un des chefs des Pharisiens, et ils l'observaient attentivement.

Καὶ ἐγένετο est rendu à la fois au moyen d'un changement dans l'ordre des mots : « le samedi » est mis en tête de phrase, et par l'ajout d'un qualificatif indéterminé : אַחַת – « *un* samedi ».

καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν. (Lc 17:14)

Et il advint, comme ils y allaient, qu'ils furent purifiés. (Bible de Jérusalem)

הֵם הָלְכוּ וּבִהְיוֹתָם בַּדֶּרֶךְ נִטְהָרוּ. (UBS)

Ils sont allés, et quand ils étaient sur le chemin ils furent purifiés.

Καὶ ἐγένετο est rendu par une double traduction de la proposition « ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς » – « comme ils y allaient ». Celle-ci est rendue, d'abord, par une proposition au passé : « ils sont allés », et, ensuite, par une proposition insistant sur la concomitance : « quand ils étaient sur le chemin ».

Ces exemples montrent surtout que les traducteurs ont été obligés de chercher chaque fois à nouveau comment rendre le « sens » de καὶ ἐγένετο dans le contexte de la phrase qu'ils traduisaient, et cela sans jamais rendre cette expression « littéralement ». Ils ont dû mettre en œuvre toute leur virtuosité pour y arriver.

Ces traductions sont donc vraiment en hébreu moderne. Et pourtant elles font une drôle d'impression sur leurs lecteurs. Quand on les lit, on ne peut pas s'empêcher de sentir que leur langage est tout de même très « biblique ». À quoi cela est-il dû ? Je tenterai d'illustrer cela en m'appuyant sur un passage tiré de la traduction des United Bible Societies, Mt 1:18-25.

[18] כָּךְ הָיְתָה **הַלֵּדֶת** יֵשׁוּעַ **הַמָּשִׁיחַ**: מַרְיָם אִמּוֹ הָיְתָה מְאֹרָסֶת לְיוֹסֵף וּבְטֶרֶם הִתְאַחֲדוּ נִמְצְאָה הָרָה לְרוּחַ הַקֹּדֶשׁ. [19] יוֹסֵף
בַּעֲלָהּ, שֶׁהָיָה צַדִּיק וְלֹא רָצָה לְהַצִּיג אוֹתָהּ לְ**חֶרְפָּה**, הֶחְלִיט **לְשַׁלֵּחַ** אוֹתָהּ בַּסֵּתֶר. [20] בְּעוֹד שֶׁהָיָה מְהַרְהֵר בָּזֶה נִרְאָה אֵלָיו
מַלְאַךְ יהוה בַּחֲלוֹם וְאָמַר: "**יוֹסֵף בֶּן דָּוִד**, אַל תַּחְשֹׁשׁ לָקַחַת אֵלֶיךָ אֶת מִרְיָם אִשְׁתֶּךָ, כִּי אֲשֶׁר הוֹרָה בָּהּ מֵרוּחַ הַקֹּדֶשׁ
הוּא. [21] הִיא יוֹלֶדֶת בֵּן וְאַתָּה תִּקְרָא שְׁמוֹ יֵשׁוּעַ, כִּי הוּא יוֹשִׁיעַ אֶת עַמּוֹ **מֵחַטֹּאתֵיהֶם**." [22] כָּל זֶה אֵרַע **לְמַעַן** יִתְקַיֵּם מַה
שֶּׁדִּבֶּר **אֲדֹנָי** בְּפִי **הַנָּבִיא**: [23] "הִנֵּה הָעַלְמָה הָרָה וְיֹלֶדֶת בֵּן וְקָרְאוּ שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל." [24] לְאַחַר מִכֵּן הֵקִיץ יוֹסֵף מִשְּׁנָתוֹ
וְעָשָׂה כְּפִי **שֶׁצִּוָּהוּ מַלְאַךְ יהוה**. הוּא לָקַח אֵלָיו אֶת אִשְׁתּוֹ [25] מִבְּלִי שֶׁיָּדַע אוֹתָהּ עַד אֲשֶׁר יָלְדָה בֵּן, וְקָרָא אֶת שְׁמוֹ יֵשׁוּעַ.

Le trait « biblique » le plus apparent dans le texte est la vocalisation. En effet, l'hébreu moderne est en général écrit sans points-voyelles. Dans les journaux et les livres on peut parfois trouver des mots isolés vocalisés entièrement ou partiellement lorsque l'auteur ou l'éditeur pense que cela permet d'éviter une confusion possible dans la compréhension du mot, surtout lorsqu'il s'agit de mots rares ou des mots ayant des homographes[23]. Le lecteur a, en revanche, l'habitude de voir trois types de textes vocalisés entièrement : la Bible hébraïque, des poèmes (de toutes les époques), des textes pour enfants. Il a donc le réflexe de ranger un texte vocalisé dans l'une de ces trois catégories. Et il est clair que, de ces trois, la catégorie à laquelle le Nouveau Testament correspond le mieux est celle de la Bible. En effet, deux des éditions du Nouveau Testament en hébreu moderne présentent un texte entièrement vocalisé, celle des United Bible Societies, qui est la seule connue du grand public israélien, et celle de la Watchtower.

Un deuxième trait général qui fait ressentir le langage du texte traduit comme « biblique » est la répartition du texte en versets, dont les numéros figurent au sein du texte ou dans la marge. En effet, un lecteur de l'hébreu qui n'est pas familier avec le Nouveau Testament ne connaît qu'un seul écrit où le texte est divisé en versets : la Bible hébraïque.

En outre, le texte comporte beaucoup de mots et d'expressions bien connus qui sont caractéristiques du langage biblique. Dans le passage ci-dessus, on peut noter les mots : מָשִׁיחַ – « messie », מַלְאַךְ – « ange », אֲדֹנָי – « le Seigneur », נָבִיא – « prophète ». On remarque aussi l'expression : יוֹסֵף בֶּן דָּוִד – « Joseph fils de David », qui est une forme d'appellation connue du lecteur, surtout de la Bible hébraïque. L'emploi de ces mots et de cette expression est presque

[23] Par exemple, dans l'introduction de David Flusser, *Jewish Sources in Early Christianity : Studies and Essays* (Israël : Sifriyat Poalim, Hotsaat HaQibuts HaArtsi HaShomer HaTsair, 1979), 15 [en hébreu], une traduction de la maxime d'Augustin « Crois pour comprendre ; comprends pour croire. » (*Homélies sur l'Évangile de Saint Jean* 29,6 ; Sermon 214,10) se présente en hébreu ainsi : "אם כן הָבֵן, שתאמין: האמֵן כדי שתבין!". Le texte est donc non vocalisé dans son ensemble. On vocalise le mot הָבֵן – le verbe « comprendre » à l'impératif – sans doute pour éviter que le lecteur ne le confonde pas avec l'homographe הַבֵּן – « le fils ». On vocalise partiellement le mot האמֵן – le verbe « croire » à l'impératif – comme l'usage de l'impératif est relativement rare en hébreu moderne et que le lecteur pourrait donc se tromper en pensant que le verbe est conjugué au passé : האמין – « il croyait ».

inévitable dans la traduction. Il n'y pas en hébreu moderne d'autres termes courants qui puissent permettre de rendre les mots grecs correspondants ou l'expression en question, sauf ceux qui proviennent de la Bible hébraïque.

Or, on constate que les traducteurs ont également fait plusieurs fois le *choix* d'utiliser des mots, des expressions et des tournures de phrase qui peuvent être ressentis comme « bibliques ». Ainsi, pour rendre le mot grec γένεσις – « naissance », ils ont employé le mot הֻלֶּדֶת et non pas le mot courant en hébreu moderne לֵידָה. Pour rendre le grec ἀπολῦσαι qui a le sens général de « laisser partir » et ici le sens technique de « divorcer »[24], ils emploient un verbe qui couvre un champ lexical semblable dans la Bible hébraïque, le verbe שִׁלַּח[25], et non pas un verbe courant en hébreu moderne qui pourrait rendre le sens du verbe grec dans ce contexte, tel que הִתְגָּרֵשׁ מֵ- – « divorcer de », נִפְרַד מִ- – « quitter (quelqu'un) ». Dans la phrase nominale « מְרוּחַ הַקֹּדֶשׁ הוּא » – « il est du Saint Esprit », ils mettent la copule הוּא à la fin, et non pas en tête comme il est habituel en hébreu moderne. Ils emploient le mot חַטָּאת – « péché » qui est courant dans la Bible hébraïque et rare en hébreu moderne, et non pas le mot courant en hébreu moderne חֵטְא, qui a le même sens et qui provient lui aussi de la Bible hébraïque. Ils utilisent la conjonction finale לְמַעַן – « pour que » qui est courante dans la Bible hébraïque, et non pas la conjonction équivalente qui est courante en hébreu moderne כְּדֵי שֶׁ-. Pour désigner le complément du verbe צִוָּה – « il a ordonné », ils utilisent un pronom suffixe : צִוָּהוּ – « il **lui** a ordonné », et non pas une préposition fléchie (צִוָּה עָלָיו) comme il est plus habituel de le faire en hébreu moderne. Et surtout, ils font figurer dans leur texte traduit le tétragramme en toutes lettres. Ce nom, qu'il est interdit de prononcer et d'écrire dans le judaïsme, ne se rencontre habituellement par les lecteurs en hébreu que dans la Bible hébraïque.

Tous les *marqueurs* du langage « biblique » qui ont été soulignés sont discutables. Au sujet de chacun d'entre eux, on pourrait faire des objections. On pourrait dire, par exemple, qu'un certain mot ou une certaine expression, bien que courants dans la Bible hébraïque, sont aussi acceptables et même suffisamment courants en hébreu moderne, ou que les traducteurs n'avaient pas le choix et étaient donc obligés d'utiliser certains mots et expressions vétérotestamentaires. De telles objections ne changent pas l'impression globale que fait sur le lecteur un texte qui présente la conjonction d'un aussi grand nombre de marqueurs du langage « biblique ». Un tel texte *semble* forcément « très biblique ».

[24] Voir LSJ, *s. v.*
[25] Voir *HALOT*, *s. v.*

2. L'usage de la littérature rabbinique

De nombreuses connexions existent entre la littérature rabbinique et le Nouveau Testament[1]. Les deux corpus se réfèrent amplement à la réalité de la Judée au tournant de l'ère chrétienne, mentionnant, par exemple, les noms des mêmes personnes et lieux, les mêmes institutions, les mêmes groupes au sein de la société. Ils décrivent et reflètent des conceptions et des pratiques religieuses semblables. Ils emploient des formes analogues d'expression. Le grand nombre de points communs entre les deux corpus est dû surtout à leur arrière-fond historique commun, c'est-à-dire, au fait que tous les deux aient évolué à partir de la même civilisation, celle de la Judée de la fin de l'époque du Second Temple.

En même temps, il existe aussi des différences considérables entre la littérature rabbinique et le Nouveau Testament. Les écrits compris dans les deux corpus datent d'époques différentes. En effet, les livres du Nouveau Testament ont été composés entre la seconde moitié du premier siècle de notre ère et la fin de la première moitié du deuxième siècle[2], tandis que la rédaction du recueil rabbinique le plus ancien : la Mishna, date du début du troisième siècle et celle des deux Talmuds ainsi que des recueils de midrashim est encore sensiblement plus tardive[3]. Les deux corpus n'ont pas été écrits dans la même langue : les écrits néotestamentaires sont composés en grec, alors que la littérature rabbinique est en hébreu et

[1] L'ouvrage de référence sur les rapports entre la littérature rabbinique et le Nouveau Testament reste Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 volumes (Munich : C. H. Beck, 1922-1961), et ceci malgré les critiques qui ont été faites à son sujet, par exemple, dans Geza Vermes, « Jewish Literature and New Testament Exegesis : Reflections on Methodology », *JJS* 33 (1982), 362-363. La bibliographie sur ce sujet étant vaste, je ne cite ici que quelques ouvrages principaux : Reimund Bieringer, Florentino García Martínez, Didier Pollefeyt, Peter J. Tomson, éds., *The New Testament and Rabbinic Literature* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 136 ; Leiden / Boston : Brill, 2010) ; David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres : Hendrickson, 1956) ; Morton Smith, *Tannaitic Parallels to the Gospels* (Journal of Biblical Literature Monograph Series, vol. 6 ; Philadelphia, Pennsylvania : Society of Biblical Literature, 1951) ; Peter J. Tomson, *Paul and the Jewish Law : Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (Assen/Maastricht : Van Gorcum ; Minneapolis : Fortress Press, 1990). Pour l'histoire de la recherche sur les rapports entre la littérature rabbinique et le Nouveau Testament, voir William Horbury, « The New Testament and Rabbinic Study : An Historical Sketch », dans Reimund Bieringer, Florentino García Martínez, Didier Pollefeyt, Peter J. Tomson, éds., *The New Testament and Rabbinic Literature*, 1-40.

[2] On considère habituellement que l'écrit le plus ancien contenu dans le Nouveau Testament est 1Th, composé autour de l'an 50 ; Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?* (trad. Jacques Mignon ; Paris : Bayard, 2000), 499-500. 2 P est considéré comme l'écrit le plus tardif du recueil, étant écrit probablement aux alentours des années 130-140 ; *ibid*., 817-818.

[3] Pour la datation de la Mishna, voir H. L. Strack, Günter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (trad. et éd. Markus Bockmuel ; 2e éd. ; Minneapolis : Fortress Press, 1996), 124-126. La question compliquée de la datation des autres recueils rabbiniques est discutée dans les chapitres consacrés à chacun d'eux.

en araméen. Les deux littératures expriment, comme il est bien connu, des conceptions religieuses divergentes sur de nombreux points : quant à la venue du messie, à l'accomplissement des commandements pratiques et à maintes autres choses. De plus, l'interdépendance directe entre les deux corpus est limitée : les auteurs du Nouveau Testament n'ont pas pu se fonder sur la littérature rabbinique dans sa forme finale, et les rabbins ne semblent pas avoir eu fréquemment recours aux écrits chrétiens[4]. Ces différences historiques, culturelles, linguistiques et religieuses entre les deux corpus ainsi que leur indépendance mutuelle font que, même au sein de leurs points de ressemblance, un certain écart, petit ou grand, existe toujours. « Les langues et les cultures ne sont pas des systèmes symétriques ni même isomorphiques. À chaque instant de consonance, quelle que soit la manière de la mesurer, il y a aussi dissonance », dit Theo Hermans[5], et son affirmation générale décrit bien le cas concret dont il est question ici.

Le fait de présenter en même temps des ressemblances nettes et des différences essentielles avec le Nouveau Testament fait de la littérature rabbinique un outil dont l'usage pour traduire le Nouveau Testament en hébreu est nécessaire, bénéfique, mais aussi complexe. En beaucoup de cas, des expressions du Nouveau Testament trouvent un équivalent hébraïque « évident » qui provient de la littérature rabbinique. Il s'agit, en effet, d'expressions hébraïques bien connues qui sont attendues par les locuteurs de la langue pour désigner des choses, des personnes ou des concepts semblables à ceux désignés dans le Nouveau Testament. Dans ces cas, le traducteur doit prendre en compte le parallèle rabbinique de l'expression qu'il cherche à traduire, qu'il choisisse de l'employer ou non.

Même quand il n'y a pas d'équivalent rabbinique « évident » à une expression néotestamentaire, le traducteur peut considérer que le fait de rendre celle-ci au moyen d'une expression empruntée à la littérature rabbinique peut avoir deux effets bénéfiques pour son Nouveau Testament traduit en hébreu : cela peut contribuer à l'idiomaticité du langage de l'œuvre et mettre en valeur le lien de ce livre avec le judaïsme. En effet, la place centrale de la littérature rabbinique ancienne dans la culture juive des époques ultérieures fait que des

[4] Geza Vermes, « Jewish Literature and New Testament Exegesis : Reflections on Methodology », 372-373.

[5] « Languages and cultures are not symmetrical or even isomorphic systems. For every instance of consonance, however measured, there is also dissonance. » Theo Hermans, « Translation's Other : An Inaugural Lecture Delivered at University College London on Tuesday 19 March 1996 », 5. En ligne : http://discovery.ucl.ac.uk/198/1/96_Inaugural.pdf; consulté le 5 août 2015. Voir aussi la remarque suivante de Roman Jakobson : « (…) on the level of interlingual translation, there is ordinarily no full equivalence between code-units (…). » Roman Jakobson, « On Linguistic Apects of Translation », dans Lawrence Venuti, éd., *The Translation Studies Reader*, 114.

expressions provenant de cette littérature se repandent dans la langue hébraïque pratiquée depuis le Moyen Âge et jusqu'à nos jours. Ces expressions sont donc familières et, pour cette raison, idiomatiques. En outre, l'origine rabbinique de certaines de ces expressions est souvent connue par les locuteurs, qui les conçoivent, par conséquent, comme proprement « juives ».

Or, malgré les avantages que présente l'emploi des expressions empruntées à la littérature rabbinique pour rendre des expressions figurant dans le Nouveau Testament, cette démarche n'est jamais simple. Elle consiste toujours à éloigner le texte traduit, d'une certaine manière, du texte source, c'est-à-dire à introduire dans le texte traduit des nuances qui sont absentes du texte source et à ne pas refléter des nuances qui s'y trouvent bel et bien. On remarquera aussi que l'emploi des expressions rabbiniques pour rendre des expressions qui figurent dans le Nouveau Testament est toujours facultatif : on peut toujours opter pour une autre expression hébraïque qui ressemble davantage à l'expression du texte source.

Au cours de son travail, le traducteur du Nouveau Testament en hébreu est donc constamment en train de comparer le Nouveau Testament avec la littérature rabbinique, et cela dans les plus minutieux détails. Il cherche sans cesse des expressions de la littérature rabbinique qui ressemblent aux expressions qu'il doit traduire ; il analyse les différences entre les expressions provenant des deux sources ; il juge l'importance de ces différences.

Pour finir ce développement, il faut remarquer que la démarche de confrontation du texte source avec la littérature rabbinique n'est pas particulière au travail de celui qui traduit le Nouveau Testament en hébreu. Elle est attestée aussi dans la traduction d'autres textes vers l'hébreu, comme un exemple tentera de le montrer tout de suite. Ce qui est particulier au travail du traducteur du Nouveau Testament en hébreu, c'est la fréquence avec laquelle il accomplit cette démarche intellectuelle. Et cette grande fréquence est due à l'existence de nombreux points de similitude historiquement fondés entre les deux corpus.

En effet, dans *Les Entretiens* de Confucius, on lit le passage suivant (xv. 23/24)[6] :

> Zigong demanda : « Y a-t-il un seul mot qui puisse guider l'action d'une vie entière ? » Le Maître dit : « Ne serait-ce pas *considération* : **ce que tu ne veux pas, ne le fais pas aux gens**. (己所不欲，勿施於人) »[7]

[6] La numérotation de ce passage diffère entre les éditions. Le dicton qui nous intéresse ici apparaît aussi en xii. 2.

Il est bien connu qu'un très proche parallèle du dicton de Confucius se trouve dans le Talmud de Babylone :

> Autre histoire d'un étranger qui alla trouver Šammaï, en lui disant : fais-moi prosélyte, à condition que tu m'enseigneras toute la Tora, tandis que je me tiendrai sur un seul pied. Il le repoussa avec le mètre de maçon qu'il avait à la main. Il alla trouver Hillel, qui le fit prosélyte en lui disant : **ce qui t'est odieux, ne le fais pas à ton proche** (דעלך סני לחברך לא תעביד). Voilà toute la Tora ; le reste n'est qu'explication : va l'apprendre. (*b. Šabb.* 31a)[8]

La proximité entre les deux dictons est manifeste à la fois au niveau formel, c'est-à-dire, en ce qui concerne la formulation de la phrase, et au niveau du contexte général dans le système de pensée de Confucius et d'Hillel : dans les deux cas, il s'agit de la règle la plus importante, de la « règle d'or », comme on le dit communément.

En lisant l'une des traductions des *Entretiens* de Confucius en hébreu, on constate que le dicton talmudique a influencé les choix des traducteurs pour ce passage. En effet, ils ont rendu le dicton de Confucius ainsi : « מַה־שֶּׁשָּׂנוּא עָלֶיךָ אַל־תַּעֲשֶׂה לַחֲבֵרֶךָ »[9] – « Ce qui t'est odieux, ne le fais pas à ton proche. » L'influence du dicton d'Hillel se constate surtout en deux choses : la traduction dit « ce qui est odieux » comme dans le dicton d'Hillel, et non pas « ce que tu ne veux pas » comme dans le texte chinois ; la traduction dit « à ton ami / proche » comme dans le dicton d'Hillel, et non pas « aux gens » comme dans l'original chinois. En fait, les traducteurs utilisent ici la forme hébraïque du dicton d'Hillel attesté dans le Talmud en araméen, tel que celui-ci est connu sous forme proverbiale en hébreu moderne[10].

L'usage de l'expression rabbinique pour rendre en hébreu le dicton de Confucius présente plusieurs avantages. En effet, cette traduction fait d'emblée sentir au lecteur le caractère de « résumé pratique » de tout un système moral qu'a le dicton de Confucius. Elle donne aux

---

[7] *Les Entretiens de Confucius* (trad. Pierre Ryckmans ; [Paris] : Gallimard, 1987), 87 ; traduction remaniée. Je remercie vivement Lung-Kuang Huang de m'avoir expliqué la langue du dicton et d'avoir réfléchi avec moi sur sa traduction en hébreu.

[8] Trad. fr. Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament* (Rome : Pontificio Istituto Biblico, 1954), 153.

[9] "שַׁאַל צָה־גוּנְג, אָמַר: כְּלוּם יֵשׁ מַאֲמָר אֶחָד שֶׁרָאוּי לוֹ לָאָדָם לִנְהֹג עַל־פִּיו כָּל יָמָיו? אָמַר הֶחָכָם: הֲלֹא־הוּא הַמַּאֲמָר עַל־נְתִינַת־הַדַּעַת עַל־חָבֵר: מַה־שֶּׁשָּׂנוּא עָלֶיךָ אַל־תַּעֲשֶׂה לַחֲבֵרֶךָ." קונג פו-צה (קונפוציוס), מאמרות (תרגום: דניאל לסלי ואמציה פורת; ירושלים: מוסד ביאליק, 1960), 144.

[10] Une recherche de la phrase en hébreu sur quelques sites internet de journaux israéliens montre qu'elle est souvent utilisée. Son caractère proverbial se constate facilement, par exemple, à la lecture de la paraphrase suivante, qui en a été faite dans un article sur le marketing publié dans le quotidien Ha'aretz en 2008 : מה ששנוא עליך, אל תעשה ללקוח – « ce qui t'est odieux, ne le fait pas au client. » טלי חרותי-סובר, "היית מוכר את זה לילדים שלך?", הארץ, 8/12/2008.

paroles de Confucius le goût de « sagesse des pères » qu'elle a également pour son lecteur en chinois. Et de plus, elle attire l'attention du lecteur sur les ressemblances entre la culture étrangère qu'il est en train de découvrir et la sienne, et le fait ainsi se sentir plus rassuré dans sa démarche intellectuelle. En outre, elle fait tout cela sans introduire de différences considérables par rapport au sens et à la structure du texte source[11] ; rien, sauf l'originalité de la pensée, n'est perdu dans cette traduction. Ces avantages semblent avoir décidé les traducteurs qui ont rendu ainsi les *Entretiens* de Confucius en hébreu[12].

Dans cette partie de la thèse, trois aspects de l'usage de la littérature rabbinique dans les traductions du Nouveau Testament en hébreu seront examinés. Le premier chapitre montrera quels sont les avantages que présente l'emploi des expressions rabbiniques pour rendre des expressions du Nouveau Testament. Le deuxième chapitre expliquera la complexité de l'usage des expressions rabbiniques qui, bien que choisies pour de bonnes raisons, peuvent introduire dans le texte traduit des nuances qui sont étrangères au texte source. Le troisième chapitre montrera les risques que comporte l'usage de la littérature rabbinique dans la traduction du Nouveau Testament, notamment, le risque d'éloigner le texte traduit inutilement du texte source.

[11] À la fois le dicton de Confucius et celui d'Hillel ont une forme métrique. En chinois le dicton est composé de deux stiques de quatre caractères, et en hébreu – de deux stiques de trois mots. Je remercie, de nouveau, Lung-Kuang Huang pour cette observation.

[12] Dans une traduction plus récente des *Entretiens* de Confucius, on constate une volonté de limiter l'influence que le dicton d'Hillel exerce sur la traduction de celui de Confucius. En xii. 2, le dicton a été rendu par : « מה ששנוא עליך אל תעשה לזולתך ». On constate que la traductrice a été influencée par le dicton d'Hillel, notamment en utilisant le mot שנוא – « haï / odieux », mais qu'elle voulait en même temps ne pas trop s'écarter du sens littéral de l'original. C'est pour cela qu'elle semble avoir choisi de dire זולתך – « autrui » et non pas חברך – « ton ami / proche ». En xv. 23/24, elle rend le dicton tout autrement : « אל תעשה לאחרים מה שלא תרצה שיעשו הם לך » – « Ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'ils te fassent ». L'influence du dicton d'Hillel est ici effacée. On remarquera que cette façon de rendre le dicton confucéen, qui se veut sans doute « littérale », ne reflète plus son caractère poétique. מאמרות קונפוציוס (תרגום: אמירה כץ; ספרי מופת מספרות העולם; ירושלים: מוסד ביאליק), 2006, 101, 147.

2.1. L’utilité de la littérature rabbinique

Dans les pages qui suivent, sera présenté un certain nombre d’exemples d’emprunts à la littérature rabbinique qui me semblent avoir une grande utilité pour la traduction du Nouveau Testament en hébreu. Comme énoncé ci-dessus, l’incorporation d’éléments empruntés à la littérature rabbinique peut toujours avoir des effets bénéfiques sur le texte traduit : elle peut augmenter l’idiomaticité de son langage et accentuer le lien du texte avec la culture juive, si bien qu’un locuteur de l’hébreu se sentira plus « chez lui » en le lisant. La spécificité des exemples choisis pour cette partie de l’étude est que les inconvénients de l’usage de ces emprunts dans la traduction sont, à mon sens, minimes, ou, en tout cas, clairement négligeables par rapport aux avantages qu’ils présentent.

Les exemples seront regroupés thématiquement en quatre catégories : 1. Expressions désignant des *realia*. 2. Expressions du langage religieux. 3. Expressions du langage argumentatif. 4. « Façons de parler » / expressions proverbiales. Ce mode de présentation a été choisi pour faciliter la lecture des différents exemples, mais aussi pour une autre raison : il permet de constater la grande étendue de l’utilité de la littérature rabbinique pour la traduction du Nouveau Testament en hébreu. En effet, les parallèles entre le Nouveau Testament et la littérature rabbinique qui peuvent être utiles pour ce genre de traduction ne se cantonnent pas à un domaine précis, tel que le langage religieux, par exemple ; ils se trouvent dans toutes les régions de l’expression.

2.1.1. Expressions désignant des *realia*

2.1.1.1. Le nom d'Hérode

Les évangiles synoptiques et le livre des Actes font souvent mention du roi Hérode et de son fils le tétrarque nommé lui aussi Hérode. Dans le texte grec, le nom de ces deux personnages est orthographié au nominatif : Ἡρῴδης[1]. Dans la littérature rabbinique, le roi Hérode est nommé : הורדוס[2]. On constate donc que la prononciation habituelle du nom d'Hérode était différente en grec et en hébreu. En traduisant en hébreu les nombreux passages où le nom d'Hérode figure, le traducteur peut donc rendre le nom d'Hérode soit en le transcrivant en lettres hébraïques tel qu'il se trouve dans le texte grec : הֵרוֹדֵס, par exemple, soit en adoptant la forme du nom qui se trouve dans la littérature rabbinique. La deuxième solution est moins fidèle au texte grec que la première, mais elle présente un avantage majeur : en lisant le nom d'Hérode dans sa forme connue, le lecteur comprend tout de suite de qui il s'agit. Le texte est ainsi facile à comprendre pour lui et ne lui donne pas d'impression d'étrangeté.

***

En règle générale[3], tous les traducteurs ont rendu le nom d'Hérode en utilisant sa forme empruntée à la littérature rabbinique. Seulement deux traducteurs ont, d'après mes recherches, choisi de le transcrire du grec : Elias Hutter et Friedrich Petri[4]. Il est intéressant de remarquer que Hutter semble avoir hésité sur la manière de rendre ce nom. Dans les deux premières occurrences du nom dans l'Évangile de Matthieu (Mt 2:1, 3) aussi bien que dans sa première occurrence en Luc (Lc 1:5), Hutter, dans la première édition de sa traduction parue en 1599, a donné au nom une forme mixte : הֵירוֹדוּס*. Il semble avoir voulu trouver par là un compromis entre la forme du nom qui figure dans le Nouveau Testament et celle qui se trouve dans les écrits rabbiniques. Dans la suite de la traduction, Hutter semble avoir changé d'avis. Dès Mt 2:7, seulement quelques lignes après avoir écrit la forme mixte du nom, Hutter opte pour une transcription de la forme grecque du nom :* הֵירוֹדֵס*, et dans quelques cas:* הֵרוֹדֵס*. Dans*

[1] Mt 2:1, 3, 7, 12, 13, 15, 16, 19, 22; 14:1, 3, 6; Mc 6:14, 16, 17, 18, 20, 21, 22; 8:15; Lc 1:5; 3:1, 19; 8:3; 9:7, 9; 13:31; 23:7, 8, 11, 12, 15; Ac 12:1, 6, 11, 19, 21; 13:1; 23:35.

[2] *b. Sukkah* 51b ; *Taʿan.* 23a ; *B. Bat.* 3b, 4a ; *ʿAbod. Zar.* 9a ; *Ḥul.* 139b.

[3] Dans la deuxième partie de la thèse, les études de différents dilemmes de traductions seront suivies par un examen des choix intéressants faits par les différents traducteurs du Nouveau Testament en hébreu par rapport à chaque dilème. Pour distinguer les deux registres de la discussion, les passages concernant les choix attestés dans les traductions seront mis en italiques.

[4] Dans sa version hébraïque des *Evangelia Anniversaria, quae Dominicis diebus et in Sanctorum festis leguntur* – une traduction hébraïque des passages des Évangiles compris dans le lectionnaire – Petri rend le nom d'Hérode par : הֵירֹדֵס.

la réédition de sa traduction parue trois ans plus tard, en 1602, Hutter a remplacé la forme mixte הֵירוֹדוּס *en Mt 2:1, 3 par une transcription du grec, mais l'a laissée telle quelle en Lc 1:5 sans doute par mégarde.*

Il est aussi intéressant de noter que l'adoption de la forme rabbinique du nom du personnage connu d'Hérode a induit beaucoup de traducteurs à donner une forme apparentée aussi au nom du personnage d'Hérodias, la femme d'Hérode Antipas[5]*, qui est inconnu dans la littérature en langue hébraïque. Ainsi, la plupart d'entre eux n'ont pas transcrit son nom grec Ἡρῳδιάς fidèlement à la prononciation grecque, mais l'ont rendu de sorte que son lien avec le nom d'Hérode, tel qu'il apparaît en hébreu dans la traduction, soit apparent, par exemple, par :* הוֹרוֹדְיָה*. Seule une minorité de traducteurs ont choisi de renoncer à la visibilité du lien étymologique entre les deux noms en adoptant des systèmes différents pour les rendre en hébreu, donnant pour l'un la forme connue dans la littérature rabbinique et transcrivant l'autre fidèlement au grec*[6]*.*

2.1.1.2. Le Sanhédrin

Les Évangiles et le livre des Actes mentionnent une vingtaine de fois l'institution juive du Sanhédrin – un conseil religieux servant aussi de tribunal[7]. Pour le désigner, les écrits néotestamentaires emploient le mot grec συνέδριον, qui signifie « conseil » ou « lieu de rassemblement » et qui est déjà attesté en grec classique[8]. Dans les écrits rabbiniques anciens, il est également question à bien des reprises de cette même institution, et celle-ci est désignée par l'emprunt du même mot grec rendu en hébreu de la façon suivante : סנהדרין. Les occurrences du mot étant très nombreuses dans le corpus rabbinique, nous nous contenterons ici d'un seul exemple :

> **סנהדרין** היתה בחצי גורן עגולה כדי שיהו רואין זה את זה. ושני סופרי הדיינין עומדין לפניהם, אחד מימין ואחד משמאל, וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין. (*m. Sanh.* 4:3)

[5] Mt 14:3, 6 ; Mc 6:17, 19, 22 ; Lc 3:19.
[6] Par exemple, Bauchet et Kinneret ainsi que Elihai et Blum.
[7] Mt 5:22 ; 10:17 ; 26:59 ; Mc 13:9 ; 14:55 ; 15:1 ; Lc 22:66 ; Jn 11:47 ; Ac 4:15 ; 5:21, 27, 34, 41 ; 6:12, 15 ; 22:30 ; 23:1, 6, 15, 20, 28 ; 24:20.
[8] Voir LSJ, *s. v.*

> **Le Sanhédrin** siégeait en forme d'une aire semi-circulaire, en sorte que les juges pussent se voir les uns les autres. Deux juges scribes se tenaient devant eux, l'un à droite, l'autre à gauche, écrivant les sentences de grâce et celles de condamnation[9].

Pour rendre le mot grec du Nouveau Testament en hébreu, le traducteur n'a guère d'hésitation : l'usage de ce parallèle fonctionnel et formel trouvé dans la littérature rabbinique lui permet de renvoyer son lecteur à l'entité historique précise qui est désignée par le Nouveau Testament.

***

La pratique des différents traducteurs confirme, en général, cette affirmation ; dans la plupart des traductions, le mot grec est systématiquement rendu par son parallèle rabbinique. Cependant, l'on trouve quelques exceptions à cette tendance : certains traducteurs n'emploient pas ou n'emploient pas volontiers le mot סנהדרין *là où le texte grec utilise συνέδριον.*

Le cas le plus facile à expliquer est celui des traductions faites à partir de la Vulgate latine ou d'une traduction de celle-ci en langue vernaculaire. En effet, dans la Vulgate, le mot grec συνέδριον est systématiquement rendu par le mot concilium. *Le lien du terme* סנהדרין *avec ce mot latin n'est nullement aussi évident qu'avec le mot grec. Cela explique le fait, à première vue étonnant, que trois des traducteurs les plus versés dans la littérature rabbinique n'ont jamais eu recours au mot* סנהדרין*, alors qu'ils ne pouvaient pourtant pas l'ignorer. Les trois traducteurs en question sont : Shem Tov Ibn Shaprut, un rabbin espagnol du XIV^e^ siècle, qui a incorporé dans son livre polémique* Even Boḥan *une traduction complète de l'Évangile de Matthieu faite probablement à partir d'une traduction de la Vulgate en catalan[10] ; Sebastian Münster, le très influent hébraïsant chrétien du XVI^e^ siècle connu pour son intérêt pour la littérature rabbinique[11] ; et Giovanni Battista Iona, un juif converti de Safed[12] dont la*

[9] Trad. fr. Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, 507.

[10] Libby Garshowitz, « Shem Ṭob ben Isaac Ibn Shapruṭ's Gospel of Matthew », 297-322 ; William L. Petersen, « The *Vorlage* of Shem-Tob's 'Hebrew Matthew' », 490-512 ; José Vicente Niclós, « L'Évangile en hébreu de Shem Tob Ibn Shaprut : une traduction d'origine judéo-catalane due à un converti, replacée dans son *Sitz im Leben* », 358-407.

[11] Voir p. 88, note 1.

[12] Sur sa vie, voir Jean Carmignac, *Évangiles de Matthieu et de Marc traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 2), V-XI.

traduction est intitulée : « Quator Evangelia Novi Testamenti Ex Latino In Hebraicum sermonem versa »[13].

Parmi les traducteurs qui ont travaillé à partir d'un texte grec, on en trouve également quelques-uns qui ont utilisé des mots autres que סנהדרין *pour rendre συνέδριον. La traduction d'Elias Hutter – puisque la démarche y est plus systématique que dans les autres traductions où ce choix a été fait*[14] *– me semble être un bon cas à étudier pour essayer de retracer les considérations qui ont pu motiver le traducteur à faire ce choix. Hutter rend la première occurrence du mot συνέδριον dans le Nouveau Testament, en Mt 5:22, par* [הַ]כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה *– « la grande assemblée », une institution juive mentionnée un grand nombre de fois dans la littérature rabbinique*[15]*. On constate donc que Hutter considérait ici le mot συνέδριον comme un terme technique, qu'il cherchait à rendre en empruntant un terme technique de la littérature rabbinique. On s'étonne pourtant qu'il n'emprunte pas le parallèle rabbinique le plus évident du mot grec. Dans la suite de sa traduction, on a l'impression que Hutter cherche un meilleur équivalent pour le mot grec. En Mt 10:17, il emploie* הָאֲסֻפִים *– « les [personnes] assemblé[e]s », et ensuite, en Mt 26:59 :* הָעֵדָה *– « l'assemblée ». En Mc 13:9, il utilise* בָּתֵּי הַדִּינִים *– « les tribunaux », bien qu'il ait fait un choix différent dans le verset parallèle de Mt (10:17). À la fin de Mc (14:55 ; 15:1), il revient à la solution qu'il avait conçue pour la dernière occurrence du mot dans Mt en le rendant par* עֵדָה*. Désormais, il emploiera ce mot hébraïque systématiquement pour rendre le mot grec en question dans toutes ces occurrences en Lc, Jn et Ac. On constate donc qu'au début de son travail sur cette traduction, Hutter a hésité entre donner au mot συνέδριον un sens technique et lui donner un sens non technique, et assez tôt il a opté pour la deuxième option. La nature de son hésitation peut nous permettre également de supposer pourquoi il a évité le mot* סנהדרין*, qu'il connaissait très certainement : ce mot a dû lui paraître encore plus technique que le terme le plus technique qu'il s'est permis d'employer, celui de « la grande assemblée ». Et il faut admettre que Hutter n'a pas tort. Le mot grec συνέδριον peut en effet avoir un sens général et désigner autre chose que l'institution juive que la littérature rabbinique nomme* סנהדרין *– un mot qui, en hébreu, à la*

[13] L'introduction de Iona à sa traduction atteste tout aussi clairement que la traduction a été faite à partir du latin. Iona y dit en hébreu et en latin : « *(...) opus difficile verbatim ex Latino in Hebraeum traducere (...)* » ; « (...) העתקה מלשון לאטין ללשון הקודש בהיותה מילה במילה היא דבר קשה עד מאוד (...) ». Giovanni Battista Iona, *Quator Evangelia*, « *Prooemium* », [iii].

[14] D'autres traducteurs qui ont fait ce choix sont : Heinrich Frommann en Lc 22:66 (Joachim Biesenthal corrige ensuite la traduction de Frommann en remplaçant son בית דין par סַנְהֶדְרִינָם) ; Friedrich Petri en Mt 5:22 (p. 48) ; et la London Society 1864 en Mt 10:17 et Mc 13:9 (ce qui semble gêner les réviseurs ici, c'est l'emploi de συνέδριον au pluriel).

[15] Voir, par exemple, *m. ʾAbot* 1:1-2.

fonction de nom propre et étant emprunté ne peut pas être compris comme ayant une signification plus large.

Il semblerait que c'est le même genre de considérations qui ont induit les auteurs de deux traductions relativement récentes en hébreu moderne à ne pas toujours employer le mot סנהדרין *pour rendre συνέδριον. En effet, dans HaDerekh, traduction du Nouveau Testament « en langage parlé » publiée en 1979, et dans la traduction hébraïque du Nouveau Testament publiée par* Watch Tower : New World Translations *en 2013, on constate parfois une volonté d'éviter l'emploi du terme rabbinique. Bien que la* Watch Tower *rende la plupart des occurrences de συνέδριον par* סנהדרין[16]*, son traitement de la première occurrence du mot dans le Nouveau Testament est intéressant pour comprendre la difficulté que le terme rabbinique posait pour ses auteurs. En effet, en Mt 5:22, le mot grec est rendu dans le texte par :* בֵּית הַדִּין הָעֶלְיוֹן *– « la cour suprême ». Or, une note de bas de page ajoute : «* או, "הסנהדרין" *» – « ou bien, "le Sanhédrin" ». Il semble donc qu'en traduisant ce verset, les auteurs de la* Watch Tower *craignaient que leurs lecteurs ne comprennent pas ce que c'est que le Sanhédrin, et voulaient donc leur faciliter la lecture en rendant ce terme technique par des mots courants.*

HaDerekh, *quant à elle, emploie différents procédés pour rendre συνέδριον. Dans certains cas, le mot est rendu simplement par* סנהדרין[17]*. Mais parfois, un autre mot est ajouté à ce dernier dans la traduction, sans doute pour le rendre plus facile à comprendre. Ainsi, συνέδριον est rendu 6 fois par :* חברי הסנהדרין *– « les membres du Sanhédrin »*[18] *; une fois par* ישיבת הסנהדרין *– « la réunion du Sanhédrin »*[19] *; et une fois par* הסנהדרין שלהם *– « leur Sanhédrin »*[20]*. Dans d'autres cas, le mot grec est rendu* ad sensum *par plusieurs termes différents:* בתי המשפט *– « les tribunaux »*[21]*,* אסיפה *– « l'assemblée »*[22]*,* אולם המשפט *– « la salle du procès »*[23]*,* אולם בית הדין *– « la salle du tribunal »*[24]*,* בית הדין *– « le tribunal »*[25]*. Et dans deux cas il est rendu par une glose :* לעמוד לדין *– « être jugé »*[26]*,* לשפוט *– « juger »*[27]*. La grande*

[16] Sauf l'occurrence en Mt 5 :22, les seules occurrences où le mot n'est pas rendu par סנהדרין sont : Mt 10:17 et Mc 13:9. La difficulté que les traducteurs semblent vouloir résoudre est l'emploi du mot grec au pluriel.
[17] Mc 15:1 ; Ac 5:27 ; 6:12, 15 ; 23:20.
[18] Mt 26:59 ; Lc 22:66 ; Ac 5:21, 34 ; 23:1, 6.
[19] Ac 22:30.
[20] Ac 24:20.
[21] Mc 13:9.
[22] Jn 11:47.
[23] Ac 4:15.
[24] Ac 5:41.
[25] Ac 23:15.
[26] Mt 5:22.

variété de termes est intéressante : il semble que les traducteurs se mettent, chaque fois, à chercher de nouveau la bonne façon de rendre le mot grec. Dans deux cas, la traduction ad sensum *ajoute un qualificatif qui n'est pas dans le texte original et qui semble avoir pour but d'assurer que le lecteur comprenne que l'expression « non technique » utilisée fait, en réalité, référence à l'institution du Sanhédrin :* (הסנהדרין) בית המשפט הגבוה *– « la cour suprême (le Sanhédrin) »*[28]*,* של היהודים בית-המשפט העליון *– « la cour suprême des juifs »*[29]*. Si les traducteurs de HaDerekh emploient tellement de méthodes différentes pour rendre le terme συνέδριον –* סנהדרין *compréhensible pour leurs lecteurs, c'est qu'ils estiment qu'il ne l'est pas en tant que tel. Et cela peut nous indiquer quelle image ils se faisaient des lecteurs qu'ils visaient pour leur traduction du Nouveau Testament en « langage parlé » : ces Israéliens menant une vie laïque auraient donc, d'après la pratique de ces traducteurs, une connaissance très lacunaire du judaïsme rabbinique.*

2.1.1.3. Une meule d'âne

L'Évangile de Matthieu attribue à Jésus la parole suivante :

> Et quiconque est une occasion de chute (σκανδαλίσῃ) pour un de ces petits qui croient en moi, il serait avantageux pour lui qu'on lui eût pendu au cou **une meule d'âne** et qu'il eût été noyé dans les profondeurs de la mer. » (Mt 18:6 DRB)

Mt reprend ici très probablement une phrase semblable que l'on trouve chez Mc (9:42), en n'y introduisant que peu de changements. En grec, les deux Évangiles emploient l'expression μύλος ὀνικός. Le substantif μύλος, qui signifie « meule », est qualifié ici par l'adjectif ὀνικός qui est dérivé du substantif ὄνος – « âne ». Cet adjectif signifierait donc « asinaire » ou « relatif à l'âne »[30], et l'expression tout entière désignerait une grande meule tournée par un âne, contrairement aux petites meules destinées à être tournées manuellement[31].

Dans la Tosefta figure trois fois une expression qui ressemble à l'expression grecque ci-dessus à la fois sur le plan sémantique et sur le plan formel, à savoir, l'expression רחים של חמור – « une meule d'âne » :

---

[27] Mt 10:17.
[28] Mc 14:55.
[29] Ac 23:28.
[30] BDAG, *s. v.*
[31] Voir W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 2 (Édimbourg : T&T Clark, 1991), 763.

השוכר בית מחבירו מעמיד בו **רחים של חמור** אבל לא רחים של יד. (*t. B. Meṣi'a* 8:30)

Celui qui loue une maison à son prochain y place **une meule d'âne**, mais non pas une meule de main.

נתנו בריחיים של יד או **ברחיים של חמור**, טמא. (*t. Kelim* 2:14)

Si on l'a mis [le clou] dans une meule de main ou dans **une meule d'âne**, il est impur.

(...)שניים שהיו טוחנין ברחיים של יד או ברחיים של חמור. (*t. Zabim* 4:2)

(…) deux [personnes] qui moulaient avec une meule de main ou avec **une meule d'âne**.

La Tosefta permet de comprendre la nature de l'expression mieux que les Évangiles, car la « meule d'âne » y est toujours opposée à une « meule de main » – רחים של יד. Pour le traducteur, l'emprunt de cette expression peut être une bonne solution pour rendre l'expression qu'il trouve dans les Évangiles de façon à la fois exacte formellement et idiomatique, du moins en hébreu mishnique.

***

En réalité, une seule traduction a adopté cette solution et a incorporé l'expression de la Tosefta telle quelle, à savoir, la Watch Tower. *Les autres traducteurs ont préféré utiliser une expression vétérotestamentaire qui rend l'expression des Évangiles* ad sensum. *Ainsi, beaucoup de traducteurs ont choisi l'expression* פֶּלַח רֶכֶב *qu'ils ont empruntée au récit de la mort d'Abimélék en Jg 9:53 et en 2 S 11:21 et qui désigne sans doute la pierre supérieure de la meule*[32]*. D'autres traducteurs ont utilisé le mot* רֵחַיִם *– « meule »*[33]*, combiné chez certains avec un autre mot, notamment* רֶכֶב *– « pierre supérieure (de la meule) »*[34] *ou* אֶבֶן *– « pierre »*[35]*.*

La nuance que l'adjectif ὀνικός apporte à l'expression grecque des Évangiles n'est pas rendue en hébreu dans ces traductions. Les traducteurs en question estimaient sans doute que cette nuance n'était pas nécessaire pour comprendre l'image mise en avant par Jésus. Ils ont probablement préféré gloser l'expression exacte employée en grec, pour ne pas amoindrir la force de la métaphore traduite par l'emploi d'un terme technique qui risque d'être obscur pour le lecteur. De plus, il n'est pas impossible que le caractère manifestement mishnique de l'expression de la Tosefta ne leur ait pas semblé adéquat pour la phrase en question. En effet,

[32] Shem Tob (Mt), London Society 1838, Delitzsch, Salkinson, Lindsey (Mc), Bauchet & Kinneret. Pour le sens de l'expression vétérotestamentaire, voir HALOT, *s. v.*

[33] Petri, London Society 1817.

[34] Iona, Hutter (Mc), Greenfield.

[35] UBS ; on notera que אבן רחיים est l'expression habituelle en hébreu moderne pour désigner une meule.

cette expression emploie, comme nous l'avons vu, la particule של *pour introduire un complément de nom. Et cette particule est l'une des marques les plus facilement reconnaissables de la langue mishnique, que les traducteurs ne sentaient peut-être pas assez élégante pour une parole de type prophétique*[36]*. Dans ce cas, ils ont préféré « bibliciser » le texte des Évangiles plutôt que de le « rabbiniser », même si cela les entraînait à rendre le texte grec moins « fidèlement ».*

Néanmoins, on trouve quelques traducteurs qui n'ont renoncé ni à « l'élégance » du vocabulaire biblique ni à la précision. Ainsi, Sebastian Münster et Elias Hutter ont rendu l'expression en question par : רֶכֶב הַחֲמֹר[37]*. Et Giovanni Battista Iona l'a rendu par :* רֶכֶב רְחַיִם שֶׁל־חֲמוֹר[38]*. On constate que la solution choisie par Iona manque d'élégance à cause de l'accumulation de termes, alors que celle de Münster et de Hutter est presque inintelligible, puisque le mot* רֶכֶב *qui a en effet le sens voulu ici signifie beaucoup plus souvent en hébreu biblique « un véhicule » ou « un chariot »*[39]*. À moins de connaître déjà le sens de l'expression, le lecteur de ces traductions a toutes les chances de l'interpréter comme voulant dire « un chariot mené par un âne ».*

2.1.1.4. Toponymes et gentilés

Certains toponymes et gentilés d'origine non hébraïque qui figurent dans les écrits néotestamentaires se trouvent aussi dans la littérature rabbinique. Or, semblablement au cas du nom d'Hérode, la prononciation de ces toponymes et gentilés n'est souvent pas la même dans le grec du Nouveau Testament et dans l'hébreu des écrits rabbiniques. Dans ces cas, le traducteur doit choisir de transcrire ces mots fidèlement à la façon dont ils sont écrits dans le Nouveau Testament, ou de les rendre en utilisant leurs équivalents de la littérature rabbinique. Comme les différences entre les formes grecque et hébraïque ne sont souvent pas grandes, les deux choix permettront aux lecteurs qui connaissent les endroits en question de comprendre de quoi il s'agit. Cependant, l'emploi des formes rabbiniques a l'avantage de donner au texte une allure plus familière. Ainsi, les lecteurs rencontrent un mot qu'ils ont déjà l'habitude de voir en hébreu, et non pas un mot étranger qui demande un effort cognitif de déchiffrement et

[36] Voir le chapitre précédent.
[37] Cette expression n'a pas été changée dans les révisions des traductions de Münster et de Hutter, à savoir, dans Cinqarbres, Du Tillet-Mercier et Caddick.
[38] Dans sa révision de la traduction de Iona, Thomas Yeates enlève le qualificatif : שֶׁל־חֲמוֹר.
[39] HALOT, *s. v.*

ensuite de contextualisation. Cet avantage est notamment senti lorsque le toponyme ou le gentilé est fréquent dans la littérature rabbinique et donc bien connu aux lecteurs. Deux exemples illustreront la chose.

En Ac 16:9 et 27:2, le gentilé μακεδών figure au singulier – « macédonien ». La littérature rabbinique connaît elle aussi un gentilé parallèle au singulier[40] ; celui-ci apparaît assez souvent au sein du nom composé donné communément dans cette littérature à Alexandre le Grand : אלכסנדרוס מוקדון – « Alexandre (le) macédonien »[41]. On constate que la voyelle de la première syllabe n'est pas la même dans le gentilé grec et dans le gentilé hébraïque : en grec c'est un [*a*], alors qu'en hébreu c'est un [*ô*][42]. On constate aussi qu'en hébreu le gentilé en question ne suit pas le schème habituel des gentilés, qui présentent souvent la terminaison -*î*[43]. Pour rendre le gentilé grec du Nouveau Testament, le traducteur a au moins deux choix : il peut soit construire un gentilé à partir du nom de la Macédoine, tel que מָקֶדוֹנִי, soit emprunter le gentilé sous sa forme fréquente dans la littérature rabbinique. Comme dit, le deuxième choix a l'avantage de la familiarité pour le lecteur.

***

En fait, seules deux traductions emploient la forme rabbinique du gentilé : celle de Franz Delitzsch et celle d'Isaac Salkinson et de Christian David Ginsburg. Delitzsch était systématique dans sa démarche et a employé cette forme du gentilé dans ses deux occurrences dans le livre des Actes. Sa démarche était consciente, car il la justifie théoriquement dans un article philologique sur sa traduction[44]. Gustaf Dalman, à qui Delitzsch a confié la tâche de réviser sa traduction après sa mort, semble avoir voulu « rapprocher » le gentilé rabbinique

[40] Dans le Nouveau Testament, le gentilé apparaît aussi au pluriel (Ac 19:29 ; 2 Co 9:2, 4). Cependant, ces cas sont moins pertinents pour la question qui nous intéresse à présent, car le gentilé n'est attesté dans la littérature rabbinique qu'au singulier.

[41] Voir par exemple : *y. ʿAbod. Zar.* 18b ; *b. Yoma* 69a ; *Sanh.* 91a ; *Tamid* 31b ; *Gen. Rab.* 61:7 ; *Lev. Rab.* 27:1. On trouve aussi : אלכסנדר מוקדון et אלכסנדרון מוקדון.

[42] Dans un article sur sa traduction, Franz Delitzsch explique cette différence de voyelles ainsi : « Die palästinische Sprache liebt es den dunklen Vocal nach vorn zu werfen. » Franz Delitzsch, « *Horae Hebraicae et Talmudicae.* Ergänzungen zu Lightfoot un Schöttgen. V. Apostelgeschichte. », *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche* 38 (1877), 8.

[43] Voir Yitzhak Hilman, « Gentilic : Biblical Hebrew » ; « Gentilic : Rabbinic Hebrew » ; « Gentilic : Modern Hebrew », dans Geoffrey Khan et al. éds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, 2:47-52.

[44] Voir note 42.

de l'usage grec. En effet, dans l'édition révisée[45]*, il a remplacé la forme* מוּקְדוֹן *utilisée par Delitzsch par la forme* מַקְדוֹן*.*

Dans la traduction de Salkinson et de Ginsburg, la démarche est moins cohérente. En Ac 16:9, on trouve מוּקְדוֹן*, alors qu'en Ac 27:2 il est écrit* מַקְדוֹנִי*. Cependant, nous nous rappelons que ce fait n'atteste pas forcément une hésitation de la part du traducteur, mais peut-être plutôt la complexité de la formation de cette traduction du livre des Actes. En effet, Salkinson lui-même n'a pas achevé la traduction des Ac avant sa mort, et celle-ci a été complétée et révisée par Ginsburg ultérieurement*[46]*.*

Finalement, il est intéressant de remarquer qu'Elias Hutter rend le gentilé en question par : כִּתִּי*. Il choisit donc un gentilé vétérotestamentaire qui a un sens beaucoup plus difficile à déterminer et signifie sans doute « grecque » ou « chypriote »*[47]*. Hutter préfère donc donner ici à son texte une allure biblique plutôt que de faire en sorte qu'il rende le sens du texte original avec précision et clarté.*

Ac 2:9 et 1 P 1:1 mentionnent le nom de la Cappadoce : Καππαδοκία. Dans la littérature rabbinique, cette contrée est nommée soit קפודקיא[48], soit קפוטקיא[49]. Ces deux formes hébraïques du nom de la Cappadoce diffèrent par leur prononciation de la forme grecque attestée dans le Nouveau Testament. Le traducteur doit donc choisir entre une transcription du grec et un emprunt à la littérature rabbinique. En hébreu prémoderne[50], le deuxième choix a l'avantage de présenter au lecteur un nom qui lui est familier.

***

[45] 11e et 12e éditions de la traduction de Delitzsch.
[46] Voir Pinchas E. Lapide, *Hebrew in the Church*, 92.
[47] Voir HALOT, *s. v.* « כִּתִּיִּים ».
[48] Par exemple : *y. Ber.* 32a ; *Pe'ah* 7b ; *Kil.* 36b ; *Ter.* 25b ; *Ḥal.* 15b ; *Šabb.* 16b ; *Yoma* 35b ;*Yebam.* 83b ; *Gen. Rab*. 68:12.
[49] Par exemple : *m. Ketub.* 13:11 ; *t. Šabb.* 2:3 ; *Yebam.* 14:5 ; 15:8 ; *b. Šabb.* 26a ; *Yebam.* 25b ; 134a ; *Ketub.* 10a ; 110b; *Ḥul.* 47b ; 121a.
[50] En hébreu moderne, la Cappadoce est normalement appelée קפדוקיה, en accord avec la prononciation du toponyme en grec. Voir, par exemple, l'article sur la Cappadoce sur Wikipédia en hébreu : http://he.wikipedia.org/wiki/קפדוקיה (consulté le 6 octobre 2014).

Dans la première édition de sa traduction, Delitzsch utilise pour les deux occurrences du toponyme l'équivalent rabbinique קַפּוּדְקִיָא[51]*. Dès la 4^e^ édition, il utilise en Ac 2:9 la forme* קַפּוּדְקִיָה*, qui n'est pas attestée dans la littérature rabbinique, mais qui pouvait lui sembler plus « hébraïque » se terminant par la lettre Hé et non par l'Alef. Elias Hutter et la 1^re^ édition de la London Society rendent le toponyme Καππαδοκία par* כַּפְתּוֹר*. Ils se fondent sans doute sur l'équivalence entre les termes hébraïque et grec établie par les Septante en Dt 2:23 et Am 9:7.*

Deux exemples supplémentaires qui peuvent être cités concernant l'usage de toponymes et gentilés de la littérature rabbinique pour rendre ceux du Nouveau Testament sont les suivants : ταρσεύς (Ac 9:11 ; 21:39) – טרסי (*Yal. Šimʿônî* sur Est 2:20) [« un originaire / habitant de la ville de Tarse »][52] ; Φοινίκη (Ac 11:19 ; 15:3 ; 21:2) – פנקיא (*Gen. Rab.* 90:6) [« la Phénicie »][53].

[51] Voir aussi : Franz Delitzsch, « *Horae Hebraicae et Talmudicae.* Ergänzungen zu Lightfoot un Schöttgen. V. Apostelgeschichte. », 2.
[52] *Ibid.*, 5-6.
[53] *Ibid.*, 7.

2.1.2. Expressions du langage religieux

2.1.2.1. Les Écritures Saintes

Au tout début de sa lettre aux Romains, Paul dit :

> Paul, serviteur de Jésus Christ, appelé à être apôtre, mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu – cet Évangile, qu'il avait déjà promis par ses prophètes dans **les Écritures saintes (ἐν γραφαῖς ἁγίαις)** (…) (Rm 1:1-2 TOB).

Il utilise donc ici l'expression « les Écritures saintes » pour désigner les livres de l'Ancien Testament en général. La littérature rabbinique emploie une expression semblable pour cet effet : כְּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ – littéralement : « les écritures de sainteté »[1]. Cependant, on constate qu'une petite différence grammaticale distingue l'expression paulinienne de l'expression rabbinique : en grec, nous avons un nom qualifié par un adjectif, tandis qu'en hébreu un nom qualifié par un autre nom qui lui est annexé. Cela n'a rien d'étonnant ; on sait que l'hébreu emploie souvent des noms abstraits en tant que qualificatifs là où le grec utiliserait des adjectifs[2]. Les expressions grecque et hébraïque restent « identiques », pour ainsi dire, quant à leur sens.

Pour le traducteur qui cherche à rendre l'énoncé de Paul en hébreu, il y a ici un choix à faire. Il peut traduire l'expression grecque littéralement en employant, par exemple, une expression telle que הַכְּתָבִים הַקְּדוֹשִׁים ; ou bien, il peut la rendre en utilisant l'expression rabbinique. Or, la grande fréquence de l'expression כְּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ dans la littérature juive rend le second choix bien plus naturel[3] : c'est l'expression attendue en hébreu dans ce contexte. Elle rend, en même temps, le choix de la traduction littérale très « onéreux ». Une expression qui s'écarte de l'idiome hébraïque tout en le rappelant ne pourra passer inaperçue par le lecteur et sonnera « fausse » pour lui. Une telle « faute de langue » pourrait lui donner l'impression que le texte tout entier manque de sérieux ou, au mieux, qu'il est simplement étrange.

***

[1] Pour les références dans la littérature rabbinique, voir Str-B 3:14-15.

[2] Voir, par exemple, la façon dont la Septante rend les expressions suivantes : כְּתֹנֶת פַּסִּים – χιτῶνα ποικίλον (Gn 37:3) ; אַדְמַת־קֹדֶשׁ – γῆ ἁγία (Ex 3:5) ; וְאַנְשֵׁי־קֹדֶשׁ – καὶ ἄνδρες ἅγιοι (Ex 22:30) ; בִּגְדֵי־קֹדֶשׁ – στολὴν ἁγίαν (Ex 28:2) ; בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ – κατὰ τὸ δίδραχμον τὸ ἅγιον (Ex 30:13). Quant à l'usage du génitif pour exprimer des qualités en hébreu, voir Lutz Edzard, « Genitive », dans Geoffrey Khan et al., éds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, 2:45.

[3] Une recherche de l'expression dans la littérature rabbinique ancienne sur la base de données www.responsa.co.il de l'Université de Bar Ilan, donne 671 résultats.

La pratique des traducteurs confirme ce raisonnement, en général. Seules quatre traductions optent pour un équivalent formel de l'expression grecque. Elias Hutter, la 3^e^ édition de la London Society et Joachim Heinrich Biesenthal emploient : הַ[כְּתָבִים הַקְּדוֹשִׁים]. *La 1^re^ édition de la London Society dit :* הַ[כְּתוּבִים הַקְּדוֹשִׁים].

2.1.2.2. L'Esprit Saint

Un exemple semblable au précédent sur le plan formel, mais bien plus compliqué sur le plan théologique, est la traduction en hébreu de l'expression grecque fréquemment employée dans les différents écrits néotestamentaires : πνεῦμα ἅγιον – « (l')Esprit Saint »[4]. En effet, une expression équivalente se trouve un grand nombre de fois dans la littérature rabbinique : רוּחַ הַקֹּדֶשׁ – littéralement : « l'esprit de sainteté »[5]. Voici un exemple de son usage :

> ר' פנחס בן יאיר אומר: "זריזות מביאה לידי נקיות, ונקיות מביאה לידי טהרה, וטהרה מביאה לידי פרישות, ופרישות מביאה לידי קדושה, וקדושה מביאה לידי ענוה, וענוה מביאה לידי יראת חטא, ויראת חטא מביאה לידי חסידות, וחסידות מביאה לידי **רוח הקדש**, **ורוח הקדש** מביאה לידי תחיית המתים, ותחיים המתים בא על ידי אליהו זכור לטוב. אמן." (*m. Soṭah* 9:15)
>
> R. Pinḥas b. Yaïr disait : le courage introduit à la propreté, celle-ci à la pureté, celle-ci à l'abstention, celle-ci à la sainteté, celle-ci à l'humilité, celle-ci à la crainte du péché, celle-ci à la piété et celle-ci à **l'Esprit Saint**, et **l'Esprit Saint** à la résurrection des morts, et la résurrection des morts est amenée par Élie, dont le souvenir est en bien. Amen ![6]

L'expression רוּחַ הַקֹּדֶשׁ – « l'esprit de sainteté » a son origine dans la Bible hébraïque[7], mais c'est seulement dans la littérature rabbinique que son usage se répand et devient systématique[8]. Comme dans le cas des « Écritures Saintes », on constate qu'une petite différence grammaticale sépare les expressions grecque et hébraïque : en grec, on trouve un adjectif qualificatif, alors que l'hébreu utilise un nom comme qualificatif. La même question

[4] Mt 1:18 ; 3:11 ; 28:19 ; Mc 1:8 ; Lc 1:15, 35, 41, 67 ; 3:16 ; 4:1 ; 11:13 ; 12:10, 12 ; Jn 1:33 ; 20:22 ; Ac 1:2, 8 ; 2:4, 38 ; 4:8, 25, 31 ; 6:5 ; 7:55 ; 8:15, 17, 19 ; 9:17, 31 ; 10:38, 45 ;11:16, 24 ; 13:4, 9, 52 ; 16:6 ; 19:2 ; Rm 5:5 ; 9:1 ; 14:17 ; 15:13, 16 ; 1 Co 6:19 ; 12:3 ; 2 Co 6:6 ; 13:13 ; 1 Th 1:5, 6 ; 2 Tm 1:14 ; Tt 3:5 ; He 2:4 ; 6:4 ; 1 P 1:12, 21 ; Jude 20.

[5] L'expression apparaît presque 400 fois dans la Mishna, la Tosefta, les deux Talmuds et les recueils anciens de Midrash, d'après la base de données www.responsa.co.il.

[6] Trad. fr. légèrement modifiée Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, 385-386.

[7] Ps 51:13 ; Es 63:10, 11.

[8] Pour l'usage du terme dans les textes de Qumrân, voir Arthur Everett Sekki, *The Meaning of Ruaḥ at Qumran* (SBL Dissertation Series, 110 ; Atlanta : Scholars Press, 1989).

va donc se poser au traducteur : doit-il rendre l'expression grecque par un équivalent formel de type « nom + adjectif », ou bien peut-il la rendre en empruntant l'expression rabbinique.

Or, ce qui rend, dans ce cas, la question plus complexe est le fait qu'il ne soit pas du tout sûr que l'expression néotestamentaire désigne exactement la même chose que l'expression rabbinique. En effet, on a souvent remarqué que, dans la littérature rabbinique, la fonction de רוּחַ הַקֹּדֶשׁ est normalement restreinte à la prophétie. « L'usage rabbinique », dit Paul Billerbeck, « a compris רוח הקדש comme voulant dire l'Esprit de la prophétie et de l'inspiration, qui était à l'œuvre dans les chefs et les prophètes d'Israël et dans les auteurs des Écritures Saintes. »[9] Si Billerbeck a raison, alors en utilisant l'expression rabbinique pour rendre l'expression néotestamentaire le traducteur introduit dans le texte traduit du Nouveau Testament des nuances qui lui sont étrangères. Cependant, ce risque me semble rester plutôt théorique. Concrètement, il y a peu de chances qu'un lecteur du Nouveau Testament en hébreu – et même celui qui est très versé dans les écrits rabbiniques – se trompe quant à la nature de l'Esprit Saint tel qu'il y apparaît. Ce sont les occurrences nombreuses du terme qui apprendront au lecteur ce que c'est que l'Esprit Saint dans le système de pensée reflété dans le Nouveau Testament.

***

Presque tous les traducteurs utilisent רוּחַ הַקֹּדֶשׁ *pour rendre πνεῦμα ἅγιον. Les seules exceptions sont Giovanni Battista Iona, Thomas Yeates et Shem Tob Ibn Shaprut. Iona a une pratique fluctuante : il emploie parfois* רוּחַ הַקָּדוֹשׁ *– littéralement : « l'esprit saint »*[10]*, et d'autres fois* רוּחַ הַקּוֹדֶשׁ[11]*. En révisant la traduction de Iona, Thomas Yeates corrige parfois* רוּחַ הַקָּדוֹשׁ *en* רוּחַ הַקּוֹדֶשׁ[12]*, alors qu'il laisse tels quels d'autres emplois semblables*[13]*. Dans sa traduction de l'Évangile de Matthieu, Shem Tob Ibn Shaprut rend l'expression grecque une fois par* רוח הקדש*, et une autre fois par* רוח הקדוש*. Dans le premier cas, il est difficile de savoir si Shem Tob utilise un équivalent formel ou un emprunt à la littérature rabbinique ; le second cas est cependant clair. Enfin, il faut remarquer que le présent exemple ne concerne pas*

[9] « Der rabbinische Sprachgebrauch verstand unter רוח הקדש den Geist der Prophetie u. Inspiration, der in den Führern u. Propheten Israels u. in den Verfassern der heiligen Schriften wirksam war. » Str-B 1:48. Billerbeck définit l'Esprit Saint du Nouveau Testament comme : « die Leben wirkende Schöpferkraft Gottes » ; *ibid*. Voir aussi, Erik Sjöberg, « πνεῦμα, πνευματικός – 5. The Spirit of God », *TDNT* 6:381-382.

[10] Mt 1:18 ; 3:11 ; Lc 1:15 ; Jn 20:22.

[11] Mc 1:8 ; Lc 1:35, 41, 67 ; 3:16 ; 4 :1 ; Jn 1:33.

[12] Mt 1:18 ; 3:11.

[13] Lc 1:15 ; Jn 20 :22.

vraiment les traductions du Nouveau Testament en hébreu moderne, car dans la langue moderne רוּחַ הַקֹּדֶשׁ *est le terme lexicalisé désignant le concept chrétien du Saint-Esprit*[14].

2.1.2.3. Les esprits impurs

Un dernier exemple du même type que les deux précédents est la traduction de l'expression : πνεῦμα ἀκάθαρτον – « un esprit impur », qui désigne dans ses occurrences au sein du Nouveau Testament des êtres maléfiques invisibles qui possèdent ou tourmentent des gens[15]. La littérature rabbinique connaît une expression équivalente : רוח טומאה – littéralement : « un esprit d'impureté »[16]. L'hésitation face à laquelle le traducteur se trouve en cherchant à rendre l'expression grecque du Nouveau Testament en hébreu est donc de la même nature que celles auxquelles il était confronté dans le cas des « Écritures Saintes » et du « Saint-Esprit ».

2.1.2.4. Le Notre Père

Que la prière du Notre Père présente de nombreuses ressemblances avec différents passages de la littérature rabbinique, cela est bien connu[17]. Ces ressemblances ont induit J. D. Eisenstein à aller jusqu'à dire, dans sa polémique contre le christianisme, que « chaque énoncé de cette prière se trouve dans les prières d'Israël, mais dans un beau style. »[18] Avec un esprit moins apologétique, I. Abrahams apporte, dans ses *Studies in Pharisaism and the Gospels*, un centon qui est composé de phrases tirées notamment de la littérature rabbinique, mais aussi de la Bible hébraïque et qui suit la trame du Notre Père. La comparaison du Notre Père avec ce centon artificiel et « consciemment écrit » permet à Abrahams de souligner la spécificité de la prière de Jésus. Mais pour le présent propos, ce centon a le mérite de montrer

[14] Voir Even-Shoshan, *s. v.* « רוּחַ הַקֹּדֶשׁ ».

[15] Mt 10:1 ; 12:43 ; Mc 1:23 ; 3:30 ; 5:2 ; 7:25 ; Lc 4:36 ; 6:18 ; 11:24 ; Ac 5:16 ; 8:7 ; Ap 18:2.

[16] *b. Ḥag.* 3b ; *Soṭah* 3a ; *Sanh.* 65b ; *Nid.* 17a ; *Sipre Dt.* 173 ; *Midr. Tanḥ. Wayyēṣē* 12 (sur Gn. 31:24) ; *Pirqe R. El. Ḥôrēb* 35 ; *Pesiq. Zuṭrata Wayyēṣē* 31:34 (sur Gn. 31:24) ; *Qĕdōšîm* 57b (sur Lev. 20:27) ; *Šōpṭîm* 30b ; *Yal. Šimʿônî Ḥuqqat* (sur Nb 19:2). L'expression est d'origine biblique : Za 13:2.

[17] Pour une présentation générale de la question et des références bibliographiques, voir Jean Carmignac, *Recherches sur le « Notre Père »* (Paris : Letouzey & Ané, 1969), 376-382 ; W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 1:595-597 ; Marc Philonenko, *Le Notre Père : De la Prière de Jésus à la prière des disciples* ([Paris] : Gallimard, 2001).

[18] J. D. Eisenstein, *ʾOẓar Wikuḥim : A Collection of Polemics and Disputations*, vol. 2, (New York : 1928), 334, col. 2 : « כל פיסקא מהתפלה הזאת נמצאת בתפלות ישראל אך בסגנון יפה. ».

que l'on peut trouver des parallèles rabbiniques pour presque tous les énoncés du Notre Père[19].

Pour celui qui traduit le Notre Père en hébreu, les parallèles rabbiniques des différentes expressions de ce passage sont d'une utilité particulièrement grande. Puisque beaucoup des expressions rabbiniques en question sont, comme nous le verrons, connues de tout juif, leur incorporation dans la traduction peut rendre ce texte clé du christianisme plus familier pour les lecteurs visés. L'effet littéraire et théologique d'un Jésus priant « en juif », utilisant les expressions mêmes auxquelles le lecteur lui-même est habitué, est inestimable. Même un traducteur qui ne souhaite pas pousser la judaïté de Jésus et de sa prière ne peut que difficilement s'empêcher d'utiliser dans sa traduction du Notre Père les expressions rabbiniques parallèles. En effet, le choix d'éviter les parallèles rabbiniques est lourd de conséquences littéraires et théologiques. Un Jésus qui dans sa prière s'écarte légèrement des modes habituels d'expression – comme un homme qui déforme par mégarde des expressions proverbiales – serait désormais un personnage ridicule. À moins de polémiquer avec le christianisme, aucun traducteur ne viserait à atteindre cet effet.

Parmi les nombreux parallèles rabbiniques au Notre Père[20], j'ai choisi trois expressions qui me semblent présenter une utilité indubitable pour la traduction de cette prière en hébreu.

2.1.2.4.1. « Notre Père qui est dans les cieux » (Mt 6:9)

L'expression utilisée pour s'adresser à Dieu dans la forme matthéenne de la prière : Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς – « Notre Père qui est dans les cieux », trouve un parallèle très fréquent dans la littérature rabbinique, à savoir, l'expression hébraïque / אָבִינוּ / אָבִיו / אָבִיךָ

[19] I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1924), 98-99. Abrahams dit qu'il avait trouvé ce centon dans un appendice à un ouvrage publié à Berlin et intitulé *Christentum und Judentum, Parallelen*. Je n'ai pas pu consulter cet appendice qui s'intitule selon Abrahams : « Das Vaternoster in jüdischer Fassung ». La traduction anglaise de ce centon faite par Abrahams est également citée dans W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 1:595.

[20] Parmi les parallèles rabbiniques au Notre Père, il faut compter non seulement les parallèles littéraux, c'est-à-dire, les expressions parallèles, mais aussi les parallèles structurels, fonctionnels et conceptuels. Voir, par exemple, la comparaison du Notre Père avec la forme courte de la prière juive des dix-huit bénédictions, dans W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 1:596. Cependant, ces types de parallèles ont moins d'influence sur le travail de traduction.

אֲבִיהֶם שֶׁבַּשָּׁמַיִם – « ton / son / notre / leur (etc.) père qui (est) dans les cieux ». Cette expression apparaît environ 300 fois dans la littérature rabbinique[21].

Rendre l'expression Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς en hébreu n'est pas difficile. Une traduction littérale de cette expression grecque sémitisée[22] peut donner des résultats tout à fait satisfaisants. Mais le traducteur a quand même un choix à faire : il doit choisir la forme du pronom relatif à employer, אֲשֶׁר ou -שֶׁ[23]. Le traducteur peut donc rendre l'appel à Dieu qui ouvre la prière soit par : אָבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם, soit par : אָבִינוּ אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם. La première formule a l'avantage majeur d'être idiomatique en hébreu du fait de sa grande fréquence dans la littérature rabbinique : elle « sonnera juste » pour un lecteur quelque peu accoutumé au langage rabbinique. La seconde, en revanche, n'est pas attestée dans les sources juives en hébreu[24]. Bien que parfaitement compréhensible, elle peut sembler fausse, puisqu'elle dévie de l'expression connue.

***

Avant de procéder à l'examen concret des différentes façons dont les traducteurs ont rendu cette expression grecque en hébreu, il faut noter qu'un tel examen peut être plus complet dans le cas du Notre Père que dans celui de tout autre passage du Nouveau Testament, et cela grâce au travail imposant de Jean Carmignac. En effet, dans son article « Hebrew Translations of the Lord's Prayer : An Historical Survey »[25]*, Carmignac réunit 68 versions hébraïques différentes du Notre Père allant du IX^e^ siècle jusqu'aux années 70 du XX^e^ siècle,*

[21] D'après une recherche sur la base de données www.responsa.co.il. Les occurrences étant si nombreuses, je ne donne ici que celles de la Mishna et de la Tosefta : *m. Kil.* 9:8 ; *Yoma* 8:9 ; *Roš Haš.* 3:8 ; *Soṭah* 9:15 ; *Sanh.* 7:10 ; *ʾAbot* 5:20 ; *t. Ber.* 3:14 ; *Peʾah* 4:21 ; *Kil.* 5:21 ; *Šabb.* 13:5 ; *Šeqal.* 1:6 ; *Ḥag.* 2:1 ; *B. Qam.* 7:7 ; *Ḥul.* 2:24. Il est intéressant que cette expression soit choisie pour ouvrir la prière pour le bien-être de l'État moderne d'Israël : אֲבִינוּ **שֶׁבַּשָּׁמַיִם**, צוּר יִשְׂרָאֵל וְגוֹאֲלוֹ, בָּרֵךְ אֶת מְדִינַת יִשְׂרָאֵל, רֵאשִׁית צְמִיחַת גְּאֻלָּתֵנוּ – « **Notre père qui est dans les cieux**, rocher d'Israël et son sauveur, bénis l'État d'Israël (qui est) le commencement de l'émergence de notre salut ». Sur cette prière, voir Dalia Marx, « The Prayer for the State of Israel : Universalism and Particularism », dans Lawrence A. Hoffman, éd., *All the World : Universalism, Particularism and the High Holy Days* (Woodstock, VT : Jewish Lights Publishing, 2014), 49-76 ; Joseph Tabory, « The Piety of Politics : Jewish Prayers for the State of Israel », dans Ruth Langer, Steven Fine, éds., *Liturgy in the Life of the Synagogue : Studies in the History of Jewish Prayer* (Duke Judaic Studies Series, vol. 2 ; Proceedings of the *Liturgy in the Life of the Synagogue Project* ; Winona Lake, Indiana : Eisenbrauns, 2005), 225-246.

[22] Le trait sémitique le plus apparent de l'expression est l'emploi du mot « ciel » au pluriel.

[23] Sur les deux pronoms relatifs, voir p. 97.

[24] La seule expression employant אֲשֶׁר qui se rapproche de celle du Notre Père, est l'expression : ואלהים אשר בשמים – « et Dieu qui (est) dans les cieux », qui apparaît une seule fois dans la littérature rabbinique ancienne, en *S. Eli. Rab.*16.

[25] Jean Carmignac, « Hebrew Translations of the Lord's Prayer : An Historical Survey », dans Gary A. Tuttle, éd., *Biblical and Near Eastern Studies : Essays in Honor of William Sanford LaSor* (Grand Rapids, Michigan : Eerdmans, 1978), 18-79.

et dont un certain nombre restent inédites. Le regroupement de toutes ces versions ainsi que les remarques analytiques et synthétiques de Carmignac ont grandement facilité la tâche consistant à dégager les considérations qui ont pu guider les traducteurs dans leur travail sur le Notre Père.

La majorité des traducteurs ont utilisé la formule rabbinique pour rendre l'appel à Dieu qui ouvre le Notre Père. Seule une minorité « respectable » – pour reprendre les mots de Carmignac[26] – de 17 versions a opté ici pour le pronom relatif אֲשֶׁר*[27]. Qu'est-ce qui a pu motiver ces derniers à faire ce choix ? On peut supposer deux types de raisonnements.*

Premièrement, on constate que même les traducteurs qui ont utilisé le pronom relatif -שֶׁ *dans ce cas, l'évitent en règle générale. Par exemple, pour rendre les quelque 128 occurrences du pronom relatif grec ὅς dans l'Évangile de Matthieu, Salkinson n'utilise jamais* -שֶׁ*[28]. Delitzsch, pour sa part, l'utilise deux fois. Or, ces deux emplois se trouvent au sein d'expressions figées comportant ce pronom relatif :* -מָה שֶׁ *– « ce que » et* -נוֹחַ לוֹ שֶׁ *– « il vaut mieux pour lui que »[29]. La première expression provient notamment du livre de l'Ecclésiaste[30], et la seconde de la littérature rabbinique[31]. Au sein de ces expressions, Delitzsch le sait très bien[32], il serait anachronique d'utiliser autre chose que* -שֶׁ*. En effet, le pronom relatif* -שֶׁ *peut être considéré comme n'étant pas assez « biblique », puisqu'il est relativement rare dans l'Ancien Testament et surtout parce qu'il est caractéristique de l'hébreu mishnique. Les traducteurs qui ont choisi de ne pas employer la formule rabbinique* אָבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם*, mais d'opter pour le pronom relatif* אֲשֶׁר*, ont donc pu le faire pour donner un goût « biblique » à la prière de Jésus, et non pas un goût rabbinique.*

Une autre raison pour préférer le pronom relatif אֲשֶׁר *est donnée par Jean Carmignac lui-même pour justifier le choix qu'il a fait dans sa propre traduction du Notre Père en hébreu[33]. Il dit : « Les documents de Qumrân emploient la forme* ʾšr *presque exclusivement (…). La*

[26] « quite a respectable minority has opted for *ʾšr* » ; *ibid.*, 60.
[27] La liste de ces versions est donnée *ibid*.
[28] Je me base ici sur une recherche effectuée par le biais de BibleWorks.
[29] Mt 15:5 (seulement à partir de la 3e édition ; dans les deux premières éditions, Delitzsch a opté pour la tournure כֹּל אֲשֶׁר) ; 18:6.
[30] Qo 1:9 ; 3:15, 22 ; 6:10 ; 7:24 ; 8:7 ; 10:14.
[31] Voir, par exemple, ces occurrences dans le Talmud de Babylone : *b. Ber.* 17a, 43b ; *Šabb.* 56b ; *ʿErub.* 13b ; *Ketub.* 67b ; *Soṭah* 10b ; *Qidd.* 40a ; *Bab. Meṣiʿa* 59a.
[32] Delitzsch mentionne le choix de l'expression mishnique נוח לו ש- dans : Franz Delitzsch, « *Horae Hebraicae et Talmudicae.* Ergänzung zu Lightfoot und Schöttgen. III. Lucas. », *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche* 37 (1876), 600.
[33] Cette traduction a été faite pour son livre : *Recherches sur le « Notre Père »*. Elle y figure à la page 396.

forme alternative : šbšmym*, est jusqu'à présent attestée seulement dans les écrits rabbiniques postérieurs au début de l'ère chrétienne.*[34] *» Cet argument doit se comprendre à la lumière de la conception large qu'avait Carmignac des Évangiles synoptiques. Carmignac estimait que Mc, Mt et les sources de Lc avait été écrits originellement en hébreu, avant d'être traduits en grec*[35]*. Il supposait également que leur hébreu était proche de celui des documents de Qumrân*[36]*. Quant au Notre Père, il pense de plus que : « Jésus a probablement composé sa prière dans la langue sacrée utilisée par ses contemporains, l'hébreu*[37]*. »*

Chez Carmignac, le choix d'expression est orienté ici par la volonté de présenter au lecteur une version hébraïque aussi proche que possible de la formulation originale présumée de la prière de Jésus. Cette volonté est clairement attestée dans le titre qu'il donne à sa traduction du Notre Père dans son livre Recherches sur le « Notre Père » *: « Reconstitution du texte primitif du "Notre Père"*[38] *». Carmignac emploie donc le pronom relatif* אֲשֶׁר*, parce qu'il croit qu'il figurait dans la forme originelle de la prière de Jésus.*

Une dernière remarque liée à l'adresse de Dieu dans le Notre Père concerne la traduction de sa forme lucanienne vers l'hébreu[39]*. Selon l'Évangile de Luc la prière de Jésus commence non pas par la formule : Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς – « Notre Père qui est dans les cieux », mais seulement par : Πάτερ – « Père »*[40]*. Il est largement accepté que derrière ce mot grec se trouve le mot araméen* אבא *– « (le) père ». C'était là, selon les sources rabbiniques, une façon habituelle de s'adresser à la fois à son père biologique et à une personne importante*[41]*. Comme le remarque Joachim Jeremias, le mot* אבא *n'est pas utilisé dans les*

[34] « Qumran documents use the form *ʾšr* almost exclusively, and the actual phrase *ʾšr bšmym* (used in Exod 20:4 and Deut 5:8) recurs at Qumran in 1QH (frg. 1, line 1) and in 11QBer (frg. 1, line 7). The alternative form, *šbšmym*, is so far attested only in rabbinic writings after the beginning of the Christian era. » Jean Carmignac, « Hebrew Translations of the Lord's Prayer », 60.

[35] Voir, par exemple, son affirmation suivante : « Il est certain que Marc, Matthieu et les documents utilisés par Luc ont été rédigés dans une langue sémitique. Il est probable que cette langue sémitique est l'hébreu plutôt que l'araméen. » Jean Carmignac, *La naissance des Évangiles synoptiques*, 95.

[36] « (…) puisque nous avons la chance, grâce aux manuscrits de la Mer Morte, de connaître l'hébreu employé en Palestine vers le temps de Jésus et des évangélistes, il fallait employer [pour une retraduction de Mc en hébreu] cet hébreu qumrânien, un peu différent de l'hébreu biblique et assez différent de l'hébreu mishnique. » *Ibid.*, 10.

[37] Jean Carmignac, *Recherches sur le « Notre Père »*, 52.

[38] *Ibid.*, 396.

[39] Je remercie Christian Grappe de m'avoir suggéré d'examiner cette question.

[40] Cela dit, la tradition manuscrite de Lc présente une forte influence de la formulation matthéenne. Voir NA[28], *ad locum*.

[41] Cette question a fait couler beaucoup d'encre. Elle a notamment été étudiée par Joachim Jeremias dans plusieurs de ses ouvrages. Voir par exemple, Joachim Jeremias, *Le message central du Nouveau Testament* (trad. ; Paris : Cerf, 1966), 9-29 ; *Théologie du Nouveau Testament, Première partie : La prédication de Jésus* (trad. J. Alzin, A. Liefooghe ; *Lectio Divina* 76 ; Paris : Cerf, 1980), 82-88. Pour une critique de la position de

sources juives anciennes pour s'adresser à Dieu[42]*. « C'est ce que Jésus a osé faire : se servir de l'appellation* ʾAbba *pour s'adresser à Dieu. Ce mot* ʾAbba *est la* ipsissima vox Jesu *», dit Jeremias*[43]*.*

Comment les traducteurs en hébreu rendraient-ils donc cette expression qui est étrangère aux habitudes linguistiques et liturgiques juives ? Dans la plupart des traductions hébraïques de Lc 11:2, on trouve une formule hébraïque équivalente à la forme matthéenne de l'adresse : אָבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם *ou bien* אָבִינוּ אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם*. Or, ce fait est difficile à évaluer. Il n'atteste pas forcément que les traducteurs qui ont choisi ces formules pour Lc 11:2, avaient décidé de rapprocher ici le texte néotestamentaire du langage rabbinique. Il se peut que ces traducteurs aient simplement suivi le texte grec qu'ils avaient sous les yeux, car beaucoup de textes grecs de Lc présentent l'adresse Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, sans aucun doute sous l'influence de la forme matthéenne de la prière entrée dans la liturgie. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que le* Textus Receptus*, que l'on peut présumer être le texte source utilisé par beaucoup de traducteurs à partir du XVI*e *siècle, présente cette leçon. En examinant donc si l'expression rabbinique* אָבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם *a exercé une influence sur les traductions hébraïques de l'expression lucanienne Πάτερ, on doit regarder seulement les traductions dont les auteurs devaient connaître la leçon courte de Lc, à savoir, les traductions dans lesquelles* une *forme courte a été choisie.*

Le seul traducteur que l'on ne peut aucunement soupçonner d'avoir été influencé par l'expression rabbinique est Giovanni Battista Iona. Iona qui traduit le texte latin de la Vulgate où l'adresse de Dieu dans Lc n'est pas contaminée par le parallèle matthéen, rend le latin Pater *par* אָב *– « Père »*[44]*. Il est intéressant de remarquer que dans sa révision de la traduction de Iona, Thomas Yeates a mis à la place de l'expression choisie par Iona :* אבינו אשר בשמים *– « Notre Père qui est dans les cieux »*[45]*. Quatre autres traducteurs rendent*

Jeremias, qui ne conteste pourtant pas que Πάτερ reflète אבא, voir James Barr, « ʾAbbā isn't 'Daddy' », *JTS* 39 (1988), 28-47. Barr propose une bibliographie complète des travaux influents de Jeremias sur cette question à la page 28.

[42] Joachim Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament*, 1e partie, 85-87.

[43] *Ibid*., 87.

[44] Iona dit clairement qu'il a traduit les Évangiles à partir du latin ; voir Giovanni Batista Iona, *Quator Evangelia Novi Testamenti*, page de titre et p. 3 du *Prooemium*.

[45] Évangiles de Luc et de Jean traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 3 ; Turnhout : Brépols, 1982), 239.

l'adresse lucanienne par אָבִינוּ *– « Notre Père »*[46]*. Chez eux, on ne peut pas savoir si le choix d'ajouter le pronom possessif de la première personne du pluriel : « <u>Notre</u> Père », est stylistique ou influencé directement par l'expression rabbinique. Deux autres traducteurs qui choisissent également la formule « Notre Père » ajoutent entre parenthèses l'expression « qui (est) dans les cieux ». Ainsi, Delitzsch écrit à partir de la deuxième édition de sa traduction :* אָבִינוּ (שֶׁבַּשָּׁמַיִם) *– « Notre Père (qui est dans les cieux) », et Bauchet et Kinneret optent pour la même solution*[47]*. Dans ces deux traductions, les mots entre parenthèses semblent représenter des leçons qui se trouvent dans la tradition manuscrite des Évangiles et que les traducteurs ont choisi de rendre, bien qu'ils les jugent douteuses*[48]*. Or, dans ces deux traductions, on constate que le choix de rendre Πάτερ par* אָבִינוּ *est nécessaire pour que l'expression* שֶׁבַּשָּׁמַיִם*, qu'on la mette entre parenthèses ou non, puisse y être juxtaposée. Une formulation telle que* אָב (שֶׁבַּשָּׁמַיִם) *– « un Père (qui est dans les cieux) » sonnerait manifestement faux à cause de sa déviation de la formule rabbinique connue. Ici, l'on peut être sûr que c'est l'expression rabbinique qui a influencé la traduction de la formule courte de Luc.*

Pour finir l'examen des traductions hébraïques de la formule lucanienne courte de l'adresse : Πάτερ, il convient de souligner qu'aucun traducteur n'a rendu ce mot par אַבָּא*. Cela peut étonner, car ce mot araméen et hébraïque transcrit en caractères grecs est utilisé à trois endroits différents dans les écrits néotestamentaires pour s'adresser à Dieu*[49]*. En outre, les traducteurs les plus récents au moins ont pu connaître les célèbres travaux de Joachim Jeremias qui affirmait que dans sa prière Jésus s'adressait à Dieu en disant* אַבָּא*. Il semblerait que ce mot n'ait pas paru adéquat aux traducteurs pour être utilisé dans la version hébraïque de la prière.*

2.1.2.4.2. « Que ton nom soit sanctifié » (Mt 6:9 ; Lc 11:2)

La phrase qui suit l'adresse de Dieu et dans l'Évangile de Matthieu et dans celui de Luc : ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου – « que ton nom soit sanctifié », trouve elle aussi un parallèle bien connu dans les sources rabbiniques. Elle a souvent été rapprochée de la première phrase de la

[46] André Réal dans une traduction à partir du latin se trouvant dans un manuscrit qui date de 1673 – voir Jean Carmignac, « Hebrew Translations of the Lord's Prayer », 44 ; Delitzsch dans la 1e édition de sa traduction ; UBS ; et Watch Tower.

[47] אבינו ((שבשמיים))

[48] Dans ces deux traductions, on trouve également entre parenthèses les mots signifiant : « que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (Lc 11:2) et « mais délivre-nous du mal » (Lc 11:4).

[49] Mc 14:36 ; Rm 8:15 ; Ga 4:6.

prière juive du Kaddish[50], qui était déjà récitée à l'époque du Talmud et qui occupe une place centrale dans la liturgie juive[51]. Cette phrase qui est en araméen, comme l'ensemble du Kaddish, est la suivante : יִתְגַּדַּל וְיִתְקַדַּשׁ שְׁמֵהּ רַבָּא – « Magnifié et sanctifié soit son grand nom ! »[52]

Bien que les deux énoncés soient manifestement similaires, en les étudiant de près on constate qu'une différence les distingue tout de même : alors qu'en grec le verbe qui signifie « sanctifier » est conjugué au passif, en hébreu il se trouve à la forme réfléchie du Hitpaʿel, et donc, hors contexte, il pourrait être traduit en français par « se sanctifier (soi-même) ». Cependant, cette différence s'avère négligeable comme l'on sait que les verbes de la forme Hitpaʿel sont parfois utilisés en hébreu dans un sens passif[53]. Pour rendre en hébreu le verbe ἁγιασθήτω – « que soit sanctifié » qui se trouve dans le Notre Père, le traducteur a donc deux possibilités : il peut employer soit son équivalent formel יִקָּדֵשׁ, à savoir, la racine signifiant « sanctifier » conjuguée à une forme verbale proprement passive : le Nifʿal[54], soit la même racine à la forme réfléchie qui, comme nous venons de le dire, peut aussi avoir un sens passif, tel qu'il est employé dans le Kaddish. Du point de vue du sens strict, les deux traductions sont équivalentes et rendent tout aussi bien l'énoncé originel. Or, dans le contexte du passage traduit, celle qui emploie la forme réfléchie du Hitpaʿel est bien plus idiomatique. Rappelant au lecteur du texte hébreu des Évangiles la prière du Kaddish qui lui est familière, cette formulation sonne beaucoup plus juste dans un contexte de prière, et de plus, elle le rend d'emblée attentif aux liens existants entre sa propre culture et celle du livre qu'il est en train de lire.

***

La majorité des traducteurs rendent l'énoncé grec en question en utilisant le verbe hébreu au Hitpaʿel et non pas au Nifʿal. Parmi les versions hébraïques recensées par Carmignac, 43

[50] Par exemple, Str-B 1:408-409 ; W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 1:602.

[51] *Encyclopedia Judaica*, 10:660-663.

[52] L'association des deux verbes dans cet énoncé semble être inspirée d'Éze 38:23 : וְהִתְגַּדְלְתִּי וְהִתְקַדַּשְׁתִּי וְנוֹדַעְתִּי לְעֵינֵי גּוֹיִם רַבִּים וְיָדְעוּ כִּי־אֲנִי יְהוָה׃. Les mêmes deux verbes sont associés dans une prière pour la pluie citée en hébreu dans le Talmud de Jérusalem : רב יהודה בר יחזקאל אמר הכין הוה יחזקאל אבא מברך על ירידת גשמים יתגדל יתקדש יתברך יתרומם שמך מלכנו על כל טיפה וטיפה שאת מוריד לנו (...) (*y. Taʿan.* 4b).

[53] Voir Bruce K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Indiana : Eisenbrauns, 1990), 431-432.

[54] Le Nifʿal peut également désigner une action réfléchie, mais il est plus fréquemment utilisé en tant que forme passive ; Bruce K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 382-391.

utilisent le Hitpaʿel, alors que 19 emploient le Nifʿal[55]*. Trois versions rendent l'énoncé par une périphrase*[56]*. Les traductions en hébreu moderne qui sont postérieures à l'article de Carmignac, optent elles aussi majoritairement pour le Hitpaʿel. Parmi elles, une seule ne l'emploie pas. Il s'agit de HaDerekh, une traduction du Nouveau Testament en hébreu « courant », qui choisit de gloser l'énoncé sans doute en voulant le rendre plus accessible aux lecteurs :* אנחנו מברכים ומקדשים את שמך *– « Nous bénissons et sanctifions ton nom ».*

2.1.2.4.3. « Et ne nous conduis pas dans la tentation » (Mt 6:13 ; Lc 11:4)

Un dernier exemple emprunté au Notre Père qui montre l'utilité que la littérature rabbinique peut avoir pour la traduction du Nouveau Testament en hébreu est la phrase : καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν – « Et ne nous conduis pas dans la tentation » (TOB) qui se trouve dans la dernière partie de la prière dans ses formes matthéenne et lucanienne. En effet, la littérature rabbinique connaît une expression parallèle : לידי נסיון (...) ואל תביאני – « Et ne me conduis pas (…) à la tentation ». Dans le Talmud de Babylone, cet énoncé figure au sein d'une prière prescrite pour l'heure du coucher[57]. Cette prière a par la suite été incorporée dans la liturgie juive du matin (Shaḥarit)[58]. Et pour cette raison, l'énoncé talmudique qui nous intéresse est particulièrement familier aux juifs, puisqu'il est récité quotidiennement. Une expression hébraïque semblable apparaît, en outre, dans un autre passage du Talmud de Babylone[59] :

> אמר רב יהודה אמר רב: "לעולם אל **יביא** אדם עצמו **לידי נסיון**, שהרי דוד מלך ישראל **הביא** עצמו **לידי נסיון** ונכשל." (*b. Sanh.* 107a)
>
> Rab Judah disait au nom de Rab : « Que l'homme **ne se conduise** jamais **à la tentation**, puisque David, roi d'Israël, **s'est conduit à la tentation** et il a trébuché. »

Deux remarques linguistiques doivent être faites sur les deux expressions rabbiniques ci-dessus. Premièrement, dans les deux cas, la préposition qui introduit le mot « tentation », celle que j'ai traduite par « à », n'est pas l'une des prépositions les plus communes introduisant une

[55] Jean Carmignac, « Hebrew Translations of the Lord's Prayer », 60.

[56] *Psalterium Cusanum*, 9e ou 1ère siècle : *ACADEC AT SIMAC* (הקדש את שמך) – « Sanctifie ton nom ». Vaticano Ebraico 100, 15e siècle : שמך יהיה מקודש שהוא קדוש – « Que ton nom soit sanctifié, car il est saint ». Manuscrit 442 de l'Alliance Israélite à Paris, après 1555 : יהיה שמך קדוש – « Que ton nom soit saint ». Jean Carmignac, « Hebrew Translations of the Lord's Prayer », 22, 25, 34, 60.

[57] *b. Ber.* 60b.

[58] A.Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and its Development* (New York : Schocken Books, 1960), 76.

[59] Les deux parallèles rabbiniques sont relevés dans Str-B 1:422.

destination. Après un verbe de mouvement tel que הֵבִיא – « amener / conduire », il serait plus habituel d'utiliser en hébreu les prépositions אֶל ou -לְ. Littéralement, l'expression לִידֵי signifie en fait : « vers / dans les mains de ». Or, quand on regarde ses occurrences dans la littérature rabbinique, on constate qu'elle est devenue lexicalisée, ou du moins presque lexicalisée, au sein d'une formule particulière. Son caractère métaphorique n'était donc certainement pas senti fortement par les locuteurs.

Dans la Mishna l'expression apparaît seulement au sein d'expressions comportant un nom désignant un concept abstrait, telles que : « nom abstrait + הֵבִיא לִידֵי / בָּא », et cela dans 18 passages différents[60]. Il semble donc que l'expression בא לידי סכנה[61], qui signifie littéralement : « venir "dans les mains de" danger », voulait simplement dire : « parvenir à l'état de danger ». « Venir "dans les mains de" la maladie ou "dans les mains de" la vieillesse ou "dans les mains de" la souffrance », voulait dire « parvenir à l'état de maladie, vieillesse ou souffrance »[62]. « Amener "dans les mains de" l'ennui » voulait dire : « causer un état d'ennui »[63]. De telles expressions sont également fréquentes dans la Tosefta et les deux Talmuds.

Souvent, il est difficile de conclure avec certitude que la métaphoricité d'une expression telle que « venir "dans les mains de" la transgression »[64] est entièrement effacée. Il n'est pas exclu a priori que « la transgression » soit imaginée comme personnifiée dans cette expression, comme pouvait aussi l'être « le danger », « la maladie », « la vieillesse » ou « la souffrance » dans les exemples précédents. Néanmoins, dans certains cas, une telle compréhension de la formule ne se recommande pas. Par exemple, dans la Tosefta on dit par rapport à un homme enveloppé d'un sac de cuir : בא לידי חימום – littéralement : « il est venu "dans les mains de" l'échauffement »[65]. Il ne semble pas probable que « l'échauffement » soit considéré ici comme un être personnifié ; l'énoncé semble vouloir simplement dire que, dans le sac de cuir, l'homme « se trouvait en état d'échauffement », c'est-à-dire, qu'il avait chaud. Ailleurs dans la Tosefta, il est question de soigner, le jour du shabbat, une blessure qui se trouve sous un plâtre. À ce propos, il est dit qu'il est interdit d'essuyer le plâtre, car celui qui le ferait, « viendrait "dans les mains du" du fait d'étendre » – בא לידי מרוח[66]. Ensuite, il est expliqué

[60] *m. Šeb.* 8:7 ; *Maʿaś. Š.* 3:2 ; *Pesaḥ.* 8:6 ; *Yoma* 2:2 ; *Sukkah* 4:4 ; *Ketub.* 5:5 ; *Soṭah* 9:15 ; *Qidd.* 4:14 ; *B. Meṣiʿa* 5:9 ; *Mak.* 1:2 ; *Šebu.* 7:5 ; *ʾAbot* 2:1 ; 3:1 ; 6:1 ; *Zebaḥ.* 10:7 ; *Kelim* 10:2 ; 17:9 ; 25:9.
[61] *Yoma* 2:2 ; *Sukkah* 4:4.
[62] *Qidd.* 4:14.
[63] *Ketub.* 5:5.
[64] *ʾAbot* 2:1 ; 3:1.
[65] *t. Nid.* 2:9.
[66] *t. Šabb.* 5:6.

qu'il est interdit d'étendre (de la crème) le shabbat. Il n'y a pas de raison de penser que le fait d'étendre de la crème soit personnifié ici. L'expression semble vouloir dire : « parvenir à l'état d'étendre (de la crème) ».

Une autre indication que l'expression לִידֵי a perdu sa métaphoricité et qu'elle s'est vu attribuer une fonction prépositionnelle simple est le fait qu'elle est souvent répétée plusieurs fois au sein d'une seule phrase. Considérons, par exemple, la phrase suivante :

> ר' פנחס בן יאיר אומר זריזות מביאה **לידי** נקיות ונקיות מביאה **לידי** טהרה וטהרה מביאה **לידי** פרישות ופרישות מביאה **לידי** קדושה וקדושה מביאה **לידי** ענוה וענוה מביאה **לידי** יראת חטא ויראת חטא מביאה **לידי** חסידות וחסידות מביאה **לידי** רוח הקדש ורוח הקדש מביאה **לידי** תחיית המתים (...).
>
> R. Pinḥas b. Yaïr disait : le courage introduit **à** la propreté, celle-ci **à** la pureté, celle-ci **à** l'abstention, celle-ci **à** la sainteté, celle-ci **à** l'humilité, celle-ci **à** la crainte du péché, celle-ci **à** la piété et celle-ci **à** l'Esprit Saint, et l'Esprit Saint **à** la résurrection des morts (…)[67].

Il ne semble pas probable que chacun des concepts introduit dans cette phrase par לִידֵי soit imaginée comme un être ayant des mains. Un tel amoncellement de métaphores serait improbable d'un point de vue rhétorique et stylistique.

La deuxième remarque concerne le mot נְסָיוֹן – « tentation ». En effet, ce mot, qui a pour racine נ.ס.ה. et qui est apparenté donc au verbe נִסָּה – « mettre à l'épreuve », est post-biblique. Sa première occurrence connue de nous se trouve dans le livre de Ben-Sira écrit au début du deuxième siècle avant notre ère[68]. Ce mot est assez bien attesté dans la littérature rabbinique[69]. Le mot biblique correspondant est מַסָּה. Il a la même racine et en général le même sens[70].

Pour rendre l'énoncé grec « καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν » – « Et ne nous conduis pas dans la tentation », le traducteur peut donc avoir recours au parallèle rabbinique ואל תביאני לידי נסיון (...). Le sens des deux énoncés est le même. Et bien que les mots employés dans l'énoncé hébraïque ne soient peut-être pas les équivalents les plus « banaux » des mots grecs, l'emploi d'une expression idiomatique et bien connue en hébreu aura pour la traduction des avantages indubitables.

---

[67] *m. Soṭah* 9:15 ; trad. fr. Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, 385-386.

[68] Ce mot figure dans Sir 4:17 ; 6:6 ; 13:12 ; Jean Carmignac, « Hebrew Translation of the Lord's Prayer », 67. Pour la datation du livre de Ben Sira, voir Patrick W. Skehan, Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira : A New Traslation with Notes, Introduction and Commentary* (The Anchor Bible ; New York : Doubleday, 1987), 8-9.

[69] *m. ʾAbot* 5:3, 4 ; *b. Ber.* 56b ; *Sanh.* 89b ; 107a ; *ʿArak.* 15a.

[70] Voir *HALOT* , *s. v.* ; Jean Carmignac, « Hebrew Translation of the Lord's Prayer », 67.

***

Dix-huit parmi les soixante-huit versions du Notre Père recensées par Carmignac emploient l'énoncé rabbinique ואל תביאני לידי נסיון *tel quel pour rendre l'énoncé grec qui figure dans la prière de Jésus. Trois des cinq versions en hébreu moderne empruntent également l'énoncé rabbinique. En revanche, il ne manque pas de traducteurs qui optent pour des solutions tout autres*[71]*. Ces derniers emploient notamment une préposition plus courante telle que* -לְ, -בְּ *ou* אֶל *pour rendre le grec εἰς, et le mot biblique* מַסָּה *pour rendre πειρασμός. Par rapport à ce type de choix fait par les auteurs de la traduction de la* London Society for Promoting Christianity amongst the Jews *publiée en 1864, Franz Delitzsch écrit :*

> *La traduction de Londres dit* וְאל תביאנו לְמַסָּה*, ce que le journal* The Hebrew Christian Witness*, janvier 1875, appelle à juste titre : « une substitution malheureuse pour l'expression* לידי נסיון *dans la version précédente »*[72]*. Car les paroles dans la bouche du Seigneur étaient sans aucun doute* וְאל־תביאנו לִידֵי נִסָּיוֹן*, et quelle tâche plus élevée peut avoir un traducteur du N.T. que de restituer (zurückdenken) les paroles de Jésus transmises en grec dans leur original hébraïque ou araméen ?*[73]

Enfin, on trouve un certain nombre de versions hébraïques du Notre Père où l'énoncé rabbinique n'a pas été employé tel quel, mais où il a tout de même exercé une certaine influence sur le choix fait par les traducteurs. Ainsi, on trouve 7 versions où le mot grec πειρασμός n'est pas rendu par le mot נִסָּיוֹן*, mais où on emploie l'expression* לִידֵי *ou* בְּיַד *et non pas une préposition simple. En revanche, 9 versions optent pour le mot rabbinique, mais l'introduisent par les prépositions* -בְּ *ou* -לְ*.*

[71] J'ai compté 17 versions du Notre Père dans lesquelles l'énoncé rabbinique n'a exercé aucune influence.

[72] L'édition précédente de la traduction de la *London Society for Promoting Christianity amongst the Jews*, publiée en 1838, dit en effet : וְאַל־תְּבִיאֵנוּ לִידֵי נִסָּיוֹן.

[73] « Die Londoner Uebers. hat וְאל־תביאנו לְמַסָּה, was die Zeitschrift *The Hebrew Christian Witness*, Januar 1875, mit Recht *a sorry substitution for the expression* לידי נסיון *in the preceding version* nennt. Denn die Worte im Munde des Herrn lauteten ohne allen Zweifel וְאל־תביאנו לִידֵי נִסָּיוֹן, und welche höhere Aufgabe könnte ein Uebersetzer des N. T. haben als die griechisch überlieferten Worte Jesu in die ursprünglichen hebräischen oder aramäischen zurückzudenken? » Franz Delitzsch, « *Horae Hebraicae et Talmudicae.* Ergänzungen zu Lightfoot und Schöttgen. I. Matthaeus. », *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche*, vol. 37, n° 3 (1876), 403.

2.1.3. Expressions du langage argumentatif

2.1.3.1. Arguments *a minori ad maius*

Dans les Évangiles de Matthieu et de Luc, dans plusieurs Épîtres pauliniennes et dans l'Épître aux Hébreux, on rencontre un certain nombre d'arguments *a minori ad maius* – « du moins au plus » selon la formulation de René Bary[1]. Il s'agit des arguments par lesquels on établit qu'une affirmation s'applique à un cas, pour, ensuite, en déduire qu'elle s'applique aussi à un cas analogue relativement auquel l'applicabilité de l'affirmation est considérée comme plus évidente[2]. En voici quelques exemples de tels arguments employés dans le Nouveau Testament :

> Si donc vous, qui êtes mauvais, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus (πόσῳ μᾶλλον) votre Père qui est aux cieux donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui le lui demandent. (Mt 7:11 TOB)

> Si Dieu habille ainsi en pleins champs l'herbe qui est là aujourd'hui et qui demain sera jetée au feu, combien plus (πόσῳ μᾶλλον) le fera-t-il pour vous, gens de peu de foi. (Lc 12:28 TOB)

> Si en effet, quand nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils, à plus forte raison (πολλῷ μᾶλλον), réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie. (Rm 5:10 TOB)

> Si en effet le ministère de la condamnation fut glorieux, combien plus (πολλῷ μᾶλλον) le ministère de la justice l'emporte-t-il en gloire ! (2 Co 3:9 BJ)

> Car si le sang de boucs et de taureaux et si la cendre de génisse répandue sur les êtres souillés les sanctifient en purifiant leur corps, combien plus (πόσῳ μᾶλλον) le sang du Christ, qui, par l'esprit éternel, s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tache, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour servir le Dieu vivant. (He 9:13-14 TOB)

D'autres emplois de ce type d'argument retenus pour la présente étude sont : Mt 6:30 ; 10:25 ; Lc 11:13 ; 12:24 ; Rm 5:9, 15, 17 ; 11:12, 24 ; 1 Co 9:12 ; 2 Co 3:7-8, 11 ; Phm 16 ; He

[1] René Bary, *La rhétorique françoise où pour principale augmentation l'on trouve les secrets de nostre langue* (Paris : Pierre le Petit, 1665), 61 ; cité dans Heinrich Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric : A Foundation for Literary Study* (trad. Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen, David E. Orton ; David E. Orton, R. Dean Anderson, éds. ; Leiden : Brill, 1998), §397.

[2] Voir Michael Wolter, « μᾶλλον », *EDNT* 2:381. Voir aussi la définition donnée par Lausberg : « The *locus a minore ad maius* (…) substantiates the more comprehensive by means of the lesser. The difference between the two (…) is seen as a matter of degree and intensity. » Heinrich Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric*, §397. Cette définition a l'inconvénient d'utiliser du langage métaphorique (« degrée… intensité… »), qui empêche, à mon sens, de comprendre précisément la façon dont ce type d'argument fonctionne.

12:9, 25. Ces phrases ont été choisies, car elles contiennent un mot ou des mots dont la fonction est d'expliciter le lien logique entre les deux parties de l'argument, à savoir, entre le « moins » et le « plus »[3]. Dans toutes ces phrases, le mot employé pour cet effet est l'adverbe μᾶλλον – « plus ». Il est dans beaucoup de ses occurrences accompagné aussi des mots πολλῷ / πολύ – « beaucoup » ou πόσῳ – « combien »[4]. L'usage de ces mots dans le cadre des arguments *a minori ad maius* est bien attesté en grec ancien[5].

Dans la littérature rabbinique ancienne, des arguments *a minori ad maius* sont très fréquents ; cela est bien connu. Ce type d'argumentation y est appelé en règle générale : קַל וָחוֹמֶר – « léger et grave »[6], et il constitue même la première des sept méthodes herméneutiques recommandées par Hillel l'Ancien pour interpréter l'Écriture[7]. Trois expressions en hébreu sont souvent employées au sein de ce type d'arguments. Elles servent à expliciter le lien entre les deux cas figurant dans l'argument, : entre le « moins » et le « plus », ainsi qu'à mettre en relief le cas jugé plus évident (le « plus ») qui est le point focal de l'argument. Ces expressions sont les suivantes : קַל וָחוֹמֶר, כֹּל שֶׁכֵּן (לֹא), עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה שֶׁ-[8]. Suivront maintenant quelques exemples d'arguments de ce type tirés de la littérature rabbinique. Dans chaque exemple l'expression caractéristique utilisée est marquée en gras dans le texte hébreu.

(*m. Sanh.* 6:5) אם כן המקום מצטער על דמם של רשעים שנשפך, **קל וחומר** על דמם של צדיקים.

> Si le Lieu souffre ainsi en raison du sang des impies répandu, **à combien plus forte raison** sur le sang des justes[9].

[3] Des exemples d'arguments *a minori ad maius* où le lien logique entre les deux parties n'est pas précisé au moyen de mots spécifiques peuvent être trouvés dans Christian Gottlob Wilke, *Die neutestamentliche Rhetorik : Ein Seitenstück zur Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms* (Dresden, Leipzig : Arnold, 1843), 315.

[4] Gotfried Nebe, « πολύς », *EDNT* 3:131-132. L'expression πολὺ μᾶλλον n'apparaît qu'en He 12:9, 25.

[5] Au moins 1048 occurrences de cette figure rhétorique ont été comptées dans le *TLG* par Robert Jewett, *Romans: A Commentary* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible ; Minneapolis : Fortress Press, 2007), 362, note 178. Voir aussi Gotfried Nebe, « πολύς », 131-132.

[6] Voir notamment Alexander Samely, *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah* (Oxford : Oxford University Press, 2002), 174-177. Voir aussi en français : Joseph Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Bibliothèque de théologie historique ; Paris : Beauchesne et ses fils, 1939), 83-88.

[7] « Sept règles (מדות) ont été exposées par Hillel devant les anciens de Bethyra : קל וחומר (*a fortiori*), גזרה שוה (assimilation), בנין אב (établissement d'un principe) d'après une seule écriture, בנין אב d'après deux écritures, כלל ופרט (général et singulier), כיוצא בו ממקום אחר (pareillement d'après un autre texte), דבר הלמד מענינו (règle à partir du contexte). » *t. Sanh.* 7:5. La traduction française de ces termes est reprise, avec des légères modifications, de Joseph Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, 81. Voir aussi *y. Pesaḥ.* 39a ; trad. fr. dans Joseph Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, 77-78.

[8] Str-B 3:223-226.

[9] Trad. fr. Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, 510.

יוֹסֵה בֶן יוֹחָנָן אִישׁ יְרוּשָׁלַיִם אוֹמֵר: (...) וְאַל תַּרְבֶּה שִׂיחָה עִם הָאִשָּׁה. בְּאִשְׁתּוֹ אָמָרוּ, **קַל וָחֹמֶר** בְּאֵשֶׁת חֲבֵרוֹ. (*m. ʾAbot.* 1:5)

José fils de Yohannan de Jérusalem disait : « (…) Ne parle pas beaucoup à la femme. » On l'a dit en ce qui concerne sa propre femme ; **à combien plus forte raison**, en ce qui concerne la femme de son prochain.

שונאי בצע – אלו ששונאים ממון עצמם. ואם ממון עצמם שונאין, **קל וחומר** ממון אחרים. (*Mek. de-Rabbi Ishmael* sur Ex 18:21)

« Ceux qui détestent le profit » (Ex 18:21) : ceux qui détestent leur propre argent. Et s'ils détestent leur propre argent – **à combien plus forte raison**, l'argent des autres.

אלא הכי קאמר: "אספרם" – למעשיהם של צדיקים; "מחול ירבון" – **וק"ו**. ומה חול שמועט מגין על הים, מעשיהם של צדיקים שהם מרובים **לא כל שכן** שמגינים עליהם. (*b. B. Bat.* 7b)

Mais cela veut dire : « Je les compte » (Ps 139:18) – ceci concerne les œuvres des justes ; « ils sont plus nombreux que le sable » (*ibid.*) – ***a minori ad maius***. Si le sable dont la quantité est petite protège la mer, les œuvres des justes dont la quantité est grande les protègent **à plus forte raison**.

בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן **לא כל שכן**. (*b. Ḥul.* 5b)

Le Saint-béni-soit-Il ne fait pas trébucher les bêtes des justes ; **à combien plus forte raison** (ne fait-il pas trébucher) les justes eux-mêmes.

אין פורסין על שמע, לא בישיבה ולא בעמידה, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאין את כפיהן, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא, ואין עושין מעמד ומושב על אנשים, **כל שכן** על נשים שאין עושין מעמד ומושב על נשים, ואין אומרין קדיש וברכו פחות מעשרה. (*Massekhet Soferim* 10:6)

On ne récite pas les bénédictions précédant le Shema[10], ni assis ni debout, on ne passe pas devant l'arche, et on n'élève pas les mains, on ne lit pas la Torah, on ne lit pas de section finale des prophètes, on ne fait pas de station ni de session pour des hommes[11] – **et à plus forte raison** pour les femmes, car on ne fait pas de station ni de session pour les femmes –, et on ne dit ni le Qaddish ni le Barechou alors qu'on est moins nombreux de dix[12].

מה אם בשעת כעסן של צדיקים מרחמין עליהם, בשעת הרחמים **על אחת כמה וכמה**. (*t. Ber.* 4:16)

Si l'on a compassion des justes quand ils irritent (Dieu), à combien plus forte raison au moment de la grâce[13].

[10] Voir Jastrow, 1232, *s. v.* « פָּרַשׁ I, פָּרַשׁ ».

[11] Il s'agit des arrêts effectués lors du cortège funèbre pour se lamenter ; voir *ibid.*, 818, *s. v.* « מַעֲמָד ».

[12] La traduction française de ce passage est inspirée de celle de *m. Meg.* 4:3 par Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, 269.

[13] Trad. fr. Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, 115.

אמר רבי אלעזר: "אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: 'רבונו של עולם, ומה כסא של שלש רגלים אינו יכול לעמוד לפניך בשעת כעסך, כסא של רגל אחת **על אחת כמה וכמה**!'" (*b. Ber*. 32a)

Rabbi Éléazar dit : « Moïse dit au Saint-béni-soit-il : 'Maître du monde, si une chaise qui a trois pieds ne peut se tenir devant toi au moment de ta colère, **à combien plus forte raison** une chaise qui n'a qu'un seul pied !' »

ומה תוכחה של בשר ודם כך תוכחה של הקדוש ברוך הוא **על אחת כמה וכמה**. (*b. Ḥag*. 4b)

Si la réprimande d'homme est telle, **combien plus grande** est la réprimande du Saint-béni-soit-il.

ומה הרואה חכמים במיתתן יחיה, בחייהן **על אחת כמה וכמה**. (*b. Ḥag*. 5b)

Si celui qui voit des sages à leur mort vivra, **à combien plus forte raison** (celui qui les voit) de leur vivant.

Les expressions mises en valeur dans ces exemples sont extrêmement courantes dans la littérature rabbinique ancienne. À titre indicatif, nous noterons qu'en cherchant ces expressions dans la Mishna, la Tosefta et les deux Talmuds sur la base de données responsa.co.il, on obtient les résultats suivants : קַל וָחוֹמֶר – 210 occurrences ; כֹּל שֶׁכֵּן – 398 occurrences ; עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה – 123 occurrences. À cela il faut ajouter les 108 occurrences de l'abréviation ק"ו (pour קַל וָחוֹמֶר) ainsi que les 118 occurrences de כ"ש (pour כֹּל שֶׁכֵּן). L'emploi fréquent de ces abréviations indique également que ces expressions sont considérées comme bien connues.

Pour conclure l'étude de cet exemple, il faut dire qu'aucune des trois expressions rabbiniques : קַל וָחוֹמֶר, כֹּל שֶׁכֵּן (לֹא), עַל אַחַת כַּמָּה וְכַמָּה שֶׁ- ne peut être considérée comme un équivalent formel des expressions néotestamentaires : (πολλῷ / πολὺ / πόσῳ) μᾶλλον ; le « sens littéral » des mots figurants dans ces expressions hébraïques n'est pas proche de celui des expressions grecques. En revanche, ces expressions hébraïques constituent d'excellents équivalents dynamiques[14] des expressions se trouvant dans le Nouveau Testament. En effet, ces expressions hébraïques ont la même fonction rhétorique que les expressions grecques en question servant à expliciter le lien entre les deux cas qui forment un argument de type *a minori ad maius*. De plus, la grande fréquence de ces expressions hébraïques dans la littérature rabbinique ancienne les rend très idiomatiques pour tous ceux qui sont quelque peu accoutumés à ce corpus : elles sont familières et faciles à comprendre. Leur usage pour rendre les expressions grecques (πολλῷ / πολὺ / πόσῳ) μᾶλλον au sein d'arguments *a minori ad*

[14] Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating*, 165 et suiv.

maius présente donc deux avantages décisifs : la structure de ces arguments devient ainsi apparente pour le lecteur, ce qui lui facilite considérablement la compréhension de leur sens ; cela contribue à l'idiomaticité globale du langage du texte traduit, ce qui augmente le plaisir que l'on prend à la lecture et, en même temps, réduit l'effet d'« étrangeté » que le texte produit lorsqu'on le découvre.

***

Dans les différentes traductions du Nouveau Testament en hébreu, on trouve assez souvent les trois expressions empruntées à la littérature rabbinique rendant les expressions grecques caractéristiques des arguments a minori ad maius. *On remarque, de manière générale, que l'expression* קַל וָחוֹמֶר *est moins usitée que les deux autres. Ce fait pourrait s'expliquer par le caractère « technique » de cette expression. En effet, tout en étant fréquemment employée comme conjonction*[15]*, cette expression est également le nom même de l'argumentation* a minori ad maius *dans le langage rabbinique. Les exemples suivants le montrent :*

> *(par ex.,* t. Soṭah *6:9 ;* Šabb. *15:16 ;* y. Ḥag. *8b ;* Sanh. *13a*[16]*)* (...) והרי דברים **קל וחומר**
> *Les choses sont donc Qal WaḤomer (c'est-à-dire, il faut avoir recours à un argument* a minori ad maius*).*

> זה אחד מעשרה **קלים וחמורין** שכתובים בתורה *(*Gn. Rab. *92)*
> *Ceci est l'un des dix arguments* a minori ad maius *qui figurent dans la Torah.*

Les traducteurs pouvaient donc éviter cette expression, en considérant que les expressions utilisées dans les textes sources n'avaient pas de tel caractère « technique ».

Outre ces emprunts à la littérature rabbinique, on trouve dans les traductions assez souvent différents « équivalents formels » des expressions grecques, c'est-à-dire des traductions se voulant « mot à mot ». Par exemple, en Mt 6:30, là où le grec dit : πολλῷ μᾶλλον et où le latin dit quanto magis, *on trouve les expressions hébraïques suivantes dans les traductions :* יוֹתֵר *–* *« plus »*[17]*,* כַּמָּה יוֹתֵר *– « combien plus »*[18]*,* הַרְבֵּה יוֹתֵר *– « beaucoup plus »*[19]*.*

L'une des solutions les plus fréquemment choisies par les traducteurs pour rendre les expressions grecques en question est l'expression hébraïque : אַף כִּי*. C'est une expression*

[15] Voir les exemples donnés ci-dessus.
[16] Cette expression est aussi fréquente dans les « traités mineurs ».
[17] Münster, Hutter, Yeates.
[18] Delitzsch 1e édition.
[19] London Society 1864.

empruntée à la Bible hébraïque qui y est attestée plusieurs fois, avec une fonction semblable aux expressions étudiées ci-dessus au sein d'arguments a minori ad maius. *En voici quelques exemples*[20] *:*

> *Est-ce que vraiment Dieu pourrait habiter sur la terre? Les cieux eux-mêmes et les cieux des cieux ne peuvent te contenir! Combien moins* (אַף כִּי) *cette maison que j'ai bâtie! (1 R 8:27 TOB)*
>
> *Ses serviteurs s'approchèrent et lui parlèrent ; ils lui dirent : « Mon père! si le prophète t'avait dit de faire quelque chose d'extraordinaire, ne l'aurais-tu pas fait ? À plus forte raison quand* (אַף כִּי) *il te dit : "Lave-toi et tu seras purifié." » (2 R 5:13 TOB)*
>
> *Voici, le juste reçoit sur la terre une rétribution ; combien plus* (אַף כִּי) *le méchant et le pécheur ! (Pr 11:31 NEG)*

Il faut néanmoins remarquer que comme les arguments a minori ad maius *sont bien plus courants dans la littérature rabbinique que dans la Bible hébraïque*[21]*, les expressions rabbiniques qui caractérisent ce genre d'arguments sont aussi bien plus familières que les expressions bibliques parallèles – c'est-*à*-dire, bien plus familières aux lecteurs qui sont accoutumés non seulement à la Bible hébraïque, mais aussi à la littérature juive postérieure. La préférence d'un certain nombre de traducteurs pour l'expression biblique s'inscrit dans la tendance générale consistant à employer un langage biblique en rendant le Nouveau Testament en hébreu.*

[20] Voir aussi : Dt 31:27 ; 1 S 23:3 ; 2 S 16:11 ; 2 Ch 6:18 ; 32:15 ; Pr 15:11.

[21] Selon *Genèse Rabbah*, Rabbi Ishmael a compté dix cas où des arguments *a minori ad maius* (קלים וחמורין) sont employés dans la Bible hébraïque ; *Gn. Rab.* 92.

2.1.3.2. Formules introduisant des citations de l'Ancien Testament

À la fois les écrits néotestamentaires et les écrits rabbiniques citent abondamment l'Ancien Testament. Lorsque ces citations sont explicites, elles ont pour fonction « d'appuyer ou illustrer un argument, de servir de point de départ dans une discussion ou de constituer une sorte de texte-preuve », pour reprendre les mots de Joseph Fitzmyer[22]. Ces citations sont souvent introduites par un certain nombre de formules récurrentes et plus ou moins figées. Étant bien connues, ces formules attirent l'attention du lecteur au moyen argumentatif qu'elles introduisent : un appel à l'autorité des Écritures Saintes[23]. Un nombre important de ces formules introductives qui figurent, d'une part, dans le Nouveau Testament et, d'autre part, dans la littérature rabbinique présentent des similitudes non seulement quant à leur fonction, mais aussi en ce qui concerne leur forme : elles emploient des mots parallèles en grec et en hébreu[24]. En effet, dans au moins trois cas, la formule rabbinique qui est parallèle à une formule du Nouveau Testament peut avoir une utilité particulière pour la traduction de cette dernière en hébreu. Nous examinerons ces cas successivement.

2.1.3.2.1. γεγραμμένον

Dans le Nouveau Testament, une dizaine des citations explicites de l'Ancien Testament sont introduites par des formules comportant le mot caractéristique γεγραμμένον : le participe parfait neutre singulier du verbe γράφω – « écrire ». En voici quelques exemples[25] :

[22] Cela est dit par Fitzmyer concernant les citations explicites de la Bible hébraïque dans les textes de Qumrân. « There is, however, in the Qumran literature a body of isolated explicit quotations of the Old Testament, which are introduced by special formulae and are cited to bolster up or illustrate an argument, to serve as a *point de départ* in a discussion or to act as a sort of proof-text. » Joseph A. Fitzmyer, « The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament », 6.

[23] « Indeed, the citations are used to give both *prestige* and *authority* to the legal, homiletical or prophetic comments which precede them. » Michael Fishbane, « Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran », chap. 10 de Martin Jan Mulder, Harry Sysling, eds., *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/1; Assen, Maastricht : Van Gorcum ; Philadelphia : Fortress Press, 1988), 347. Quant à la fonction des formules introductives elles-mêmes, voir E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 22.

[24] Une comparaison de l'ensemble des formules figurant dans le Nouveau Testament et dans la Mishna a été faite par Bruce M. Metzger, « The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the New Testament and the Mishnah », chap. 5 de ———, *Historical and Literary Studies : Pagan, Jewish, and Christian* (New Testament Tools and Studies 8 ; Leiden : Brill, 1968), 52-63 ; version légèrement modifiée de l'article paru dans *JBL* 70 (1951), 297-307.

[25] Les autres occurrences de ces formules sont : Lc 21:22 ; Jn 6:31 ; 6:45 ; 10:34 ; 15:25 ; cf. 1 Co 15:54.

Et on lui remit le livre du prophète Esaïe. L'ayant déroulé, il trouva l'endroit où **il était écrit (ἦν γεγραμμένον)** : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour annoncer une bonne nouvelle aux pauvres ; Il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, pour proclamer aux captifs la délivrance, et aux aveugles le recouvrement de la vue, pour renvoyer libres les opprimés, Pour publier une année de grâce du Seigneur. » (Lc 4:17-19 NEG ; citation d'Es 61:1-2 et 58:6)

Mais, jetant les regards sur eux, Jésus dit : « Que signifie donc **ce qui est écrit (**τί οὖν **ἐστιν τὸ γεγραμμένον τοῦτο)**: "La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient est devenue la principale de l'angle" ? » (Lc 20:17 NEG ; citation de Ps 118:22)

Ses disciples se souvinrent qu'**il est écrit (γεγραμμένον ἐστίν)** : « Le zèle de ta maison me dévorera. » (Jn 2:17 TOB ; citation de Ps 69:10)

Trouvant un ânon, Jésus s'assit dessus **selon qu'il est écrit (καθώς ἐστιν γεγραμμένον)** : « Ne crains pas, fille de Sion ; voici ton roi qui vient, il est monté sur le petit d'une ânesse. » (Jn 12:14-15 TOB ; citation de Za 9:9 ; Es 35:4 ; 40:9)

Mais, possédant ce même esprit de foi, **selon ce qui est écrit (κατὰ τὸ γεγραμμένον)** : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé (…) » (2 Co 4:13 BJ ; citation de Ps 116:10)

Dans la littérature rabbinique, certaines formules introductives présentent un mot caractéristique qui constitue un parallèle très proche de γεγραμμένον, à savoir, le mot כָּתוּב : le participe passif masculin singulier du verbe כָּתַב – « écrire ». Quelques exemples illustreront cet usage[26] :

מפני הכתוב שבתורה: "וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה."

À cause de ce qui est écrit dans la Torah : « La fête de la Moisson, des premiers fruits de ton travail, de ce que tu auras semé dans les champs. » (*m. Bik.* 1:3 ; citation d'Ex 23:16 TOB)

אמר לו: "**כתוב בתורתכם**: 'לא ידבק בידך מאומה מן החרם.'"

Il lui dit : « **il est écrit dans votre Torah** : "Tu ne mettras la main sur rien de ce qui est voué à l'interdit." » (*m. ʿAbod. Zar.* 3:4 ; citation de Dt 13:18 TOB)

וכן **כתוב** בספר תילים על ידי דוד מלך ישראל: "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף".

[26] Cette liste ne se veut pas exhaustive ; pour d'autres exemples, voir Str-B 2:1. On remarquera avec Bonsirven que le participe כָּתוּב *non substantivé* est employé pour introduire des citations de l'Ancien Testament plus fréquemment dans les écrits amoraïques que dans ceux des Tannaïm ; Joseph Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, 32.

Ainsi **il est écrit** dans le livre des Psaumes par David, roi d'Israël : « Mieux vaut pour moi la loi de ta bouche que mille objets d'or et d'argent. » (*m. ʾAbot.* 6 :9 ; citation de Ps 119:72 NEG)

וכן עיר שלא ירדו עליה גשמים, **ככתוב**: ״והמטרתי על עיר ועל עיר אחת אל אמטיר, חלקה אחת תמטר וחלקה אשר לא תמטיר עליה תיבש.״

Ainsi, une ville où il n'a pas plu ; **comme il est écrit** : « J'avais fait tomber la pluie sur telle ville, et non sur telle autre ; tel champ était arrosé de pluie et le champ sans pluie se desséchait. » (*y. Taʿan.* 14b ; citation d'Am 4:7 TOB)

ככתוב: ״אנכי ארד עמך מצרים ואנכי אעלך גם עלה.״

Comme il est écrit : « C'est moi qui descendrai avec toi en Égypte, c'est moi aussi qui t'en ferai remonter. » (*y. Soṭah* 8b ; citation de Gn 46:4 BJ)

כתוב בתורה: ״אנכי ה' אלהיך.״ (...) **כתוב בתורה**: ״לא יהיה לך אלהים אחרים על פני.״ (...) **כתוב בתורה**: ״זובח לאלהים אחרים יוחרם.״ (...) **כתוב בתורה**: ״לא תשתחוה לאל אחר.״ (...) **כתוב בתורה**: ״שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד.״ (...) **כתוב בתורה**: ״וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד.״ (...) **כתוב בתורה**: ״אתה האמרת וגו' וה' האמירך היום.״

Il est écrit dans la Torah : « Je suis le Seigneur ton Dieu. » (Ex 20:2 / Dt 5:6) (…) **Il est écrit dans la Torah** : « Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi. » (Ex 20:3 / Dt 5:7 TOB) (…) **Il est écrit dans la Torah** : « Qui sacrifie à d'autres dieux sera voué à l'anathème. » (Ex 22:19 BJ) (…) **Il est écrit dans la Torah** : « Tu ne te prosterneras pas devant un autre dieu » (Ex 34:14 BJ) (…) **Il est écrit dans la Torah** : « Écoute Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est un. » (Dt 6:4) (…) **Il est écrit dans la Torah** : « Sache donc en ce jour, et retiens dans ton cœur que l'Éternel est Dieu, en haut dans le ciel et en bas sur la terre, et qu'il n'y en a point d'autre. » (Dt 4:39 NEG) (…) **Il est écrit dans la Torah** : « C'est le Seigneur que tu as amené aujourd'hui à déclarer » etc., « Et le Seigneur t'a amené aujourd'hui à déclarer » etc. (Dt 26:17-18 TOB). (*b. Giṭ.* 57b)

La proximité entre l'usage de γεγραμμένον dans les formules néotestamentaires et celui de כָּתוּב dans celles de la littérature rabbinique est manifeste. Dans les deux corpus, on a recours au participe passif du verbe le plus courant signifiant « écrire », et on l'emploie de façon impersonnelle. Le seul écart majeur que l'on peut repérer entre le mot grec et le mot hébraïque est le choix du parfait pour le premier – un temps qui n'a pas d'équivalent en hébreu[27]. Pour

[27] On remarquera que les Septante ont souvent rendu le participe passif כָּתוּב par le verbe γράφω conjugué au parfait, soit au participe soit à l'indicatif : participe – Dt 28:16 ; Ne 6:6 ;7:5 ; 8:14 ; 12:22, 23 ; 13:1 ; Dn 9:11, 13 ; 12:1 ; indicatif – 2 S 1:18 ; 1 R 21:11 ; Es 65:6 ; Ps 31:8 ; Est 10:2 ; cf. Ez 2:10 (plus-que-parfait). Le parfait est également utilisé dans la traduction des 48 occurrences de l'expression הֵמָּה כְּתוּבִים / הֵנָּם – « ils sont écrits (dans le livre de…, etc.)», figurant dans les livres des Rois et des Chroniques.

traduire donc en hébreu le mot γεγραμμένον lorsqu'il figure dans les écrits néotestamentaires au sein de formules introduisant des citations de l'Ancien Testament, le choix du mot כָּתוּב se recommande fortement, et cela pour deux raisons. D'abord, en rendant ainsi le mot grec, on reflète très bien à la fois le sens et la forme de l'original. De plus, le mot traduit semble tout à fait idiomatique en hébreu dans le contexte de l'introduction de citations de la Bible hébraïque, en raison de l'usage parallèle bien connu de la littérature rabbinique.

Cependant, il faut remarquer que la traduction de γεγραμμένον par כָּתוּב ne sera pas forcement conçue par le traducteur comme un emprunt à la littérature rabbinique. Celui-ci peut tout à fait considérer que cette traduction est « littérale », le mot hébreu étant si proche sémantiquement et formellement du mot grec. Dans ce cas, le traducteur pourra s'étonner de la superbe idiomaticité du résultat qu'il a obtenu en traduisant simplement « mot à mot ». S'il y pense, cet étonnement lui fera ressentir la grande proximité du texte qu'il est en train de traduire avec sa propre langue et culture.

2.1.3.2.2. γέγραπται

Dans le Nouveau Testament, l'une des façons les plus courantes d'introduire des citations explicites de l'Ancien Testament est le recours au mot γέγραπται, à savoir, le verbe γράφω – « écrire » conjugué à la troisième personne du singulier, au parfait passif[28]. Dans ces formules introductives, le mot γέγραπται peut se trouver seul ou accompagné d'autres mots, tels que l'adverbe οὕτως – « ainsi » ou de différentes conjonctions signifiant « comme » / « ainsi que » : ὡς, καθώς, ὥσπερ ou καθάπερ[29]. Il peut également être accompagné d'une mention plus précise de l'endroit où la chose « a été écrite » : dans le livre d'Ésaïe, par exemple, ou dans la « Loi de Moïse ». Quelques exemples illustreront cet usage[30] :

[28] C'est la formule introductive la plus courante dans les Épîtres de Paul ; voir Joseph Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, 344. Il faut remarquer qu'il y a ici un écart structurel entre le Nouveau Testament et la littérature rabbinique. En cette dernière, la façon la plus courante d'introduire des citations de la Bible hébraïque est au moyen du mot שֶׁנֶּאֱמַר ; quant à la Mishna, voir Alexander Samely, *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah*, 322, note 102.

[29] Voir Joseph A. Fitzmyer, « The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament », 9 ; Bruce M. Metzger, « The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the New Testament and the Mishnah », 56. La conjonction καθάπερ n'a pas été retenue dans l'édition de NA, mais elle est attestée au moins quatre fois dans Rm (3:4 ; 9:13 ; 10:15 ; 11:8) par des témoins fiables, tels que les *codices Sinaiticus* et *Vaticanus* ; voir Joseph A. Fitzmyer, *ibid*.

[30] Les autres occurrences pertinentes sont les suivantes : Mt 2:5 ; 4:6, 7 ; 11:10 ; 21:13 ; 26:24 ; 26:31 ; Mc 7:6 ; 11:17 ; 14:27 ; Lc 2:23 ; 3:4 ; 4:4, 8, 10 ; 7:27 ; 19:46 ; Ac 1:20 ; 7:42 ; 13:33 ; 15:15 ; 23:5 ; Rm 2:24 ; 3:4, 10 ;

Mais il répondit : « **Il a été écrit (γέγραπται)** : “Ce n'est pas de pain seul que vivra l'homme, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu.” » (Mt 4:4 BJ modifiée ; citation de Dt 8:3)

Alors, Jésus lui dit : « Retire-toi, Satan! **car il a été écrit (γέγραπται γάρ)** : “C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras, et à Lui seul tu rendras un culte.” » (Mt 4:10 BJ modifiée ; citation de Dt 6:13)

Ainsi qu'il a été écrit (καθὼς γέγραπται) dans le livre du prophète Esaïe : « Voici, j'envoie mon messager en avant de toi, pour préparer ton chemin. Une voix crie dans le désert : “Préparez le chemin du Seigneur, rendez droits ses sentiers.” » (Mc 1:2-3 TOB modifiée ; citation refondue de Ex 23:20 ; Es 40:3 ; Ml 3:1)

Parce qu'en lui est révélée la justice de Dieu par la foi et pour la foi ; **selon qu'il a été écrit (καθὼς γέγραπται)** : « Le juste vivra par la foi. » (Rom 1:17 NEG modifiée ; citation de Ha 2:4)

En effet, il a été écrit dans la loi de Moïse (ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται) : « Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain. » (1 Co 9:9 TOB modifiée ; citation de Dt 25:4)

Ne devenez pas idolâtres comme certains d'entre eux, **ainsi qu'il a été écrit (ὥσπερ γέγραπται)** : « Le peuple s'assit pour manger et pour boire, puis ils se levèrent pour se divertir. » (1 Co 10:7 TOB modifiée ; citation d’Ex 32:6)

Le parallèle le plus proche de cet usage de γέγραπται que l’on puisse trouver dans la littérature rabbinique est l’emploi de כָּתוּב qui a été présenté ci-dessus. De même que γέγραπται, on peut trouver כָּתוּב employé dans la littérature rabbinique, au sein de formules introduisant des citations de l’Ancien Testament, tantôt seul, tantôt accompagné de conjonctions signifiant « comme » / « ainsi que », tantôt avec des mentions plus précises de l’endroit dont provient la citation : « il est écrit dans le livre des Psaumes », « il est écrit dans la Torah »[31]. Pour introduire des citations de la Bible hébraïque, la littérature rabbinique n’emploie le verbe כָּתַב – « écrire » qu’au participe passif[32] ; on ne trouve jamais une telle formule introductive comportant ce verbe conjugué à l’indicatif, comme le verbe γέγραπται l’est souvent dans le grec du Nouveau Testament.

Un certain écart formel et sémantique existe bien entre γέγραπται tel qu’il est employé dans le Nouveau Testament et כָּתוּב tel qu’il est utilisé par la littérature rabbinique. Alors que le grec

4:17 ; 8:36 ; 9:13, 33 ; 10:15 ; 11:8 ; 11:26 ; 12:19 ; 14:11 ; 15:3, 9, 21 ; 1 Co 1:19, 31 ; 2:9 ; 3:19 ; 14:21 ; 15:45 ; 2 Co 8:15 ; 9:9 ; Ga 3:10, 13 ; 4:27 ; 1 P 1:16.

[31] Voir les exemples proposés p. 157-158.

[32] Joseph Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, 32.

du Nouveau Testament insiste, par l'emploi du parfait, sur l'action effectuée dans le passé et prise en compte dans la situation présente[33], l'hébreu des auteurs rabbiniques n'insiste que sur la situation présente[34]. Si l'on rend γέγραπται par כָּתוּב, une certaine nuance de l'expression originale est donc perdue. Néanmoins, cette traduction présente un avantage majeur qui est d'utiliser un mot idiomatique dans le contexte de l'introduction des citations de l'Ancien Testament là où un tel mot idiomatique est employé dans le Nouveau Testament.

***

Dans les différentes traductions du Nouveau Testament en hébreu, γέγραπαι est rendu à la fois par כָּתוּב *et par le verbe « être écrit » conjugué au passé :* נִכְתַּב *– « il a été écrit ». Une troisième solution choisie par deux traducteurs laisse apparaître la nature du dilemme relatif à la traduction de ce mot : doit-on plutôt rendre la nuance passée du verbe γέγραπται ou bien opter pour l'expression idiomatique en hébreu ? En effet, dans leurs traductions de Mt 2:5, Giovanni Battista Iona ainsi que l'auteur de la version hébraïque de Mt publiée par Jean du Tillet et Jean Mercier emploient tous les deux l'expression* כִּי כֵן נֶאֱמַר *– « car ainsi fut-il* dit *» là où le texte original emploie le verbe « écrire » au parfait[35]. Le verbe* נֶאֱמַר *conjugué au passé est en effet très souvent employé dans la littérature rabbinique pour introduire des citations de la Bible hébraïque[36]. Iona et l'auteur du Mt de Du Tillet-Mercier semblent se permettre de rendre le verbe « écrire » en grec par le verbe « dire » en hébreu pour que le verbe traduit en hébreu soit à la fois conjugué au passé et idiomatique dans le contexte.*

[33] « (…) la notion de concomitance (…) nous permet de cerner la valeur aspectuelle du parfait néotestamentaire. Ce thème verbal (…) marque l'*adhérence*, c'est-à-dire, l'actualité ou l'intérêt, pour la situation de référence, d'un procès réalisé. Un acte présenté au parfait signale donc une action passée prise en compte dans la situation à laquelle se réfère le locuteur. » Christophe Rico, « L'aspect verbal dans le Nouveau Testament : vers une définition », *RB* 112 (2005), 410.

[34] Sur l'usage du participe comme temps du présent en hébreu mishnique, voir M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, 156.

[35] On remarquera que ni Iona ni l'auteur du texte de Du Tillet-Mercier ne travaillent à partir d'un original grec. Iona dit clairement qu'il traduit le texte latin de la Vulgate, qu'il donne aussi dans son édition en regard du texte hébraïque. L'expression qu'il traduit est donc : *sic enim scritpum est*. Quant à la version hébraïque de Mt publiée par Jean Du Tillet et Jean Mercier, j'ai montré ailleurs qu'elle est une révision de la traduction de Mt de Sebastian Münster, et qu'elle a certainement été faite par un juif converti qui ne consultait pas un autre texte que celui de Münster en le révisant ; voir Eran Shuali, « Les deux versions de l'Évangile de Matthieu en hébreu publiées par Sebastian Münster (1537) et par Jean du Tillet et Jean Mercier (1555) : un réexamen des textes et de la question de leurs auteurs ». L'expression qu'il devait dont avoir dans son « texte source » est celle que l'on trouve chez Münster : כִּי כֹּה נִכְתַּב.

[36] Voir Alexander Samely, *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah*, 320-324.

2.1.3.2.3. ἡ γραφή

À quelques reprises, des citations de l'Ancien Testament sont introduites dans différents écrits néotestamentaires par la formule : « l'écriture dit ». Dans cette formule, le mot grec utilisé pour désigner le texte sacré est le substantif ἡ γραφή – « l'écriture ». Le verbe employé est le verbe de parole très banal en grec λέγω – « dire », qui est conjugué soit au présent, soit à l'aoriste. Voici quelques exemples de l'usage de cette formule introductive[37] :

> **Et une autre Écriture dit encore (καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει)** : « Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé. » (Jn 19:37 BJ ; citation de Za 12:10)
>
> **En effet, que dit l'Écriture (τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει) ?** « Abraham eut foi en Dieu, et cela lui fut compté comme justice. » (Rm 4:3 TOB ; citation de Gn 15:6)
>
> **Eh bien ! que dit l'Écriture (ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή) ?** « Chasse la servante et son fils », car il ne faut pas que le fils de la servante hérite avec le fils de la femme libre. » (Ga 4:30 TOB ; citation de Gn 21:10)
>
> **L'Écriture dit en effet (λέγει γὰρ ἡ γραφή)** : « Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain. » (1 Tm 5:18 TOB ; citation de Dt 25:4)

Une expression parallèle est employée assez souvent dans la littérature rabbinique pour introduire des citations de l'Ancien Testament, l'expression הַכָּתוּב אוֹמֵר – « l'Écrit dit ». À titre indicatif, en cherchant cette expression sur la base de données responsa.co.il, on en trouve 56 occurrences dans la Mishna et les deux Talmuds. Deux passages pourraient illustrer l'usage de l'expression :

> בו ביום בא יהודה גר עמוני ועמד לפניהם בבית המדרש, ואמר להם "מה אני לבוא בקהל." אמר לו רבן גמליאל: "אסור אתה." אמר לו רבי יהושע: "מותר אתה." אמר לו רבן גמליאל: "**הכתוב אומר**: 'לֹא יבוא עמוני ומואבי, בקהל ה' גם דור עשירי.' אמר לו רבי יהושע: "וכי עמונים ומואבים במקומן הן עומדין; והלוא כבר עלה סנחריב מלך אשור ובילבל את כל האומות, שנאמר: 'ואסיר גבולות עמים, ועתודותיהם שושתי, ואוריד כאביר יושבים.'" אמר לו רבן גמליאל: "**הכתוב אומר**: 'ואחרי כן, אשיב את שבות בני עמון.' כבר חזרו." אמר לו רבי יהושע: "**הכתוב אומר**: 'ושבתי את שבות עמי ישראל.' ועדיין לא שבו." והתירוהו לבוא בקהל. (*m. Yad.* 4:4)
>
> Le même jour, Juda, un prosélyte ammonite vint et se tint devant eux dans l'école. Il leur dit : « Puis-je entrer dans l'assemblée ? » Rabban Gamaliel lui dit : « Cela t'est interdit. » Rabbi Yéhoshua lui dit : « Cela t'est permis. » Rabban Gamaliel lui dit : « **L'Écriture dit** : "L'Ammonite et le Moabite n'entreront point dans l'assemblée de l'Éternel, même à la dixième

[37] Les autres occurrences pertinentes sont les suivantes : Rm 9:17 ; 10:11 ; Rm 11:2. Voir aussi : Jn 7:38, 42 ; Jc 4:5, où la formule n'introduit pourtant pas de phrases figurant comme telles dans l'Ancien Testament.

génération." (Dt 23:3 NEG) » Rabbi Yehoshua lui dit : « Les Ammonites et les Moabites sont-ils toujours dans leurs pays ? Sanchériv, le roi d'Assyrie, ne vint-il pas et mélangea toutes les nations ? Car il est dit : "J'ai supprimé les frontières des peuples et pillé leurs réserves. Comme un héros, j'ai fait descendre ceux qui siégeaient sur des trônes." (Es 10:13 TOB) » Rabban Gamaliel lui dit : « **L'Écriture dit** : Après cela je ramènerai les fils d'Ammon." (Jr 49:6) Ils sont donc déjà revenus. » Rabbi Yehoshua lui dit : « **L'Écriture dit** : "Je ramènerai mon peuple, Israël" (Jr 30:3 ; Am 9:14), mais ils ne sont pas encore revenus. » Et on lui permit d'entrer l'assemblée.

תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: "כל מי שיש לו מעות ומלוה אותם שלא ברבית – עליו **הכתוב אומר**: 'כספו לא נתן בנשך ושחד על נקי לא לקח עשה אלה לא ימוט לעולם.' הא למדת שכל המלוה ברבית נכסיו מתמוטטין."
(*b. B. Meṣi'a* 71a)

Il est dit[38] que Rabbi Simon fils d'Eléazar dit : « Celui qui a de l'argent et le prête sans intérêt – **l'Écriture dit** le concernant : "Il n'exige point d'intérêt de son argent, et il n'accepte point de don contre l'innocent. Celui qui se conduit ainsi ne chancelle (ימוט) jamais." (Ps 15:5 NEG) On en déduit que celui qui prête avec intérêt – ses biens vont diminuer (מתמוטטין). »

La ressemblance entre l'expression néotestamentaire « ἡ γραφή λέγει » et l'expression rabbinique « הכתוב אומר » est grande. Dans les deux cas, il s'agit d'une formule introduisant des citations de l'Ancien Testament. Dans les deux cas, on se réfère à l'Ancien Testament par une expression imprécise signifiant « l'écriture » ou « la chose écrite ». Et dans les deux cas, on personnifie l'Ancien Testament en lui attribuant l'action de parler. Néanmoins, une différence existe bien entre les deux expressions. Le grec du Nouveau Testament emploie un substantif apparenté au verbe signifiant « écrire », tandis que l'hébreu rabbinique emploie un participe substantivé de ce même verbe. Autrement dit, le Nouveau Testament parle de « l'Écriture », alors que la littérature rabbinique parle de « l'Écrit ».

En traduisant l'expression « ἡ γραφή λέγει » en hébreu, le traducteur peut donc rendre le substantif ἡ γραφή soit par un substantif apparenté au verbe כָּתַב – « écrire », soit par le participe passif du même verbe, en empruntant l'expression courante dans la littérature rabbinique : הַכָּתוּב אוֹמֵר. La deuxième solution serait bien plus idiomatique en hébreu, et cela sans que des nuances importantes de l'expression originale soient perdues dans la traduction.

***

[38] Le terme utilisé ici : תניא, indique que ce passage est une Baraïta, à savoir, une parole qui est attribuée à un sage de l'époque tannaïtique mais qui n'est pas incluse dans la Mishna.

La plupart des traducteurs utilisent, en effet, le participe passif כָּתוּב *en rendant l'expression « ἡ γραφή λέγει ». Certains emploient, en revanche, le substantif* כְּתָב *– « écriture / document écrit / registre »*[39]*. Conrad Neander et György Thúri emploient* מִכְתָּב *— « écriture / document écrit »*[40]*.*

[39] Voir *HALOT*, *s. v.*

[40] Voir *HALOT*, *s. v.* György Thúri n'emploie jamais de vocabulaire post-biblique dans sa traduction de Ga et Ep ; Eran Shuali, « György Thúri's Hebrew Translation of Paul's Epistles to the Galatians and the Ephesians (Wittenberg, 1598) ».

2.1.4. « Façons de parler » et expressions proverbiales

2.1.4.1. « Je ne sais pas ce que tu dis » (Mt 26:70 ; Mc 14:68 ; Lc 22:60)

Au moment du procès de Jésus devant le Sanhédrin dans la maison du grand prêtre, Pierre qui se trouve dans la cour est désigné trois fois comme étant du parti de Jésus, ce qu'il renie à l'une des trois occasions en disant, d'après les Évangiles de Matthieu et de Luc: « Je ne sais pas ce que tu dis » (οὐκ οἶδα τί λέγεις [Mt 26:70] ; ἄνθρωπε, οὐκ οἶδα ὃ λέγεις [Lc 22:60]), et selon celui de Marc : « Je ne sais pas et je ne comprends pas ce que tu dis. » (οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι σὺ τί λέγεις [Mc 14:68])[1].

Cette même association de mots se trouve employée en hébreu à cinq reprises dans la littérature rabbinique. Dans quatre de ces cas, il s'agit de la réponse donnée par un homme accusé d'avoir volé un taureau. Le propriétaire de l'animal lui ayant demandé : « Où est mon taureau ? », l'homme répond : « Je ne sais pas ce que tu dis », et ainsi rejette l'accusation implicite. Les phrases dans lesquelles l'expression figure sont les suivantes :

איכן שורי, ואמר לו **איני יודע מה אתה סח**. (*m. Šebu.* 8.3, 6)

« Où est mon taureau ? » Et il lui dit : « **Je ne sais pas ce que tu dis.** »

היכן שור שהפקדתי אצלך ואמר לו **איני יודע מה אתה סח**. (*t. B. Qam.* 8.2)

« Où est le taureau que je t'ai confié ? » Et il lui dit : « **Je ne sais pas ce que tu dis.** »

היכן שורי שהפקדתי אצלך אמר **איני יודע מה אתה סח**. (*t. B. Qam.* 8.3)

« Où est mon taureau que je t'ai confié ? » Il lui dit : « **Je ne sais pas ce que tu dis.** »

Une autre occurrence de cet énoncé se trouve au sein d'une explication midrashique du verset des Proverbes : « Celui qui se fait le complice d'un voleur se déteste lui-même, il entend l'adjuration, mais il ne dit rien. » (Pr 29:24 NEG) Pour illustrer cette maxime, la Tosefta donne l'exemple d'un homme qui surprend un voleur à la sortie de la maison où celui-ci a commis son crime, et à qui le voleur propose une partie du butin afin qu'il ne le dénonce pas. Plus tard, la victime du vol demande à cet homme de jurer qu'il n'a pas vu un voleur sortir de sa maison, et celui-ci répond : « Je te jure que je ne sais pas ce que tu dis. » Voici le passage *in extenso* :

[1] Pour une revue des différentes interprétations de cet énoncé, voir Robert H. Gundry, *Mark : A Commentary on His Apology for the Cross*, (Grand Rapids, Michigan ; Cambridge, Royaume-Uni : Eerdmans, 1993), 920; Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (Londres – Melbourne – Toronto : Macmillan ; New York : St. Martin's Press, 1966), 573–4.

משלו משל. למה הדבר דומה? לאחד שטען כלים ויצא מבית חבירו. מצאו אחר, אמ' לו: "מה זה?" פל' אמ' לו: "ר' טול חלקך ואל תגיד." לאחר זמן מצאו בעל גניבה. א' לו: "משביע אני עליך אם לא ראית אדם שטען כלים ויצא מתוך ביתי." אמ' לו: "**שבועה שאיני יודע מה אתה סח.**" על זה נאמ': "חולק עם גנב שונא נפשו אלה ישמע ולא יגיד." (*t. B. Qam.* 7:3)

> Il lui raconta une parabole. À quoi la chose est-elle semblable ? À quelqu'un qui sort de chez autrui, chargé d'ustensiles. Il en rencontre un autre, qui lui demande : « Qu'est-ce que c'est ? » Il lui répond : « Prends ta part et ne le déclare pas. » Après quelque temps, il rencontre le propriétaire de l'objet volé, qui lui dit : « Je t'impose de me jurer que tu n'as pas vu sortir de chez moi un homme chargé d'ustensiles. » Il lui répond : « **Je te jure que je ne sais pas ce que tu dis.** » À cet homme on applique : « Celui qui se fait le complice d'un voleur se déteste lui-même, il entend l'adjuration, mais il ne dit rien. » (Pr 29:24 NEG)[2]

Cet énoncé hébraïque est donc parfaitement équivalent à l'énoncé grec des Évangiles non seulement en ce qui concerne sa formulation, qui est identique à celle que l'on trouve dans Mt et très proche à celles des deux autres Évangiles, mais aussi quant à l'usage rhétorique qu'on en fait : il sert pour rejeter énergiquement une accusation[3]. Or, on remarquera que l'énoncé hébraïque se caractérise par une particularité lexicale, à savoir, le verbe hébraïque qui est utilisé dans toutes les occurrences de l'énoncé et que l'on a traduit en français par « dire » n'est pas l'un des verbes courants qui pourraient avoir ce sens, les verbes אָמַר ou דִּבֶּר, mais le verbe assez rare סָח[4].

Le fait que cet énoncé hébraïque emploie un vocable inhabituel et qu'il figure dans la littérature rabbinique plusieurs fois et dans deux contextes différents semble attester qu'il constituait en hébreu mishnique une expression idiomatique. Et de plus, son caractère idiomatique peut toujours être ressenti en hébreu moderne, car il y existe une expression qui en est dérivée, à savoir, la question rhétorique : מה אתה סח?! , c'est-à-dire littéralement,

---

[2] Trad. fr. modifiée : Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, 447.

[3] Dans une autre étude, j'ai tenté de démontrer que l'énoncé grec mis dans la bouche de Pierre par les Évangiles synoptiques était une traduction de l'expression idiomatique hébraïque qui est attestée dans la littérature rabbinique. D'après cette étude, l'Église primitive se souvenait donc de Pierre parlant en hébreu à la servante. Quoi qu'il en soit, qu'il y ait réellement un lien organique entre l'énoncé néotestamentaire et son parallèle rabbinique ou non, cela importe peu pour la question de traduction examinée ici. Voir Eran Shuali, « Did Peter Speak Hebrew to the Servant? A Linguistic Examination of the Expression: "I do not know what you are saying" (Matt 26.70; Mark 14.68; Luke 22.60) », à paraître dans *JBL*.

[4] Le verbe ne se rencontre dans la Mishna que dans les passages cités. Il peut se retrouver aussi dans *t. Yoma* 2:7; *y. Soṭah* 19a; *Sanh.* 42b; *b. Ber* 18b, 51a; *Šabb.* 75b ; *ʿErub.* 21b; *Pesaḥ* 51a; *Yoma* 38a, 39b, 67a ; *Ḥag.* 16b ; *Soṭah* 25a; *Giṭ.* 57b; *Sanh.* 88a; *Menaḥ.* 36a, 39a, 109b ; *Bek.* 10b, 38b. Orthographié שׂח, il peut également être trouvé dans *y. Yoma* 19b; *Šeqal.* 22b; *b. Sukkah* 28a; *Soṭah* 44b; *Ḥul.* 27a; *Bek.* 28a.

« Qu'est-ce que tu dis ?! » que l'on pose pour rejeter avec dédain les paroles d'autrui ou pour exprimer un grand étonnement à leur sujet, peut-être comme les expressions françaises familières : « Qu'est-ce que tu racontes ?! » ou bien, « Tu parles ! »[5]

Il en découle que le traducteur du Nouveau Testament en hébreu ancien aussi bien qu'en hébreu moderne, pourrait emprunter à la littérature rabbinique cette expression afin de traduire les paroles de Pierre de façon à la fois « littérale » et idiomatique.

***

L'influence du parallèle rabbinique n'est attestée dans aucune des traductions hébraïques des Évangiles. Dans aucune d'entre elles, le verbe λέγειν n'est rendu par le verbe סַח*. Tous les traducteurs ont eu recours à l'un des verbes plus courants de parole. L'énoncé grec étant si simple à comprendre et à traduire*[6]*, il semblerait qu'aucun des traducteurs n'a senti, dans ce cas, le besoin de chercher une source d'inspiration linguistique dans la littérature rabbinique.*

2.1.4.2. « Ôte d'abord la poutre de ton œil. » (Mt 7:3-5 ; Lc 6:41-42)

L'Évangile de Matthieu attribue à Jésus l'enseignement suivant :

> Qu'as-tu à regarder la paille (ou : le copeau ; τὸ κάρφος) qui est dans l'œil de ton frère ? Et la poutre (τὴν […] δοκὸν) qui est dans ton œil à toi, tu ne la remarques pas ! Ou bien comment vas-tu dire à ton frère : « Laisse-moi ôter (ἄφες ἐκβάλω) la paille de ton œil », et voilà que la poutre est dans ton œil ! Hypocrite, ôte (ἔκβαλε) d'abord la poutre de ton œil, et alors tu verras clair pour ôter (ἐκβαλεῖν) la paille de l'œil de ton frère. (Mt 7:3-5 BJ)

Une péricope parallèle se trouve en Lc 6:41-42. Elle ne présente pas d'écarts avec la péricope matthéenne qui soient significatifs pour notre étude.

---

[5] De nombreux exemples de l'usage de cette expression peuvent être trouvés en la recherchant sur l'archive électronique de littérature hébraïque *Le projet Ben-Yéhouda* : http://benyehuda.org/. Les deux citations suivantes me semblent assez parlantes : !סח מה אתה, ריקא – « Vaurien, qu'est-ce que tu dis ?! » [דוקטור יהודה שטיינברג, אורלוב, פרק ז'] ;(...) אומר בלבי שבודאי יצא מדעתו (...) אמרתי לו "מה אתה סח?!" – « "Qu'est-ce que tu dis ?!" je lui ai dit (…) pensant qu'il était certainement fou (…) » [מנדלי מוכר ספרים, בימי הרעש, פרק ו'].Un autre exemple est l'emploi de cette expression dans une traduction hébraïque de la comédie d'Oscar Wilde, *Lady Windermere's Fan*, pour rendre l'exclamation : « No, really ! » [אוסקר ויילד, מניפה של לידי וינדרמיר – מעשה באשה הגונה, תרגום: י.ח. טביוב (ורשה: הוצאת אברהם יוסף שטיבל, תר"פ), מערכה שלישית].

[6] Voir Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark* (Black's New testament Commentary ; Londres : Black, 1991), 364.

Dans le Talmud de Babylone, on trouve à deux reprises une expression qui ressemble fortement à ces paroles mises dans la bouche de Jésus par les évangélistes :

> תניא, א"ר טרפון: "תמיהני אני אם יש בדור הזה שמקבל תוכחה. אם אמר לו: '**טול קיסם מבין עיניך**.' אמר לו: '**טול קורה מבין עיניך**.'" (*b. ʿArak.* 16b)
>
> Il est dit que Rabbi Tarphon a dit : « Je me demande s'il y a quelqu'un dans cette génération qui accepte la réprimande. Si on lui dit : "**Enlève le copeau d'entre tes yeux**." Il lui répond : "**Enlève la poutre d'entre tes yeux**." »

> וא"ר יוחנן: "מאי דכתיב: 'ויהי בימי שפוט השופטים'? דור ששופט את שופטיו. אומר לו: '**טול קיסם מבין עיניך** (שיניך).' אומר לו: '**טול קורה מבין עיניך**.' אמר לו: 'כספך היה לסיגים.' אמר לו: 'סבאך מהול במים.'" (*b. B. Bat.* 15b)
>
> Rabbi Yohanan dit : « Pourquoi est-il écrit : "Et il arriva aux jours du jugement des juges" (Rt 1:1) ? (C'était) une génération qui jugeait ses juges. On disait à quelqu'un : "**Enlève le copeau d'entre tes yeux** (ou : tes dents)." Il répondait : "**Enlève la poutre d'entre tes yeux**." On lui disait : "Ton argent est changé en scories." Il répondait : "Ton vin est coupé d'eau." (Es 1:22 BJ modifiée) »

Ces passages des Évangiles et du Talmud présentent des expressions métaphoriques fort semblables à la fois au niveau lexical, syntactique et pragmatique. Dans les quatre cas, il est question d'*enlever* un *copeau* et une *poutre* qui se trouvent dans l'*œil* ou entre les *yeux* de quelqu'un. Dans tous les cas, « le copeau » symbolise métaphoriquement une petite faute, alors que « la poutre » symbolise une faute plus importante. La situation humaine à laquelle ces expressions renvoient est celle où un homme reproche une faute à autrui, alors qu'il serait coupable d'une faute plus grave, au moins du point de vue de quelqu'un[7]. Le caractère idiosyncratique de cette métaphore rend particulièrement patente la similitude entre les expressions parallèles des deux corpus[8].

En hébreu postérieur à l'époque talmudique, l'expression dialoguée : « Enlève le copeau d'entre tes yeux » – « Enlève la poutre d'entre tes yeux » est devenue proverbiale. Cela est attesté par son emploi fréquent dans les écrits en hébreu depuis le Moyen Âge et jusqu'à nos

[7] Dans le Talmud, ce sont les accusés qui estiment que ceux qui leur font des reproches ou les jugent sont coupables de fautes plus graves. Dans les Évangiles, c'est une tierce personne qui le pense, à savoir, Jésus.

[8] Pour la présente étude, il n'importe guère si les expressions néotestamentaires et rabbiniques sont organiquement liées. En effet, certains ont considéré que les deux se basaient sur une expression orale de type proverbial connue au tournant de notre ère, alors que d'autres ont supposé que les expressions rabbiniques avaient leur origine dans la parole de Jésus. Pour une présentation de cette problématique, voir W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew* (London, New York : T&T Clark, 1988), 1:671.

jours, et cela dans des contextes indépendants des passages talmudiques dont elle provient. Les exemples suivants illustreront ce fait.

En interprétant Os 4:4 : « Car ton peuple est comme ceux qui disputent avec les prêtres » (NEG légèrement modifiée), Isaac Abravanel (1437-1508) écrit :

> ואמר: "ובאת אל הכהן" וגו'. הנה בזמן ההוא היה בהפך, כי העם מריבים ומוכיחים את הכהן, לפי שהוא היה רשע כמו הם. ואולי שכאשר הוא היה אומר להם: "**טול קיסם מבין שיניך**", היו משיבים לו: "**טול קורה מבין עיניך**." והוא אומרו: "ועמך כמריבי כהן."[9]
>
> Et il dit : « Tu iras trouver le prêtre » etc. (Dt 26:3 TOB). Voici que pendant ce temps-là, c'était le contraire. En effet, le peuple disputait avec le prêtre et le réprimandait, car il était aussi méchant qu'eux. Et peut-être quand il leur disait : « **Enlève le copeau d'entre tes dents** », ils lui répondaient : « **Enlève la poutre d'entre tes yeux**. » Et il (le prophète Osée) a décrit la chose ainsi : « Car ton peuple est comme ceux qui disputent avec les prêtres. » (Os 4:4 NEG légèrement modifiée)

En 1911, l'auteur Yossef Haïm Brenner écrit dans un article de journal :

> הרי עכשיו, כשיהיו שוב פרעות ביהודי־רוסיה והיא בוודאי, ברוב יָשרה, תחפוץ לשלוח את אניותיה מן השיטה החדשה להגן על הנדכאים, לא תוכל, כי יאמרו לה: "**טול קורה מבין עיניך**! גם בויילס שלך היו פוגרומים!"[10]
>
> En effet, dorénavant quand il y aura à nouveau des pogroms contre les juifs de la Russie et elle (l'Angleterre) voudra certainement – tant elle est juste – envoyer ses navires de la nouvelle flottille pour protéger les opprimés, elle ne pourra pas, car on lui dira : « **Enlève la poutre d'entre tes yeux !** Dans ton pays de Galles, il y avait aussi des pogroms ! »

Et pour finir, un article de journal au sujet d'une réforme dans l'éducation soutenue par le Premier ministre israélien en 2007 avait pour titre : טול קורה מבין עיניך, ביבי – « Enlève la poutre d'entre tes yeux, Bibi. »[11]

En traduisant en hébreu les passages des Évangiles de Matthieu et de Luc dont il vient d'être question, le traducteur peut donc s'inspirer des parallèles talmudiques. Ainsi, il peut rendre le mot grec τὸ κάρφος qui peut signifier soit « de la paille » soit « un copeau »[12], par le mot hébraïque קִיסָם – « un copeau »[13]. Là où le texte grec dit que le copeau se trouve « dans l'œil » (ἐν τῷ ὀφθαλμῷ) ou qu'on doit le sortir « de l'œil » (ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ), le traducteur peut

[9] דון יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים וכתובים (תל אביב: הוצאת ספרים אברבנאל, התש"ך), לז.

[10] י"ח ברנר (יוסף חבר), "בחיינו ובעתותינו", האחדות, (חשוון תרע"ב) ; consulté le 28 mai 2015 sur http://benyehuda.org/brenner/biyerushalaim_076.html.

[11] Article de Nehemiah Shtrasler, *The Marker*, 11 décembre 2007.

[12] LSJ, *s. v.*

[13] Jastrow, *s. v.*

écrire en hébreu qu'il se trouve « entre (בֵּין) les yeux » ou qu'on doit l'enlever « d'entre (מִבֵּין) les yeux ». Pour rendre le verbe grec ἐκβάλλω qui signifie littéralement « jeter hors de »[14], il peut choisir le verbe hébraïque נָטַל – « enlever / prendre »[15]. Dans tous ces cas, la traduction proposée n'est pas « littérale » et cela a un certain prix : le texte traduit ainsi ne reflète pas *exactement* le texte source dans tous ses détails. Toutefois, le grand avantage de cette manière de faire est que le sens global de la péricope devient beaucoup plus clair et que le langage du texte traduit devient idiomatique. En lisant ces passages des Évangiles pour la première fois en traduction française, on peut se demander : qu'est-ce que c'est que la paille et la poutre ? Comment sont-ils arrivés dans les yeux des pauvres personnages ? Que veut dire Jésus ? En revanche, le passage traduit ainsi en hébreu se comprend tout de suite et donne au lecteur le plaisir de lire du langage idiomatique.

***

Un grand nombre d'entre les différentes traductions des passages en question manifeste une certaine influence du parallèle rabbinique.

Le mot ἡ δοκός – « la poutre » est rendu par קוֹרָה *dans la majorité des traductions. Or, cela n'est pas forcément dû à l'influence du parallèle rabbinique, car les traducteurs ont pu savoir que dans la Septante ce mot grec rend habituellement le mot* קוֹרָה*[16].*

Le mot τὸ κάρφος est aussi souvent rendu par קֵיסָם*, mais également par* קָשׁ *– « la paille » (Shem Tob ibn Shaprut ; Giovanni Battista Iona ; London Society 1817),* מֹץ *– « la paille » (Frommann ; London Society 1838),* טָרָף *(Petri) et autres. L'usage d'un mot signifiant « la paille » par Shem Tob ibn Shaprut et Giovanni Battista Iona se comprend facilement, car les deux ont traduit depuis la Vulgate latine qui utilise le mot* festuca *qui signifie « brin de paille » et n'a pas le sens de « copeau »[17]. Dans les autres cas, cette traduction semble attester une compréhension traditionnelle du mot. L'usage du mot* טָרָף *par Petri atteste qu'il a fait la démarche de chercher la seule occurrence du mot grec κάρφος dans la Septante*

[14] LSJ, *s. v.*
[15] Jastrow, *s. v.*
[16] Gn 19 :8 ; 2 R 6 :2, 5 ; Ct 1 :17. Les autres emplois de δοκός dans la Septante semblent s'expliquer par le fait que les traducteurs aient lu le mot hébraïque קוֹרוֹת au pluriel, là où le texte massorétique présente d'autres leçons : קִירוֹת (1 R 6 :15, 16), וּלְקָרוֹת (2 Ch 34:11). En 2 Ch 3 :7, le texte massorétique présente la leçon הַקֹּרוֹת, alors que les Septante ont certainement lu הַקִּירוֹת - τοὺς τοίχους.
[17] Gaffiot, *s. v.*

(Gn 8:11) où il rend le mot hébraïque טָרָף *– « frais / jeune »*[18]*, que les traducteurs n'ont sans doute pas compris.*

En revanche, peu de traducteurs utilisent le verbe נָטַל *pour rendre ἐκβάλλω*[19]*. La plupart d'entre eux choisissent un verbe plus commun et plus proche du verbe grec par sa signification :* הוֹצִיא *– « faire sortir » (Greenfield ; Elihai & Blum ; Watch Tower),* הֵסִיר *– « enlever » (Delitzsch ; Salkinson),* הִשְׁלִיךְ *– « jeter » (Hutter NT en Lc ; London Society 1864).*

[18] HALOT, *s. v.*
[19] Du Tillet ; UBS ; Hutter NT en Mt.

2.2. La complexité de l'usage de la littérature rabbinique

Le but du précédent chapitre était de montrer que pour rendre en hébreu des expressions du Nouveau Testament, il est souvent utile d'employer des expressions empruntées à la littérature rabbinique ancienne. La conclusion plus générale à laquelle cette démonstration voulait mener est qu'en hébreu le christianisme ancien se comprend souvent mieux à travers la langue et la pensée du mouvement rabbinique ancien.

Le présent chapitre a pour premier but de nuancer ce constat. Elle montrera que dans certains cas le fait de rendre en hébreu des expressions du Nouveau Testament au moyen des expressions empruntées à la littérature rabbinique présente en même temps des avantages importants et de lourds inconvénients. On objectera que cette conclusion va de soi : on sait que la pensée rabbinique est différente de la pensée chrétienne ; on sait aussi que tout choix de traduction présente à la fois des avantages et des inconvénients[1]. Or, le second objectif de ce chapitre est de montrer aussi que de telles expressions rabbiniques « à double tranchant », pour ainsi dire, sont très difficiles à éviter quand on traduit le Nouveau Testament en hébreu. Beaucoup d'expressions de ce genre sont, en effet, attendues par les locuteurs de l'hébreu dans des contextes évoqués par les écrits du Nouveau Testament. Même si on les évite, elles sont donc toujours présentes dans l'esprit des lecteurs et ont un certain effet sur leur façon de comprendre le texte du Nouveau Testament traduit en hébreu. La conclusion large à laquelle le chapitre tentera de conduire est donc la suivante : l'héritage de la littérature rabbinique ancienne qui est inscrit dans la langue hébraïque postérieure fait que l'image du christianisme ancien qui peut surgir d'un discours à son sujet prononcé en hébreu, est forcément biaisée, forcément « rabbinisée ».

La suite de ce chapitre comportera quatre études détaillées d'expressions parallèles se trouvant dans le Nouveau Testament et dans la littérature rabbinique. L'essentiel dans ces études sera de montrer les écarts qui existent entre les expressions rabbiniques et celles du Nouveau Testament et en même temps la difficulté d'éviter les premières en rendant les secondes dans une traduction du Nouveau Testament en hébreu. Les écarts entre les expressions parallèles qui seront présentées sont dus à des causes différentes. Dans le premier cas : celui du nom de Jésus, l'écart est dû à la perspective bien différente dans laquelle le

[1] Voir la remarque de Theo Hermans, p. 119.

mouvement chrétien est conçu dans le Nouveau Testament et dans le judaïsme rabbinique. Dans le deuxième cas : celui de la bénédiction, l'écart est dû aux différences des conceptions théologiques reflétées dans le Nouveau Testament et dans la littérature rabbinique. Dans le troisième cas : celui de la pratique juive du lavage rituel des mains, l'écart est dû aux différents publics visés par la littérature rabbinique et par le Nouveau Testament : un public juif d'une part, et un public chrétien détaché du judaïsme d'autre part. Dans le quatrième cas : celui du toponyme Gennésaret / Gennossar, l'écart est dû à l'indépendance mutuelle du Nouveau Testament et de la littérature rabbinique ancienne en tant que sources attestant de la réalité historique en Judée au tournant de notre ère.

D'autres exemples d'expressions parallèles entre lesquelles il existe des écarts dus aux quatre causes qui viennent d'être mentionnées peuvent être étudiés. Comme l'explication de ces expressions parallèles, des écarts entre elles et des implications sur la traduction des expressions grecques en hébreu nécessitera des développements assez longs, j'ai choisi de ne pas multiplier les études détaillées dans ce chapitre. Cependant, après chacune des études présentées, un exemple supplémentaire du même type sera évoqué brièvement.

2.2.1. Le nom de Jésus

Le nom Ἰησοῦς (génitif / datif / vocatif : Ἰησοῦ ; accusatif : Ἰησοῦν)[1] apparaît quelques 900 fois dans le Nouveau Testament[2], le plus souvent pour désigner Jésus de Nazareth[3]. Dans la Septante, ce nom en grec est employé de façon assez systématique pour rendre les noms hébraïques יְהוֹשֻׁעַ et יֵשׁוּעַ qui appartiennent à plusieurs personnages de la Bible hébraïque, notamment, à Josué fils de Noun, le successeur de Moïse[4]. 48 personnes nommées Ἰησοῦς et vivant en Judée / Palestine entre le 3e siècle avant et le 2e siècle après notre ère nous sont connues grâce aux sources épigraphiques et littéraires. Ce nom grec n'y était donc pas rare[5].

Les premières sources en langue hébraïque qui mentionnent Jésus de Nazareth se trouvent dans le corpus rabbinique[6]. Et en elles, deux noms différents lui sont attribués : יֵשׁוּעַ et יֵשׁוּ. En effet, dans deux passages de la Tosefta, Jésus est appelé יֵשׁוּעַ :

> מעשה בר' אלעזר בן דמה שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סמא לרפאותו משום **ישוע** בן פנטרא (...)
> (*t. Ḥul.* 2:22[7])
>
> L'histoire de Rabbi Eléazar fils de Dama mordu par un serpent. Et Jacob de Kefar Sama vint le guérir au nom de **Yéshoua** fil de Pantera (…)

> (...) פעם אחת הייתי מהלך באיסתרטיא של ציפורי. מצאתי יעקוב איש כפר סכנין, ואמר דבר של מינות משום **ישוע** בן פנטירי והנאני. (*t. Ḥul.* 2:24[8])
>
> (…) un jour, je marchais dans la rue de Sepphoris. J'ai rencontré Jacob de Kefar Sihnin, et il a dit une parole hérétique au nom de **Yéshoua** fils de Pantiri et cela me plaisiait.

En revanche, les Talmuds de Jérusalem et de Babylone nomment Jésus יֵשׁוּ. En voici quelques exemples :

---

[1] BDAG, *s. v.* « Ἰησοῦς ».

[2] 917 d'après une recherche sur Bible Works.

[3] Pour les autres personnages nommés Ἰησοῦς dans le Nouveau Testament, voir BDAG, *s. v.* « Ἰησοῦς ».

[4] À quelques occurrences, le nom Ἰησοῦς est utilisé pour rendre des noms hébraïques autres que יְהוֹשֻׁעַ et יֵשׁוּעַ. En outre, ces deux noms sont parfois rendus par d'autres formes grecques. Voir Werner Foerster, « Ἰησοῦς », *TDNT* 3:284-285.

[5] Les données sont rassemblées dans Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I : Palestine 330 BCE – 200 CE* (Tübingen : Mohr Siebeck, 2002), 126-133. Elles sont analysées dans Richard Bauckham, « The Names on the Ossuaries », dans Charles L. Quarles, *Buried Hope or Risen Savior : In Search for the Jesus Tomb* (Nashville, Tennessee : B&H Publishing Group, 2008), 79-81, 108.

[6] Les passages de la littérature rabbinique qui se réfèrent à Jésus ont fait l'objet de plusieurs études détaillées. La dernière d'entre elles est Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud* (Princeton et Oxford : Princeton University Press, 2007), où une revue des travaux précédents est proposée p. 4-6.

[7] Pour une analyse de ce passage, voir *ibid*., 53 et suiv.

[8] Pour une analyse de ce passage et des passages apparentés, voir Robert Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash* (Londres : Williams & Norgate, 1903), 137-145.

(*y. Šabb.* 77a[9]) (...) מעשה בר' אלעזר בן דמה שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סמא משם של **ישו** פנדירא

L'histoire de Rabbi Eléazar fils de Dama mordu par un serpent. Et Jacob de Kefar Sama vint le guérir au nom de **Yéshou** Pandira (…)

(*y. ʿAbod. Zar.* 10b[10]) בר בריה הוה ליה בלעאתא חד ולחש ליה בשמיה **דישו** בן פנדרא ואינשם

Il [Rabbi Yéhoshoua fils de Levi] avait un petit-fils qui avala [une substance dangereuse]. Quelqu'un vint et lui murmura au nom de **Yéshou** fils de Pandera et il guérit.

והתניא: בערב הפסח תלאוהו ל**ישו** הנוצרי. והכרוז יוצא לפניו ארבעים יום: "**ישו** הנוצרי יוצא ליסקל על שכישף והסית והדיח את ישראל. כל מי שיודע לו זכות יבוא וילמד עליו." ולא מצאו לו זכות, ותלאוהו בערב הפסח. אמר עולא: "ותסברא, **ישו** הנוצרי בר הפוכי זכות הוא? מסית הוא, ורחמנא אמר לא תחמל ולא תכסה עליו. אלא שאני ישו דקרוב למלכות הוה." תנו רבנן: "חמשה תלמידים היו לו ל**ישו** הנוצרי: מתיא, נקאי, נצר, ובוני ותודה. (*b. Sanh.* 43a[11]) "(...)

Il est dit : **Yéshou** le Nazaréen fut pendu la veille de Pâque. Quarante jours auparavant, le héraut avait crié : « **Yéshou** le Nazaréen s'en va à la lapidation parce qu'il a pratiqué la sorcellerie et qu'il a égaré Israël, le conduisant à apostasier. Si quelqu'un a à parler en sa faveur, qu'il vienne et le dise. » Mais comme on ne présenta rien en sa faveur, il fut pendu à la veille de Pâque. Ulla objecta : « Penses-tu qu'on pouvait parler en sa faveur ? N'était-il pas un de ces séducteurs que l'Écriture (Dt 13:9) ordonne de ne pas épargner ? Pour **Yéshou**, c'était tout autre parce qu'il avait des relations avec l'empire. Nos maîtres enseignent : « **Yéshou** le Nazaréen avait cinq disciples : Matthay, Nakay, Neser, Bouni et Toda (…). »[12]

(*b. Sanh.* 103a[13]) שלא יהא לך בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים כגון **ישו** הנוצרי

Que tu n'aies pas un fils ou un disciple qui gâche son plat en public comme **Yéshou** le Nazaréen.

Les rapports de ces deux noms hébraïques avec le personnage historique de Jésus sont difficiles à connaître avec certitude. Quant au premier des deux, les données épigraphiques et littéraires permettent de savoir que, parmi toutes les formes apparentées au nom biblique יְהוֹשֻׁעַ, יֵשׁוּעַ était clairement la plus couramment usitée en Judée / Palestine au I^e^ et au II^e^ siècle

[9] Cf. *t. Ḥul.* 2:22 *supra*. D'autres passages parallèles dans la littérature rabbinique sont signalés dans Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 138-139.

[10] Pour une analyse de ce passage, voir *ibid.*, 60-62.

[11] Pour une analyse de ce passage, voir *ibid.*, 63-81.

[12] Trad. fr. légèrement modifiée Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, 509.

[13] Une phrase presque identique se trouve en *b. Ber.* 17b. La phrase est analysée dans Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 25-33.

de notre ère[14]. Il est donc statistiquement probable qu'une personne juive vivant en Judée au I^e^ siècle et nommée en grec Ἰησοῦς s'appelait en hébreu et en araméen יֵשׁוּעַ.

Le second nom, celui de יֵשׁוּ, est très rarement attesté dans les sources anciennes en dehors des passages de la littérature rabbinique où il désigne Jésus de Nazareth. En effet, il figure sur un ossuaire juif daté d'avant l'an 70, où il se trouve à côté du nom ישוע בר יהוסף – « Yéshoua fils de Joseph », les deux noms désignant la même personne[15]. Il se trouve aussi dans un fragment du Talmud de Jérusalem trouvé dans la Gueniza du Caire où il est question de ר' יֵשׁוּ דרומייה – « Rabbi Yéshou du sud »[16]. Dans les éditions du Talmud de Jérusalem, le nom de ce rabbin est écrit : יושוע דרומיא – « Yoshua du sud » [17]. On pourrait expliquer l'existence des deux leçons en considérant que יֵשׁוּ était la leçon plus ancienne, et qu'un scribe étant mal à l'aise avec le fait qu'un rabbin soit appelé du même nom que celui qui est normalement associé à Jésus de Nazareth a mis à la place de ce nom une forme plus « acceptable ».

Tandis que l'emploi du nom יֵשׁוּעַ dans la Tosefta semble aller de soi, ce nom étant l'un des équivalents fréquents du nom grec Ἰησοῦς, l'usage du nom יֵשׁוּ dans les Talmuds interroge. Pourquoi les rabbins donnaient-ils ce nom inhabituel à Jésus de Nazareth ? Plusieurs hypothèses ont été avancées pour répondre à cette question. En suivant David Flusser, Joachim Jeremias explique la chose ainsi : « En Judée, le nom se prononçait *Yeshouaʿ* (avec *ʿayin*) (...). La forme la plus fréquente dans le Talmud, *Yeshou* (sans *ʿayin*) (…) est "presque

[14] Pour les données, voir Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I : Palestine 330 BCE – 200 CE*, 126-133. Richard Bauckham, « The Names on the Ossuaries », 80-81 analyse ces données ainsi : « Of the 99 persons bearing the name in Ilan's list (excluding fictitious persons), there are several of whom more than one different form of the name is used in the sources. The full evidence for the forms of the name therefore in fact constitutes 111 instances. Of these 62 are in Jewish script (Hebrew or Aramaic). There are 17 occurrences of the full name Yehoshuaʿ (יהושע [*yhwšʿ*], once יהושוע [*yhwšwʿ*], once יישוע [*yyšwʿ*]), 44 of the short form Yeshuaʿ (ישוע [*yšwʿ*], once ישועה [*yšwʿh*], once ישועא [*yšwʿʾ*], once שוע [*šwʿ*]), and one of the very short Yeshu (ישו [*yšw*]). This shows that the form Yeshuaʿ was much the most popular. However, we should also note that 15 occurrences of the full form Yehoshuaʿ, while referring to persons in our period, occur in rabbinic literature (Mishna, Tosefta, and the Talmuds), while the remaining two are on incantation bowls (…). These cases may well not be good evidence of the *form* of the name used in our period. As Tal Ilan comments, "The use of יהושע [*yhwšʿ*] in the later literary sources may well be seen as a return to the traditional Old Testament pre-exilic spelling." [Tal Ilan, *Lexicon*, 129] It seems very likely that almost everyone bearing the name in our period used the short Hebrew form Yeshuaʿ. » (Le soulignement émane de moi [ES]).

[15] Sur cet ossuaire, voir Eleazar Lipa Sukenik, *Jüdische Gräber Jerusalems um Christi Geburt : Vortrag gehalten am 6. Januar 1931 in der Archäologischen Gesellschaft, Berlin* (Jérusalem : Azriel Press, 1931), 19 ; Louis-Hugues Vincent, « Épitaphe prétendue de N.S. Jésus-Christ », *Atti della pontificia accademia romana di archeologia : Rendiconti* 7 (1929-1931), 213-239 ; Richard Bauckham, « The Names on the Ossuaries », 81-83.

[16] לוי גינצבורג, שרידי הירושלמי מן הגניזה אשר במצרים (נויארק: הוצאת בית מדרש הרבנים אשר באמריקא, תרס"ט), p. 93, ligne 22.

[17] שאול ליברמן, הירושלמי כפשוטו: פירוש מיסוד על כתבי יד של הירושלמי וספרי רבותינו הראשונים ומדרשים בכתבי יד ודפוסים עתיקים. חלק ראשון, כרך א': שבת עירובין פסחים (ירושלים: דרום, תרצ"ה), 71.

certainement" (…) la prononciation galiléenne de ce nom ; la non-prononciation du *ʿayin* était typique pour le dialecte galiléen (…). »[18] On notera que, pour que cette hypothèse puisse convaincre, il faudrait montrer comment la connaissance précise de la prononciation du nom de Jésus en Galilée du I^e^ siècle a pu arriver jusqu'aux Amoraïm – à savoir les rabbins actifs à partir du III^e^ siècle – en sautant par-dessus la littérature tannaïtique dans laquelle Jésus est nommé יֵשׁוּעַ. Malheureusement, ni Jeremias ni Flusser ne tentent une telle démonstration.

Deux autres hypothèses ont été avancées au XVI^e^ siècle par Elias Levita dans son livre HaTishbi. Il y dit ceci :

> יֵשׁוּ אוֹמְרִים הַנּוֹצְרִים שֶׁמְּשִׁיחָם הָיָה נִקְרָא יֵשׁוּעַ בְּצַוָּאַת מַלְאָךְ גַּבְרִיאֵל שֶׁיּוֹשִׁיעַ כָּל הָעוֹלָם מִגֵּיהִנָּם. וְיֵשׁ אוֹמְרִים שֶׁהָיָה נִקְרָא כַּךְ בְּמִקְרֶה כִּי כֵן בִּזְמַן הַהוּא הָיוּ יְהוּדִים רַבִּים שֶׁשְּׁמָם יֵשׁוּעַ כְּמוֹ שֶׁמָּצִינוּ בְּעֶזְרָא בְּסִימָן ב' וּבְנְחֶמְיָה ג' וי"ב וּבְדִבְרֵי הַיָּמִים ב' ל"א וּלְפִי שֶׁהַיְּהוּדִים אֵינָם מוֹדִים שֶׁהוּא הָיָה הַמּוֹשִׁיעַ לְפִיכָךְ אֵינָם רוֹצִים לְקָרְאוֹ יֵשׁוּעַ וְהִפִּילוּ הָעַיִן וְקוֹרִין לוֹ יֵשׁוּ. גַּם יֵשׁ לוֹמַר לְפִי שֶׁהַבָּרַת הָעַיִן קָשָׁה לְבַטָּא לַגּוֹיִם. כְּמוֹ שֶׁכָּתַב רא"ע שֶׁכָּל מִי שֶׁאֵינוֹ לָמֵד קְרִיאַת הַחֵית וְהָעַיִן בְּנַעֲרוּתוֹ לֹא יוּכַל לְבַטֵּא אוֹתָם כָּל יָמָיו. לְפִיכָךְ הַגּוֹיִם אֵינָם קוֹרִין לוֹ בִּלְשׁוֹנָם יֵשׁוּעַ אַךְ יֵשׁוּ אוֹ יֵזוּשׁ. לְכַךְ קוֹרִין לוֹ הַיְּהוּדִים גַּם כֵּן יֵשׁוּ בְּלִי עַיִן[19].
>
> Jésus Les chrétiens disent que leur messie s'appelait Yéshoua suivant l'ordre de l'ange Gabriel, parce qu'il sauvera (יוֹשִׁיעַ) le monde entier de l'enfer. D'aucuns disent qu'il s'appelait ainsi par hasard, car dans ce temps il y avait des juifs nombreux dont le nom était Yéshoua, ainsi que nous trouvons en Ezra chapitre 2[20], en Néhémie chapitre 3[21] et en 2 Chroniques 31[22]. Or, comme les juifs n'admettent pas qu'il était le sauveur (הַמּוֹשִׁיעַ), ils ne veulent pas l'appeler Yéshoua et ils ont fait tomber le Ayin, et ils l'appellent Yéshou. En outre, il faut dire que la consonne Ayin est difficile à prononcer pour les gentils. Comme le disait Rabbi Ibn Ezra, celui qui n'apprend pas à lire le Héth et le Ayin dans sa jeunesse ne pourra jamais de sa vie les prononcer. C'est pourquoi les gentils ne l'appellent pas Yéshoua

[18] Joachim Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament. Première partie : La prédication de Jésus* (trad. J. Alzin, A. Liefooghe), 7, note 1. Jeremias se fonde sur David Flusser, *Jésus* (trad. Michael Marsch en collaboration avec H. Rochais et l'auteur ; Paris : Seuil, 1970), 21. Voir aussi Edward Yechezkel Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (I Q Isa[a])* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 6 ; Leiden : Brill, 1974), 91-95.

[19] Elias Levita, תשבי *Lexicon hebraicum utilissimum, sexcentorum vocabulorum copia vel etiam ultrà, instructum, quorum quaedam Hebraica, nonnulla Chaldaica, pleraq; etiam Arabica & Graeca sunt, passim tum in Bibliis, tum Rabbinorum scriptis obuia, hactenus à nemine explicata, sed primum ante paucos annos à doctissimo Iudaeo Elia Leuita Germano utiliter congesta, studiose Hebraicis verbis exposita , ac deinde Hebreaee linguae periti cuiuidam opera latino sermone versa, atque in lucem aedita* (Bâle : 1557), 151. Le texte hébraïque est cité tel qu'il apparaît dans cette édition du Tishbi, avec quelques irrégularités dans la vocalisation. La référence à ce passage de Levita vient de Samuel Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* (Berlin : Calvary, 1902), 250.

[20] Esd 2:2, 6, 36, 40.

[21] Ne 3:19.

[22] 2 Ch 31:15.

mais Yéshou ou Jésus (יֵזוּשׁ). C'est pourquoi les juifs l'appellent eux aussi Yéshou sans le Ayin.

Selon Levita, soit les rabbins raccourcissaient le nom יֵשׁוּעַ pour rompre le lien étymologique entre lui et le verbe hébraïque « sauver » – ישע[23], soit ils le donnaient d'après sa prononciation en langue étrangère, peut-être en grec[24].

Dans le cadre de cette étude, il n'est pas nécessaire d'aller plus loin dans l'examen de l'origine des deux noms employés dans la littérature rabbinique ancienne pour désigner Jésus, car pour la culture juive postérieure la littérature rabbinique est le point de départ en ce qui concerne l'appellation de Jésus. Ce qui doit nous intéresser à présent est donc la postérité de ces deux noms. En effet, les deux noms, יֵשׁוּעַ et יֵשׁוּ, sont bien attestés dans les écrits en langue hébraïque depuis le Moyen Âge et jusqu'à nos jours, mais ils n'y sont pas employés de façon égale. Tandis que יֵשׁוּ devient le nom standard désignant Jésus en hébreu, יֵשׁוּעַ est un nom inhabituel et donc marqué : il s'emploie notamment pour souligner la messianité de Jésus ainsi que sa judaïté.

Ainsi, les polémistes juifs, quand ils nomment Jésus, le font en utilisant le nom יֵשׁוּ[25]. Cela est le cas dans le *Livre de Nestor Ha-Komer* du 12e siècle[26], dans les écrits polémiques de David Kimhi (12e-13e siècles), dans le *Livre des Guerres de l'Éternel* de Jacob ben Ruben (12e siècle)[27], dans le *Liber Nizzahon Vetus* (13e siècle)[28], dans les écrits polémiques de Profiat Duran (14e-15e)[29], dans *Oẓar Wikuḥim* de J. D. Eisenstein (1928)[30], dans *The Zoo Without an Animal* d'Ephraim Deinard (1929)[31]. C'est également le cas dans beaucoup d'écrits érudits

[23] Dans un passage de la Mekilta de-Rabbi Ishmael (sur Ex 18:1), le raccourcissement des noms de deux personnages bibliques est expliqué comme une sanction due à leurs mauvaises actions ; Jacob Z. Lauterbach, « Jesus in the Talmud », dans *Rabbinic Essays* (Cincinnati : Hebrew Union College Press, 1951), 482.

[24] Cette hypothèse est aussi avancée par Werner Foerster, « Ἰησοῦς », 287.

[25] Un grand nombre de textes écrits par des auteurs juifs au sujet de Jésus sont rassemblés commodément dans אביגדור שנאן, אותו האיש: יהודים מספרים על ישו (תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 1999).

[26] Voir p. 9, note 7.

[27] Voir p. 9, note 8.

[28] Sefer Niẓẓaḥon Vetus : A Book of Jewish-Christian Polemic.

[29] *The Polemical Writings of Profiat Duran : The Reproach of the Gentiles and "Be Not Like Unto Thy Fathers"* (Frank Talmage, éd. ; Jérusalem : Zalman Shazar Center & Dinur Center, 1981).

[30] J. D. Eisenstein, *Oẓar Wikuḥim : A Collection of Polemics and Disputations with Introduction, Annotations and Index* (Israël : 1969 ; 1e édition New York : 1928).

[31] Ephraim Deinard, *The Zoo Without an Animal : Conclusive evidence, based Upon the Bible, the Talmud, Jewish history, and the testimony of Christian scholars, that Jesus never existed* (St. Louis : Moinester Printing Company, 1929). Titre en hébreu : היער באין דב: יוכיח באותות ובמופתים נאמנים על פי התורה, התלמוד ודברי ימי ישראל, מלבד עדות גדולי חכמי הנוצרים, כי האליל ישו הנוצרי לא היה ולא נברא, לא נולד ולא מת, רק כלו בדוי מפי היונים עובדי האלילים

mentionnant Jésus composés en hébreu depuis le début du 20e siècle, par exemple, dans ישו בן חנן – *Yéshou fils de Hanan* de Micha Joseph Bin-Gorion / Berdyczewski (début du 20e)[32], dans l'influent ישו הנוצרי – *Yéshou le Nazaréen* de Joseph Klausner (1922)[33], dans משפטו ומותו של ישו הנוצרי – *Le procès et la mort de Yéshou le Nazaréen* (1968)[34] de Haïm H. Cohn, dans צֶלֶם יהודי: ייצוגיו של ישו בספרות העברית של המאה ה-20 – *Une croix* (צֶלֶם) *juive : les représentations de Yéshou dans la littérature hébraïque du XXe siècle* de Neta Stahl (2008)[35]. Durant l'année universitaire 2014-2015, les deux cours suivants étaient donnés à l'Université hébraïque de Jérusalem : הדימוי של ישו ביהדות, בנצרות ובאסלאם – « L'image de Yéshou dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam »[36] ; אור העולם – דמותו של ישו בקולנוע – « La lumière du monde : le personnage de Yéshou dans le cinéma »[37]. La presse israélienne emploie elle aussi normalement le nom de יֵשׁוּ pour Jésus. Quelques titres d'articles pourront illustrer cet usage : סרט על ישו יוסרט בישראל – « Un film sur Yéshou sera tourné en Israël (1950)[38] ; ישו יוחזר תמורת שוקולד – « Yéshou sera rendu en échange de chocolat » (1974)[39] ; לנגב חומוס עם ישו – « Manger du houmous avec Yéshou » (2010)[40].

Dans tous ces cas aussi bien que dans la plupart des discours oraux et écrits mentionnant Jésus, le nom יֵשׁוּ n'est pas choisi expressément pour véhiculer un message particulier relatif à Jésus. Cela est son nom standard, celui que l'on choisit par défaut en parlant de Jésus en hébreu. Cependant, nous remarquerons que ce nom n'est tout de même pas neutre. Il présente deux caractéristiques particulières qui le « colorent » d'une certaine manière. Il ne s'emploie que pour désigner Jésus de Nazareth, puisque, nous l'avons vu, dans les sources hébraïques anciennes il n'y a pas d'autres personnes nommées יֵשׁוּ connues au grand public. Et vu la longue opposition entre le judaïsme et le christianisme notamment en ce qui concerne la

---

וצוררי ישראל במצרים. ונוסף על כל אלה, עדות השקרים והסתירות בעוואנגעליום המוכיחים על שקר השקרים הגדול הזה. Noter l'emploi du nom ישו dans le titre.

[32] מיכה יוסף בן גריון, ישו בן חנן: מחקרים במקורות הנצרות מעזבונו של מיכה יוסף בן גריון (הסדיר והוציא לאור עמנואל בן גריון; תל אביב: הוצאת מורשת מיכה יוסף, תשי"ט).

[33] יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי: זמנו, חייו ותורתו (ירושלים: שטיבל, 1922)

[34] חיים ה. כהן, משפטו ומותו של ישו הנוצרי (תל אביב: דביר, 1968)

[35] Neta Stahl, *Tzelem : Representations of Jesus in 20th Century Hebrew Literature* (Fetish : An Israeli Series for Cultural Studies ; Tel-Aviv : Resling, 2008).

[36] Consulté sur le site de l'Université hébraïque le 8 juin 2015 : http://shnaton.huji.ac.il/index.php/NewSyl/24964/1/2015/

[37] Consulté sur le site de l'Université hébraïque le 8 juin 2015 : http://shnaton.huji.ac.il/index.php/NewSyl/24153/1/2015/

[38] *Herut*, 11 juin 1950, p. 1.

[39] *Maʿariv*, 31 décembre 1974, p. 17.

[40] Article de Maya Levin (מאיה לוין), dans *Haaretz*, 23 novembre 2010. Consulté en ligne le 8 juin 2015 : http://www.haaretz.co.il/gallery/1.1231357

personne de Jésus, il n'est pas étonnant que ce nom soit peu fréquemment donné à des personnes juives. À cette particularité du nom יֵשׁוּ s'ajoute le fait qu'il est difficile de le rattacher à une racine hébraïque connue. Par lui-même, ce fait n'est pas décisif : il existe certes d'autres noms qui sont perçus comme hébraïques et dont l'étymologie hébraïque ne saute pourtant pas aux yeux : les noms יְהוּדָה – « Yéhouda »[41], דָּוִד – « David »[42], et מִרְיָם – « Miryam », par exemple. Mais pour le personnage de Jésus, qui symbolise pour les juifs de manière générale la religion opposée, le fait d'avoir un nom qui soit à la fois singulier en hébreu et qui ne *semble* pas hébraïque confirme les « a priori » le concernant : nommé יֵשׁוּ, Jésus se conçoit, quand on parle de lui en hébreu, comme un étranger.

En outre, dès le Moyen Âge, une étymologie diffamatoire était attachée au nom יֵשׁוּ dans le judaïsme. Celui-ci était considéré comme l'acronyme de l'énoncé : יִמַּח שְׁמוֹ וְזִכְרוֹ – « que son nom et sa mémoire soient effacés ». Cette interprétation apparaît, par exemple, dans certaines versions du *Toledot Yéshou*, un récit anti-chrétien virulent sur la vie de Jésus[43]. Ainsi, dans le manuscrit 1491 de la bibliothèque du Jewish Theological Seminary of America qui atteste l'une des versions les plus anciennes du *Toledot Yéshou*[44], il est dit[45] :

> לאחר ימים ילדה בן ותקרא את שמו **ישוע** על שם אחי אמו ולאחר שגדלה חטאתו וקילקולו קראו שמו **ישו** ר"ל ימח' שמו וזכרו
>
> Après un certain temps, elle mit au monde un fils et le nomma *Yéshoua*[46] d'après son oncle à lui. Mais après que son pêché et sa corruption sont devenus grands, on le nomma *Yéshou*, c'est-à-dire, que son nom et sa mémoire soient effacés.

Cette étymologie diffamatoire reste bien attestée dans les écrits religieux juifs des siècles suivants. Ainsi, on trouve assez souvent le nom יֵשׁוּ avec des guillemets au-dessus : ישו". Cela

[41] Voir H.-J. Zobel, « יהוּדָה *y^{e}hûḏâ* », *TDOT* 5:482-484.

[42] Voir Helmer Ringgren, « דָּוִד *dāvidh ;* דָּוִיד *dāvîdh* », *TDOT* 3:157-159.

[43] Kai Kjaer-Hansen, « An Introduction to the Names Yehoshua / Joshua, Yeshoua, Jesus and Yeshu », http://jewsforjesus.org/answers/jesus/an-introduction-to-the-names-yehoshuajoshua-yeshua-jesus-and-yeshu (consulté en ligne le 9 juin 2015). Quant au *Toledot Yéshou*, voir Michael Meerson, Peter Schäfer, éds., *Toledot Yeshu : The Life Story of Jesus. Two Volumes and Database*. *Volume I Introduction and Translation. Volume II Critical Edition* (Texts and Studies in Ancient Judaism 159 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2014).

[44] Sur cette version, voir Michael Meerson, Peter Schäfer, éds., *Toledot Yeshu : The Life Story of Jesus. Two Volumes and Database*. *Volume II Critical Edition*, 79-81.

[45] *Ibid*., 83. Cette étymologie se trouve également dans un certain nombre d'autres témoins du *Toledot Yéshou*. Le numéro de la page de chaque occurrence dans l'édition de Meerson et Schäfer est indiqué entre parenthèses : Amst414 (p. 98, note 20) ; Benayahu25 (p. 128) ; Yale5 (p. 147) ; JTS2337 (p. 147) ; Leipz17 (p. 148) ; Harv57 (p. 218) ; Princ28 (p. 275) ; cf. Manch1989 (p. 243) et Amst442 (p. 243). Une autre étymologie du nom יֵשׁוּ est proposée dans JTS2221 (p. 98).

[46] Dans d'autres versions du *Toledot Yéshou*, le nom initialement donné à Jésus n'est pas *Yéshoua* mais *Yéhoshoua*.

indique en hébreu que le mot en question est un acronyme[47]. Tel est le cas, par exemple, dans certains passages d'Isaac Abravanel (2e moitié du 15e siècle)[48], mais aussi dans les écrits de Rabbi Ovadia Yosef, grand rabbin séfarade de l'État d'Israël de 1972 à 1986 et homme politique influent jusqu'à son décès en 2013[49]. Le nom יש"ו avec des guillemets est parfois aussi explicitement suivi de l'énoncé dont il est considéré comme l'acronyme[50].

Quant au nom יֵשׁוּעַ, il est utilisé assez rarement dans le judaïsme avant l'ère moderne pour se référer à Jésus de Nazareth. Il figure notamment dans quelques passages de Maïmonide[51]. En revanche, les hébraïsants chrétiens nombreux notamment à partir du 16e siècle l'utilisaient massivement pour désigner Jésus. L'exemple le plus parlant de cet usage se trouve précisément dans le corpus examiné dans cette étude : à une exception près[52], *toutes* les traductions du Nouveau Testament en hébreu faites par des chrétiens à partir du 16e siècle et jusqu'à nos jours emploient systématiquement le nom יֵשׁוּעַ pour Jésus. Les chrétiens en Israël moderne nomment Jésus également יֵשׁוּעַ. Ainsi, le mouvement « Jews for Jesus » s'intitule en hébreu : יהודים למען ישוע[53] ; le *Credo* figurant dans le texte de la messe catholique en hébreu publié en 1964 commence ainsi :

> אני מאמין בֵּאלהים אֶחָד, האב הַכל-יָכול, בּורֵא שָׁמַים וָאָרֶץ, כּל הַנִּלוּי וְכל הַסָּמוּי. וּבְאדון אֶחד, **יֵשוע** הַמָּשיח, בן יחיד לֵאלהים (...)[54]

> Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de tout ce qui est dévoilé et de tout ce qui est caché, et en un seul Seigneur : **Yéshoua** le messie, fils unique de Dieu (…)

Le choix du nom יֵשׁוּעַ par les chrétiens se comprend tout à fait. En effet, dans une perspective chrétienne, ce nom présente deux avantages majeurs par rapport au nom couramment donné à

---

[47] Even-Shoshan, *s. v.* « גֶּרְשַׁיִם ».

[48] Commentaires sur Es chap. 40, 52, 53, 63 ; Jr chap. 2, Jl chap. 4 ; Am chap. 2 ; Za 11, 12, 13, 14.

[49] Voir le passage cité dans : אביגדור שנאן, אותו האיש, 261-263. Bien d'autres exemples de l'usage du nom Yéshou avec des guillemets se trouvent sur la base de données responsa.co.il.

[50] Par exemple : חידושי הריטב"א sur *b. ʿAbod. Zar.* 43b ; יצחק בן עובדיה יוסף, ילקוט יוסף – שובע שמחות (ירושלים: מכון יוסף בן עובדיה, תשנ"ח), חזון עובדיה, chap. 1 ; יצחק בן עובדיה יוסף, ספר ילקוט יוסף – הלכות ביקור חולים ואבלות (ירושלים: אש פתוחים, תש"ע), סימן נ'. J'ai consulté ces ouvrages sur la base de données www.responsa.co.il le 7 août 2015.

[51] *Mishné Torah* : Livre de la science (ספר מדע), Lois de l'idolâtrie (הלכות עבודה זרה) 10:2 ; Lois de la conversion (הלכות תשובה) 3:19, 4:2 ; Livre des Juges (ספר שופטים), Lois des rois et des guerres (הלכות מלכים ומלחמות) 11:10, 11(4).

[52] Il s'agit de la version hébraïque de Mt publiée par Jean du Tillet et Jean Mercier en 1555. Il en sera question par la suite.

[53] Voir le site internet du mouvement en hébreu : http://www.jewsforjesus.co.il/ (Consulté le 10 juin 2015)

[54] (1964) סדר הקרבן הקדוש כמנהג רומא ; je tiens à remercier Yohanan Elihai de m'avoir fourni un exemplaire de ce texte.

Jésus en hébreu. Premièrement, יֵשׁוּעַ est un nom clairement hébraïque et, de plus, « biblique », car il n'est pas rare dans la Bible hébraïque[55]. Appelé יֵשׁוּעַ, Jésus ne se présente pas comme une figure venue au judaïsme de l'extérieur pour imposer des conceptions étrangères. Il se conçoit ainsi comme un hébreu autochtone, et son message apparaît donc comme ayant surgi au sein de la religion juive. Deuxièmement, le nom יֵשׁוּעַ se rapproche de la racine hébraïque י.שׁ.ע qui est celle du verbe הוֹשִׁיעַ – « sauver » et du substantif יְשׁוּעָה – « salut ».

Cette interprétation étymologisante qui rapproche le nom de Jésus de la racine hébraïque couvrant le champ sémantique du « salut » est connue dans le christianisme dès une phase très ancienne dans son histoire. Elle est attestée dans l'Évangile de Matthieu, qui met l'énoncé suivant dans la bouche de l'ange qui annonce à Joseph la naissance de Jésus :

> (…) καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ **Ἰησοῦν**· αὐτὸς **γὰρ σώσει** τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.
> (…) tu l'appelleras du nom de **Jésus** : **car** c'est lui qui **sauvera** son peuple de ses péchés. (Mt 1:21 BJ)

En grec, il est difficile de voir comment le fait que l'enfant sauvera son peuple justifie le choix du nom Ἰησοῦς. Cet énoncé semble refléter plutôt un jeu de mots en hébreu entre le nom יֵשׁוּעַ et le verbe יוֹשִׁיעַ – « il sauvera »[56].

Cette étymologie hébraïque du nom de Jésus est également connue par certains Pères de l'Église. Dans sa *Démonstration évangélique*, par exemple, Eusèbe de Césarée écrit ceci :

> ἐπειδὴ « σωτήριον θεοῦ » εἰς τὴν Ἑλλάδα φωνὴν τὸ τοῦ Ἰησοῦ μεταληφθὲν ὄνομα σημαίνει Ἰσουὰ μὲν γὰρ παρ' Ἑβραίοις σωτηρία (...)[57]
> En effet, le nom de Jésus traduit en grec signifie « le salut de Dieu », car *Isoua* chez les Hébreux [c'est] le salut (…)

Eusèbe sait donc que le nom de Jésus en hébreu se rapproche du mot יְשׁוּעָה – « le salut » qu'il cite en hébreu[58].

---

[55] Ce nom apparaît 29 fois dans la Bible hébraïque, toujours dans des livres post-exiliques. Il désigne parfois des personnages nommés ailleurs dans la Bible : יְהוֹשֻׁעַ. Voir Werner Foerster, « Ἰησοῦς », *TDNT* 3:284.

[56] Cette interprétation de Mt 1:21 est assez consensuelle dans la littérature ; voir par exemple W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 1:209.

[57] Eusebius, *Dem. ev.* 4.17 ; *Eusebius Werke. Sechster Band : Die Demonstratio Evangelica* (Ivar A. Heikel, éd. ; Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte ; Leipzig : Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913), 200.

L'étymologie est aussi citée explicitement par un certain nombre des traducteurs du Nouveau Testament en hébreu pour justifier leur choix de rendre ainsi le nom de Jésus. Ainsi, dans l'introduction à sa traduction des quatre Évangiles, Giovanni Battista Iona fait la critique suivante par rapport à la version hébraïque de l'Évangile de Matthieu se trouvant dans la *Pierre de touche* de Shem Tov Ibn Shaprut et à celle publiée par Jean du Tillet et Jean Mercier :

> ועוד בכתוב שם המשיח בלשון עברית כתוב ישו ולא כשמו יהושוע או ישוע משורש ישע שהושיע העולם וכל מין האנושי מחטא אדם הראשון: והיהודים לרוע לבם בלשון עברית קורין אותו ישו לומר שראש תיבות ימח שמו וזכרו.[59]
>
> Et encore, quand le nom du messie est écrit en hébreu, il est écrit ישו et non pas comme son nom יהושוע ou ישוע [qui est dérivé] de la racine ישע, car il sauva le monde et l'humanité tout entière du péché du premier homme. En revanche, les juifs, à cause de la méchanceté de leurs cœurs, l'appellent en hébreu ישו indiquant l'acronyme : que son nom et sa mémoire soient effacés.

Depuis le début du XX^e^ siècle, une minorité d'auteurs juifs écrivant en hébreu moderne choisissent d'employer le nom יֵשׁוּעַ pour Jésus. On remarquera que le choix de ce nom inhabituel ne peut être anodin ; il est toujours expressif et toujours motivé par certaines considérations. Chez plusieurs d'entre ces auteurs, ce choix s'intègre dans une démarche qui vise à présenter Jésus comme juif, une démarche de réappropriation de la figure de Jésus[60]. Deux exemples de textes poétiques pourront illustrer ce type de choix.

Dans un poème écrit en 1924 et intitulé דִּבְרֵי דוֹן הֶנְרִיקֵס – « Les propos de Don Henriquez »[61] – le poète Zalman Shnéour met en scène un crypto-juif espagnol qui, sur le point d'être mis à

---

[58] Pour d'autres références patristiques à l'étymologie du nom de Jésus en hébreu, voir Eusebius, *Dem. ev.* 4.10 ; Épiphane, *Pan.* 29.4. Ces références sont citées dans W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 1:209.

[59] Giovanni Battista Iona, *Quator Evangelia Novi Testamenti Ex Latino in Hebraicum sermonem versa, Prooemium*, [2-3] (pages non numérotées). Voir aussi Sebastian Münster, *Torat HaMashiah*, 48.

[60] Sur la réappropriation de la figure de Jésus dans la culture juive moderne, voir Matthew Hoffman, *From Rebel to Rabbi : Reclaiming Jesus and the Making of Modern Jewish Culture* (Stanford, California : Stanford University Press, 2007) ; Tsvi Sadan, *Flesh of Our Flesh : Jesus of Nazareth in Zionist Thought* (Jérusalem : Carmel, 2008) [en hébreu] ; Neta Stahl, *Tzelem : Representations of Jesus in 20th Century Hebrew Literature* [en hébreu] ; ———, *Other and Brother : Jesus in the 20th Century Jewish Literary Landscape* (New York et Oxford : Oxford University Press, 2013) [version anglaise du précédent] ; ———, éd., *Jesus Among the Jews : Representation and Thought* (Londres et New York : Routledge, 2012).

[61] Le texte du poème en hébreu peut se trouver dans אבי־גדור שנאן, אותו האיש: יהודים מספרים על ישו, 280-286. Il est analysé dans la perspective du rapport juif à la figure de Jésus dans Matthew Hoffman, *From Rebel to Rabbi :*

mort par le feu, s'adresse à Jésus qu'il voit dans l'image du crucifié se trouvant face au bûcher. Dans le long discours qu'il fait à Jésus, Don Henriquez prévoit que « des jubilées » après sa propre mort, les chrétiens (הַגּוֹיִם) chasseront Jésus de leurs pays. Alors, il dirigera le cortège des martyrs juifs retournant de l'Europe « aux montagnes de Sion » où « un nouveau Sanhédrin le rencontrera ». De retour en Terre d'Israël, Jésus ne pourra pas y être sujet au « jugement cruel des Romains », car la terre et le pouvoir judiciaire appartiendront alors aux juifs.

La démarche poétique que Shnéour cherche à accomplir dans ce poème consiste à transformer le symbole du christianisme : Jésus, dont l'effigie se trouve « sur chaque palais et chaque tour (…) dans l'obscurité des chambres à coucher et sur les cous des femmes et des enfants », en une image de la souffrance des juifs en Europe par la main des chrétiens. La résurrection de Jésus devient sous la plume de Shnéour une image annonçant le retour du peuple juif en Israël pour y fonder un État indépendant, un retour conçu dans les termes de l'idéologie sioniste. Dans le cadre de cette démarche poétique, Shnéour insiste tout au cours du poème sur la judaïté originelle de Jésus. Et l'emploi du nom יֵשׁוּעַ avec sa consonance hébraïque est l'un des moyens poétiques employés pour atteindre ce but. Quelques vers du poème illustreront l'insistance sur la judaïté de Jésus dans ce poème ainsi que l'utilité de l'emploi du nom יֵשׁוּעַ pour cet effet[62] :

בֶּן־אָדָם מִנַּצֶּרֶת,
יֵשׁוּעַ, אָח לִי קָדוּם!

Un homme [fils d'homme] de Nazareth,
Yéshoua, mon frère d'antan !

וְאֵין נַעֲנֶה לְשֵׁם שָׁמַיִם
מִלְּבַד **יֵשׁוּעַ** הַיְּהוּדִי,
שֶׁנִּצְלַב בְּגֻלְגֶּלְתָּא.

Et il n'y a personne qui soit torturé au nom du ciel,
si ce n'est **Yéshoua** le juif,
qui fut crucifié à Golgotha.

אַל תִּבְטַח, **יֵשׁוּעַ**, בַּגּוֹיִם! (...)
אַל תַּאֲמִין, **יֵשׁוּעַ**, בַּגּוֹיִם!

Reclaiming Jesus and the Making of Modern Jewish Culture, 181-188 ; Neta Stahl, *Other and Brother : Jesus in the 20th Century Jewish Literary Landscape*, 34-35.

[62] Le texte en hébreu est cité de אביגדור שנאן, אותו האיש: יהודים מספרים על ישו, 280-286.

Ne fais pas confiance, **Yéshoua**, aux gentils ! (…)
Ne crois pas, **Yéshoua**, aux gentils !

וְכֻלָּם יִתְוַדּוּ עַל חֲטָאָם,
יְקַלְלוּ שִׁפְלוּתָם בָּרַבִּים :
כִּי עָשׂוּ יְהוּדִי לֵאלֹהִים (...)

Et tous confesseront leur péché,
ils maudiront leur bassesse en public :
car ils firent d'un juif un Dieu (…)

(...) אָח אָנוּס חוֹזֵר אֶל עַמּוֹ.

(…) un frère obligé de se convertir [un crypto-juif] retourne à son peuple.

הוֹי, קְרָא אִתִּי יַחַד, **יֵשׁוּעַ** :
אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ... אֶ־חָ־ד!

Ô, crie avec moi, déclare que Dieu est un, **Yéshoua** :
le Seigneur notre Dieu… est UN !

Un autre exemple d'emploi du nom יֵשׁוּעַ qui s'insère dans une démarche d'accentuation de la judaïté de Jésus se trouve dans le cycle des poèmes ישוע קורא בספרי הבשורה – *Yéshoua lit les Évangiles*, publié en 2007 par Yair Zakovitch, professeur de Bible hébraïque et ancien doyen de la Faculté des sciences humaines à l'Université hébraïque de Jérusalem[63]. La perspective dans laquelle Zakovitch utilise le personnage de Jésus est bien différente de celle que nous avons vue dans le poème de Shnéour ; elle n'est aucunement nationaliste ou anti-chrétienne. Au cours de ce cycle de poèmes, il semble que Zakovitch tente surtout de présenter une image très personnelle de Jésus, de montrer Jésus « l'homme » qui est opposé, d'après les poèmes, à Jésus des Évangiles. Quelques vers illustreront cette vision zakovitchienne de Jésus :

אֲנִי **יֵשׁוּעַ**
יְלוּד נוֹצָה
נִטְבָּלָה בְּקֶסֶת הַסוֹפֵר. (p. 33)

Je suis **Yéshoua**
enfanté par une plume
trempée dans l'encrier de l'écrivain.

מַתִּי, מַרְקוּס, לוּקַס,
יוֹחָנָן,

[63] Yair Zakovitch, *Jesus Reads the Gospels* (Tel Aviv : Am Oved, 2007) [En hébreu]. Je tiens à remercier Neta Stahl d'avoir attiré mon attention sur ce livre.

כָּתְבוּ לִי אֶת חַיַּי
כַּטּוֹב בְּעֵינֵיהֶם.
לֹא הִכִּירוּ מַחֲשָׁבָה אַחַת שֶׁלִּי
וְלֹא הִרְהוּר תַּאֲוֹתַי. (p. 36)

Matthieu, Marc, Luc,
et Jean
ont écrit ma vie
comme bon il leur semblait.
Ils ne connaissaient pas une seule de mes pensées
ni la rumination de mes désirs.

וַאֲנִי הֵעַרְתִּי אוֹתָהּ
כִּי יָפָתָה בְּעֵינַי (...) (p. 55)

[Concernant la fille de Jaïros ressuscitée par Jésus ; Mc 5:21-24, 35-43 et parallèles]
Et je l'ai réveillée
parce qu'elle était belle à mes yeux (…)

הַשֶּׁמֶשׁ קָפְחָה עַל רֹאשִׁי
וְהָיִיתִי כָּל כָּךְ אֱנוֹשִׁי (p. 59)

Le soleil frappait ma tête
et j'étais si humain

"כֶּבֶשׂ" קָרְאָה לִי אִמִּי
כִּי הָיָה שְׂעָרִי מְתֻלְתָּל (p. 81)

Ma mère m'a appelé « agneau »,
parce que mes cheveux étaient frisés

(...) אֲנִי קוֹרֵא
אֶת סִפּוּר חַיַּי, נִרְדָּם
בְּטֶרֶם סוֹף. (p. 98)

(…) je lis
l'histoire de ma vie, je m'endors
avant la fin.

Outre « l'humanité » de Jésus, le poète accentue aussi sa judaïté, ce qui renforce certainement la familiarité de cette figure de Jésus aux yeux d'un Israélien. Le nom hébraïque יֵשׁוּעַ donné à

Jésus dans ce cycle dès son titre a ce même effet[64]. Voici quelques vers dans lesquels la judaïté de Jésus est mise en valeur :

לֹא פָּסַעְתִּי גַּם צַעַד
בְּלֹא הַתָּנָ"ךְ בְּיָדִי. (p. 64)

Je n'ai fait aucun pas
sans avoir la Bible hébraïque à la main.

אֲנִי יֵ**שׁוּעַ** בֶּן דָּוִד
הָיִיתִי מֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלָיִם (p. 78)

Moi, **Yéshoua** fils de David,
j'étais roi sur Israël à Jérusalem[65]

אֲנִי יְהוּדִי מְאֻשָּׁר (p. 79)

Je suis un juif heureux

אַחַר כָּךְ יֹאמְרוּ מַה שֶּׁיֹּאמְרוּ,
וְיסַפְּרוּ מַה שֶּׁיְּסַפְּרוּ,
אֲבָל אֲנִי, יְהוּדִי אֶחָד
עַל הַצְּלָב (...) (p. 80)

Ensuite, ils diront ce qu'ils diront,
et ils raconteront ce qu'ils raconteront,
mais moi, un juif
sur la croix (…)

Une minorité de chercheurs israéliens choisissent également d'employer le nom יֵשׁוּעַ pour se référer à Jésus. Chez un certain nombre d'entre eux, il semble que ce choix est motivé par une volonté d'éviter un langage biaisé par rapport au christianisme. Par exemple, le chercheur Joshua Efron, professeur émérite d'histoire de l'époque du Second Temple à l'Université de Tel Aviv, emploie régulièrement le nom יֵשׁוּעַ pour désigner Jésus dans son livre sur la naissance du Christianisme[66]. Or, bien plus souvent, il utilise le nom כריסטוס – « Christus / Christos » pour cet effet. On remarquera que ce mot latin ou grec n'est aucunement une façon courante pour se référer au messie chrétien en hébreu. Efron semble l'employer pour parler du

[64] Le nom figure dans le titre ainsi que p. 33, 78. Les vers en question sont cités *supra* et *infra*.
[65] Ceci est une allusion à Qo 1:1.
[66] Joshua Efron, *The Origins of Christianity and Apocalypticism* (Tel-Aviv : Hakibbutz Hameuchad, 2004) [En hébreu].

christianisme avec les termes chrétiens. Pour cette même raison, il emploie le nom יֵשׁוּעַ, qui est celui que les chrétiens donnent à Jésus en hébreu[67].

Le cas des noms de Jésus en hébreu montre de façon particulièrement claire comment l'héritage rabbinique rend complexe toute parole sur le christianisme prononcée en hébreu. En effet, la littérature rabbinique ancienne a laissé à la langue hébraïque postérieure deux noms pour Jésus de Nazareth. L'un, יֵשׁוּ, est devenu le nom courant de Jésus en hébreu. Il est caractérisé surtout par le fait qu'il est inhabituel en hébreu et qu'il semble étranger. L'autre, יֵשׁוּעַ, est caractérisé par sa consonance hébraïque et par son adéquation à la théologie chrétienne. Étant employé particulièrement par des chrétiens, ce dernier est devenu le nom « chrétien » de Jésus.

S'il choisit de s'accorder aux usages de la littérature rabbinique, le traducteur du Nouveau Testament en hébreu doit choisir entre ces deux noms en hébreu pour rendre le nom Ἰησοῦς, si fréquent et si central dans le Nouveau Testament. Or, les deux noms portent de lourdes nuances et connotations, qui sont d'ailleurs toutes absentes du texte original grec du Nouveau Testament. Un Jésus appelé יֵשׁוּ semble quelque peu étranger au paysage judéen et juif au sein duquel il figure dans les Évangiles et ailleurs dans le Nouveau Testament. En revanche, un texte qui nomme Jésus יֵשׁוּעַ est d'emblée senti comme chrétien et peut-être aussi comme missionnaire.

Le traducteur peut également se détacher de l'héritage rabbinique. On peut imaginer, par exemple, qu'il nomme Jésus יְהוֹשֻׁעַ d'après le nom le plus fréquent du successeur de Moïse dans la Bible hébraïque, ou qu'il transcrive son nom grec : Ἰησοῦς – יֵסוּס. Mais le choix d'appeler le personnage connu de Jésus par un nom autre que ses deux noms courants en hébreu ne pourra passer inaperçu par les lecteurs et leur semblera forcément étrange. Pour la plupart des traducteurs du Nouveau Testament en hébreu, l'héritage rabbinique avec toute sa complexité est donc inévitable.

***

Comme il a déjà été suggéré, les deux noms de Jésus en hébreu se répartissent dans les différentes traductions hébraïques du Nouveau Testament selon la ligne de démarcation confessionnelle : les traductions chrétiennes emploient יֵשׁוּעַ*, tandis que les traductions juives*

[67] Un autre auteur qui semble employer le nom יֵשׁוּעַ pour ce genre de raisons est Israel Jacob Yuval, *"Two Nations in Your Womb" : Perceptions of Jews and Christians* (Tel Aviv : Am Oved, 2000) [En hébreu].

et polémiques utilisent יֵשׁוּ*. Le nom* יֵשׁוּ *est donc systématiquement employé dans les ouvrages polémiques : Nestor HaKomer, Nizzahon Vetus, Josef HaMeqane et Milhamot HaShem de Jacob ben Réuven. Il est également utilisé partout dans la traduction de l'Évangile de Matthieu figurant dans le livre de Shem Tov ibn Shaprout, sauf en Mt 1:21, 25 qui emploie* יֵשׁוּעַ*. Le premier de ces deux versets est celui qui donne l'« étymologie » hébraïque du nom de Jésus (voir p. 182). Le choix d'employer ici le nom* יֵשׁוּעַ *est donc d'ordre littéraire. Le traducteur semble avoir pensé que Mt 1:21 ne pourrait être compris à moins que le nom de Jésus y prenne une forme présentant la racine* י.שׁ.ע.

Le seul texte chrétien d'un écrit néotestamentaire en hébreu qui utilise le nom יֵשׁוּ *est la version hébraïque de Mt publiée par Jean du Tillet et Jean Mercier à Paris en 1555. J'ai montré ailleurs que cette version est le fruit d'une révision de la traduction de Mt faite par Sebastian Münster. Cette révision a été faite par un juif converti au christianisme qui cherchait à donner à cette version de Mt un caractère « juif », sans doute pour qu'elle puisse passer plus facilement pour authentique. L'emploi du nom* יֵשׁוּ *semble s'insérer dans cette démarche de « judaïsation » du texte. On remarquera qu'à cinq occurrences au début de l'Évangile de Matthieu, le réviseur omet, sans doute par mégarde, de changer* יֵשׁוּעַ *en* יֵשׁוּ[68].

2.2.1.1. L'adjectif « Nazaréen »

On peut proposer un autre exemple d'expression rabbinique qui est liée au christianisme et qui est, pour cette raison, chargée de connotations étrangères à l'expression parallèle se trouvant dans le Nouveau Testament, ce qui rend complexe son emploi pour rendre en hébreu cette dernière : l'adjectif « Nazaréen ». En effet, dans plusieurs versets des Évangiles et du livre des Actes, Jésus est qualifié par un adjectif toponymique se référant à la ville de Nazareth. On trouve dans les textes grecs deux adjectifs de ce type : Ναζαρηνός et Ναζωραῖος[69]. Un adjectif dérivé du nom de Nazareth qualifie Jésus également dans la littérature rabbinique ancienne : l'adjectif נוצרי[70]. Cependant, dans la littérature rabbinique ancienne, l'adjectif en question est

[68] Eran Shuali, « Les deux versions de l'Évangile de Matthieu en hébreu publiées par Sebastian Münster (1537) et par Jean du Tillet et Jean Mercier (1555): un réexamen des textes et de la question de leurs auteurs ».
[69] Jésus est qualifié par Ναζαρηνός en Mc 1:24 ; 10:47 ; 14:67 ; 16:6 ; Lc 4:34 ; 24:19 ; et par Ναζωραῖος en Mt 2:23 ; 26:71 ; Lc 18:37 ; Jn 18:5, 7 ; 19:19 ; Ac 2:22 ; 3:6 ; 4:10 ; 6:14 ; 22:8 ; 26:9.
[70] *b. Ber.* 17b ; *Sanh.* 43a, 103a cités *supra*.

utilisé aussi pour désigner les chrétiens en général[71]. Postérieurement à l'époque du Talmud, l'adjectif נוצרי devient en hébreu la désignation habituelle des chrétiens[72]. En hébreu donc, l'expression ישו / ישוע הנוצרי ne se comprendrait pas comme voulant dire « Jésus de Nazareth », mais « Jésus le chrétien ».

En outre, deux versets du livre des Actes et un de la première Épître de Pierre emploient l'adjectif grec χριστιανός – « chrétien » pour désigner de manière générale les membres du nouveau groupe religieux, les disciples de Ἰησοῦς Χριστός – Jésus-Christ[73]. Comme il vient d'être dit, dans la littérature rabbinique ancienne aussi bien que de manière généralisée dans la langue hébraïque postérieure, l'adjectif habituel désignant un adepte de la religion chrétienne est נוצרי. Le traducteur peut donc employer cet adjectif hébraïque pour rendre l'adjectif grec χριστιανός, mais cela entraînera un changement important dans ce que l'adjectif connote. Le traducteur peut également employer un équivalent « formel » de l'adjectif grec : par exemple, מָשִׁיחִי – « messianique ». Mais en hébreu un tel adjectif n'est aucunement habituel pour désigner les chrétiens. Il sera donc senti comme étrange et son emploi pourra même être considéré comme apologétique.

[71] *b. Taʿan.* 27b et certaines leçons textuelles de *Birkat HaMinim*, voir Ismar Elbogen, *Jewish Liturgy : A Comprehensive History*, 46.
[72] Cf. Ac 24:5.
[73] Ac 11:26 ; 26:28 ; 1 P 4:16.

2.2.2. Bénir des aliments (Mc 8:7 ; Lc 9:16 ; 1 Co 10:16)

Le verbe grec εὐλογέω, qui apparaît 41 fois dans le Nouveau Testament[1], n'est pas difficile à rendre en hébreu. Il est en effet l'équivalent habituel d'un verbe hébraïque bien connu : le verbe ברך. Ainsi, dans la Septante εὐλογέω a été choisi pour rendre ברך dans la plupart des occurrences de ce dernier – plus que 250 fois[2]. C'est grâce à cette équivalence établie peut-être dans la liturgie de la communauté juive d'Alexandrie et systématisée par les traducteurs de la Septante que le verbe εὐλογέω, qui en grec classique signifiait « louer », « bien parler » ou « dire du bien de »[3], a pris la signification du verbe hébraïque[4], que l'on rend habituellement en français par « bénir ». L'équivalence entre εὐλογέω et ברך est si bien connue, que le traducteur du Nouveau Testament en hébreu ne peut guère avoir d'hésitations sur la manière de traduire le verbe grec. Et cela est d'autant plus vrai qu'en hébreu il n'y a pas d'autres verbes courants qui se rapprochent de ברך par leur sens[5]. D'ailleurs, ce n'est pas seulement sa connaissance générale des deux langues ou ses outils de travail qui rappelle au traducteur que l'équivalent évident de εὐλογέω est ברך. Sept fois au cours de son travail, il est amené à rendre en hébreu un énoncé grec comportant le verbe εὐλογέω et emprunté à l'Ancien Testament : **εὐλογημένος** ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου – « **Béni** soit celui qui vient au nom du Seigneur » (Ps 117:26 LXX)[6]. En cherchant la version hébraïque de cet énoncé dans la Bible hébraïque : בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָה (Ps 118:26), le traducteur se rappelle que εὐλογέω devrait être rendu en hébreu par ברך.

---

[1] Sur l'emploi de ce verbe grec dans le Nouveau Testament et ailleurs, voir notamment Peter J. Tomson, « Blessing in Disguise : ΕΥΛΟΓΕΩ and ΕΥΧΑΡΙΣΤΕΩ Between 'Biblical' and Everyday Greek Usage », dans Jan Joosten, Peter J. Tomson, éds., *Voces Biblicae : Septuagint Greek and its Significance for the New Testament* (Leuven – Paris – Dudley, MA : Peeters, 2007), 35-61.

[2] Voir James K. Aitken, *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew* (Ancient Near Eastern Studies, Supplement 23 ; Louvain – Paris – Dudley, Ma. : Peeters, 2007), 102-103. Dans la Septante, εὐλογέω est parfois utilisé également pour rendre d'autres verbes hébraïques ; voir la liste de ces occurrences dans Hermann W. Beyer, « εὐλογέω, εὐλογητός, εὐλογία, ἐνευλογέω », *TDNT* 2:755.

[3] *Ibid*, 754 ; Jan Joosten, « Mixed Blessings : The Biblical Notion of Blessing in the Works of Philo and Flavius Josephus », dans Eberhard Bons, Ralph Bruckner, Jan Joosten, éds., *The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Riehe, 367 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2014), 107.

[4] Jan Joosten, « Le vocabulaire de la Septante et la question du sociolecte des juifs alexandrins : le cas du verbe ΕΥΛΟΓΕΩ, "bénir" », dans Jan Joosten, Eberhard Bons, *Septuagint Vocabulary : Pre-History, Usage, Reception* (Septuagint Vocabulary, 58 ; Atlanta : Society of Biblical Literature, 2011), 13-23.

[5] « Whereas several Hebrew roots are equivalent in meaning to Eng. "curse" (→ אלה *ʾālāh*, → ארר *ʾārar*, *zaʿam*, *qabhabh* or *naqabh*, and → קלל *qālal*), we find what we call "blessing" only in the root *brk* (…). » Josef Scharbert, « ברך *brk* ; בְּרָכָה *b^{e}rākhāh* », *TDOT* 2:302-303. En effet, dans son livre récent sur le vocabulaire de la bénédiction et de la malédiction en hébreu ancien, Aitken traite une dizaine de racines différentes provenant du champ sémantique de la malédiction. En revanche, il ne traite qu'une seule racine désignant la bénédiction : ברך. James K. Aitken, *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew*.

[6] Mt 21:9 ; 23:39 ; Mc 11:9 ; 11:10 ; Lc 13:35 ; 19:38 ; Jn 12:13.

Néanmoins, le traducteur rencontre tout de même une difficulté particulière lorsqu'il cherche à traduire en hébreu trois énoncés néotestamentaires comportant le verbe εὐλογέω : Mc 8:7 ; Lc 9:16 ; 1 Co 10:16. Cette difficulté est due au fait qu'en hébreu le verbe ברך a deux emplois différents entre lesquels le traducteur doit choisir. Avant d'expliquer plus en détail la nature de ce problème de traduction, un bilan sur les deux emplois du verbe ברך en hébreu sera nécessaire. En effet, en hébreu le verbe ברך peut appeler soit un complément d'objet direct (בֵּרַךְ אֶת־), soit un complément introduit par la préposition עַל – « sur » (בֵּרַךְ עַל). Le premier emploi a ses origines dans la Bible hébraïque, tandis que le second provient de la littérature rabbinique. Ces deux emplois ne diffèrent pas seulement par leur structure, mais aussi par leur sens : par la « réalité » à laquelle ils revoient.

Dans la Bible hébraïque[7], on peut distinguer en général trois cas dans lesquels le verbe ברך est employé : 1. Dieu bénit des hommes (ou des choses) ; 2. Des hommes bénissent des hommes (ou des choses) ; 3. Des hommes bénissent Dieu. La bénédiction des hommes par Dieu, semble avoir été comprise par les auteurs de la Bible hébraïque, en règle générale, selon Josef Scharbert, comme un don de « vitalité, prospérité, abondance ou fertilité »[8]. Cela est manifeste dans les nombreux cas où le contenu de la bénédiction divine ou ses effets sont explicités dans la Bible hébraïque. Les versets suivants en serviront d'exemples[9] :

> Dieu les **bénit** et Dieu leur dit: « Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre! » (Gn 1:28 TOB)
>
> Tu seras **béni** plus que tous les peuples, il n'y aura de stérilité chez toi ni pour les hommes ni pour les femmes, ni non plus pour ton bétail. (Dt 7:14 TOB)
>
> Toutefois, il n'y aura point d'indigent chez toi, car l'Éternel te **bénira** (…) (Dt 15:4 NEG)
>
> La terre a donné sa récolte: Dieu, notre Dieu, nous **bénit**. (Ps 67:7 TOB)

[7] Un grand nombre d'études détaillées ont été consacrées au thème de la bénédiction dans la Bible hébraïque. Les quatre utilisées particulièrement pour l'élaboration de ce développement sont : James K. Aitken, *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew* ; Timothy G. Crawford, *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age* (New York : Peter Lang, 1992) ; Christopher Wright Mitchell, *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament* (SBL Dissertation Series 95 ; Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1987) ; Josef Scharbert, « ברך *brk* ; בְּרָכָה *b^{e}rākhāh* ». Pour l'histoire de la recherche sur ce thème, voir James K. Aitken, *ibid*., 5-17 ; Timothy G. Crawford, *ibid*., 16-26 ; Christopher Wright Mitchell, *ibid*., 17-27.

[8] Josef Scharbert, « *brk* », 294. Voir aussi James K. Aitken, *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew*, 112 ; Christopher Wright Mitchell, *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament*, 12.

[9] Pour d'autres exemples, voir Josef Scharbert, « *brk* », 294..

> Il les **bénit**, et ils se multiplient, il ne laisse pas leur cheptel s'amoindrir. (Ps 107:38 TOB)
>
> Yaébeç invoqua le Dieu d'Israël en disant: « Si vraiment tu me **bénis**, alors tu agrandiras mon territoire, ta main sera avec moi et tu éloigneras le malheur pour que je ne sois pas dans la douleur. » (1 Ch 4:10 TOB)

Il y a dans la Bible hébraïque un nombre assez restreint de cas où l'on dit que Dieu *bénit* des choses ou des animaux[10]. Et beaucoup d'entre eux sont en réalité des expressions métonymiques. Le plus souvent, on dit que Dieu bénit une chose pour dire en fait qu'Il bénit des personnes liées à cette chose : qu'Il leur donne vitalité, prospérité, abondance ou fertilité. Voir les exemples suivants[11] :

> Vous servirez l'Éternel, votre Dieu, et il **bénira votre pain et vos eaux**, et j'éloignerai la maladie du milieu de toi. (Ex 23:25 NEG)
>
> Je **bénirai abondamment ses vivres**, je rassasierai de pain ses pauvres. (Ps 132:15 DRB)
>
> Tu as **béni l'œuvre de ses mains**, et ses troupeaux couvrent le pays. (Jb 1:10 NEG)
>
> La malédiction de l'Éternel est dans la maison du méchant, mais il **bénit la demeure des justes**. (Pr 3:33 NEG)

Quand la bénédiction des choses ou des animaux par Dieu n'est pas une métonymie pour la bénédiction des hommes, elle constitue elle aussi un don de vitalité, de prospérité, d'abondance ou de fertilité aux choses ou animaux en question :

> Dieu créa les grands monstres marins, tous les êtres vivants et remuants selon leur espèce, dont grouillèrent les eaux, et tout oiseau ailé selon son espèce. Dieu vit que cela était bon. Dieu **les bénit** en disant: « Soyez féconds et prolifiques, remplissez les eaux dans les mers, et que l'oiseau prolifère sur la terre! » (Gn 1:21-22 TOB)
>
> Oh! l'odeur de mon fils est comme l'odeur d'**un champ** que le Seigneur a **béni**. (Gn 27:27 TOB)
>
> Il t'aimera, te bénira, te rendra nombreux et il **bénira** le fruit de ton sein et **le fruit de ton sol, ton blé, ton vin nouveau et ton huile, tes vaches pleines et tes brebis mères**. (Dt 7:13 TOB)

[10] James K. Aitken, *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew*, 98 ; Josef Scharbert, « *brk* », 295.
[11] Voir en outre : Dt 33:11 ; 28:12 ; Jr 31:23 ; Jb 42:12.

> **Bénis** Israël ton peuple et **la terre** que tu nous as donnée comme tu l'as juré à nos pères, ce pays ruisselant de lait et de miel. (Dt 26:15 TOB)
>
> En arrosant ses sillons, en aplanissant ses mottes, tu la détrempes par des pluies, tu **bénis son germe**. (Ps 65:10 NEG)

Il est très fréquemment dit dans la Bible hébraïque que des hommes bénissent d'autres hommes. Selon certains chercheurs, la bénédiction des hommes par des hommes est, en fait, une expression d'un souhait que Dieu bénisse les hommes en question ou éventuellement d'une certitude qu'il les bénira. Voici l'explication de Scharbert :

> Comme la malédiction, la bénédiction est enracinée dans la *pensée magique*, dans la conception de la force productrice d'une parole solennelle exprimée par des formules stéréotypées. Cependant, il n'y a que peu de traces de cela dans l'Ancien Testament, surtout dans les paroles de bénédiction pré-Yahwistiques prononcées par un père tribal ou une mère tribale (Gn 24:60; 49:8-12[12]). Au moment où le Yahwiste incorporait ces paroles dans son œuvre selon sa vision théologique de l'histoire, la bénédiction est presque toujours attribuée à Dieu ou liée fortement à Lui. L'homme de Dieu savait que le seul type de souhaits bénissants qu'il pouvait prononcer, étaient ceux que Dieu seul pouvait rendre effectifs[13].

James Aitken constate que dans beaucoup des cas où un homme en bénit un autre dans la Bible hébraïque ainsi que dans d'autres sources anciennes, il n'y a pas de référence à Dieu[14]. Il propose donc une description atténuée de la bénédiction d'un homme par un homme :

> Lorsque בָּרַךְ a à la fois un sujet humain et un objet humain, il désigne l'expression de la faveur conférée à la personne par Dieu[15].

Quelques exemples montreront que la bénédiction humaine est parfois une demande adressée à Dieu de bénir ou d'agir en faveur de certaines personnes :

---

[12] Voir aussi Gn 27:33 cité par Jan Joosten, « Le vocabulaire de la Septante et la question du sociolecte des juifs alexandrins : le cas du verbe ΕΥΛΟΓΕΩ, "bénir" », 14.

[13] « Like the curse, the blessing is rooted in *magical thought*, in the concept of the efficacious power of a solemn word uttered in stereotyped formulas. But there are only a few traces of this in the OT, above all in the pre-Yahwistic words of blessing spoken by a tribal father or a tribal mother (Gen 24:60; 49:8-12). By the time the Yahwist incorporated these words into his work in light of his theological view of history, the blessing is almost always attributed to God or closely connected with him. The godly man knew that the only kind of benedictory wishes he could be utter were those which God alone could bring to reality. » Josef Scharbert, « *brk* », 303. *Cf.* Christopher Wright Mitchell, *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament*, 173-176.

[14] James K. Aitken, *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew*, 14-17.

[15] « When בָּרַךְ has both a human subject and a human object, it denotes the expressing of the favour conferred on the person by God. » *Ibid.*, 116. Voir aussi la réflexion fine d'Aitken sur la source du pouvoir des bénédictions et des malédictions : *ibid*., 21-22.

C'est par toi qu'**Israël bénira**, en **disant**: « **Que Dieu te traite** comme Éphraïm et comme Manassé » (Gn 48:20 NEG)

Parle à Aaron et à ses fils, et dis: **Vous bénirez** ainsi les enfants d'Israël, **vous leur direz** : « **Que l'Éternel te bénisse**, et qu'il te garde ! » (Nb 6:23-24 NEG)

Eli bénissait Elqana et sa femme. **Il disait** : « **Que le Seigneur t'accorde** une descendance de cette femme. » (1 S 2:20 TOB)

Et les serviteurs du roi sont venus **pour bénir** notre seigneur le roi David, en **disant** : « **Que ton Dieu rende** le nom de Salomon plus célèbre que ton nom, et qu'il élève son trône au-dessus de ton trône ! » (1 R 1:47 NEG)

Nous vous **bénissons au nom du Seigneur**. (Ps 129:8 TOB)

Il y a dans la Bible hébraïque très peu de cas où les hommes bénissent des choses[16]. Un seul retiendra notre attention. Il s'agit de la bénédiction du sacrifice par « l'homme de Dieu », Samuel :

Sitôt arrivés en ville, aussitôt vous le trouverez, avant qu'il ne monte manger au haut lieu, car le peuple ne doit pas manger avant son arrivée, car c'est lui qui doit **bénir le sacrifice** (כִּי־הוּא יְבָרֵךְ הַזֶּבַח) ; après quoi, les invités pourront manger. Maintenant donc montez, car lui, aujourd'hui, vous le trouverez. (1 S 9:13 TOB)

La bénédiction de l'animal sacrifié avant que l'on puisse en manger semble avoir ici une fonction liturgique. C'est là la seule référence à une telle pratique dans la Bible hébraïque[17].

Bénir est dans l'Ancien Testament un moyen courant d'exprimer sa gratitude pour un service rendu ou pour un bienfait. Ainsi, les hommes en bénissent d'autres pour les remercier, souvent en prononçant la formule : « Que X soit béni (בָּרוּךְ) du Seigneur »[18] :

Fais-moi un mets comme j'aime, et apporte-le-moi à manger, afin que (בַּעֲבוּר) mon âme te bénisse avant que je meure. (Gn 27:4 NEG)

[16] Josef Scharbert, « *brk* », 293.

[17] Jan Joosten, « Le vocabulaire de la Septante et la question du sociolecte des juifs alexandrins : le cas du verbe ΕΥΛΟΓΕΩ, "bénir" », 14, note 8 ; P. Kyle McCarter, *I Samuel : A New Translation with Introduction, Notes & Commentary* (The Anchor Bible ; Garden City, New York : Doubleday, 1980), 177 ; David Toshio Tsumura, *The First Book of Samuel* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. : Eerdmans, 2007), 272-273.

[18] Josef Scharbert, « *brk* », 305. Voir d'autres exemples du même type d'usage du verbe : Gn 27:10, 19 ; 1 S 25:33 ; Rt 2:20.

> Moïse vit tout le travail qu'ils avaient fait; ils avaient fait exactement ce que le Seigneur avait ordonné. Alors, Moïse les bénit. (Ex 39:43 TOB)

> Il dit à sa mère : « Les onze cents sicles d'argent qu'on t'a pris et à propos desquels tu as proféré une malédiction que tu m'as même répétée, eh bien, cet argent, je l'ai ; c'est moi qui l'avais pris ! » Sa mère dit: « Sois béni du Seigneur, mon fils ! » (Jg 17:2 TOB)

> Saül répondit : « Soyez bénis de Yahvé pour avoir eu pitié de moi. » (1 S 23:21 BJ)

> David envoya des messagers aux gens de Yavesh-de-Galaad et il leur dit: « Soyez bénis du Seigneur, vous qui avez accompli cet acte de fidélité envers votre seigneur Saül et qui l'avez enterré. » (2 S 2:5 TOB)

> Toï envoya donc son fils Yoram au roi David pour le saluer et pour le féliciter (וּלְבָרְכוֹ) d'avoir fait la guerre à Hadadèzèr et de l'avoir battu, car Hadadèzèr était l'adversaire de Toï. (2 S 8:10 TOB)

La bénédiction des hommes par Dieu est également souvent présentée comme une réponse à leur fidélité à Son égard[19]. Sur ce plan, la bénédiction divine ressemble à la bénédiction humaine : elle constitue une expression de gratitude. En voici quelques exemples[20] :

> Toutes les nations de la terre seront bénies en ta postérité, **parce que** (עֵקֶב אֲשֶׁר) tu as obéi à ma voix. (Gn 22:18 NEG)

> Alors viendront le lévite - lui qui n'a ni part ni patrimoine avec toi - l'émigré, l'orphelin et la veuve qui sont dans tes villes, et ils mangeront à satiété, **pour que** (לְמַעַן) le Seigneur ton Dieu te bénisse dans toutes tes actions. (Dt 14:29 TOB)

> Donne-lui, et que ton cœur ne lui donne point à regret ; car, **à cause de cela** (בִּגְלַל הַדָּבָר הַזֶּה), l'Éternel, ton Dieu, te bénira dans tous tes travaux et dans toutes tes entreprises. (Dt 15:10 NEG)

C'est l'emploi courant de la bénédiction comme moyen de remerciement qui peut expliquer un usage apparemment étrange – et pourtant fréquent – du verbe ברך dans la Bible hébraïque. Ainsi, il y est souvent dit que les hommes « bénissent » Dieu. Il est évident, au vu des rapports de force entre Dieu et les hommes dans la Bible hébraïque, que le verbe ne peut pas avoir ici les mêmes sens que ceux expliqués plus haut. Il ne peut vouloir dire ni « donner *à Dieu*

[19] « Except for the tribal fathers (in J, E, and Isa. 51:2), whom Yahweh blesses out of pure grace, it is always assumed or (as in Ex. 20:24 and Dt.) demanded that the person being blessed or Israel deserves the blessing because of fidelity to Yahweh and his law. » Josef Scharbert, « *brk* », 294.
[20] Voir aussi : Ex 20:24 ; Dt 15:18 ; 23:21 ; 24:19.

vitalité, prospérité, abondance ou fertilité », ni « demander à Dieu de donner *à Lui-même* vitalité, prospérité, abondance ou fertilité ». Puisque les expressions de la bénédiction étaient devenues des formules stéréotypées par lesquels la gratitude était exprimée, elles étaient aussi utilisées pour ce faire à l'égard de Dieu[21].

Les exemples suivants montrent de façon explicite que l'on « bénit » Dieu pour le remercier pour un bienfait précis[22] :

> Béni soit le Dieu Très-Haut qui a livré tes adversaires entre tes mains ! (Gn 14:20 TOB)
>
> J'ai béni (וָאֲבָרֵךְ) le Seigneur, Dieu d'Abraham mon maître, qui avait fidèlement conduit mon voyage afin que je prenne la nièce de mon maître pour son fils. (Gn 24:48 TOB)
>
> Et Jéthro dit: « Béni soit le Seigneur qui vous a délivrés de la main des Égyptiens et de la main du Pharaon, qui a délivré le peuple de la main des Égyptiens ! » (Ex 18:10 TOB)
>
> Tu mangeras à satiété et tu béniras (וּבֵרַכְתָּ) le Seigneur ton Dieu pour le bon pays qu'il t'aura donné. (Dt 8:10 TOB)
>
> David apprit que Naval était mort et il dit: « Béni soit le Seigneur qui a défendu ma cause, dans cet affront que m'avait fait Naval, et qui a retenu son serviteur de faire le mal. » (1 S 25:39 TOB)
>
> Béni soit le Seigneur qui a donné un lieu de repos à Israël, son peuple (1 R 8:56 TOB)
>
> Béni soit le Seigneur, car il a écouté ma voix suppliante. (Ps 28:6 TOB)

La bénédiction comme forme de remerciement à Dieu est systématisée et codifiée dans la littérature rabbinique des premiers siècles de notre ère. En effet, les rabbins prescrivaient de « bénir » Dieu dans un grand nombre de situations de la vie quotidienne, et cela en récitant

[21] « The "blessing" was the most appropriate means of expressing gratitude and respect to a man or to God. Thus the *barukh*-formula was particularly suited for people who had rendered a special service to themselves, a friend, or their own people, or who had given help in time of distress or danger. (…) The original life setting of the *barukh*-formula with God as subject is (…) expressions of gratitude in response to God's gracious deeds in the present. The same thing is true of the piel of *brk* with God as object. » Josef Scharbert, « *brk* », 305. Voir aussi Christopher Wright Mitchell, *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament*, 170. Selon certains chercheurs, le verbe ברך est parfois employé relativement à Dieu pour dire qu'Il « est source de bénédiction » ; Jan Joosten, « Le vocabulaire de la Septante et la question du sociolecte des juifs alexandrins : le cas du verbe ΕΥΛΟΓΕΩ, "bénir" », 14, 18-19 ; ———, « Mixed Blessings : The Biblical Notion of Blessing in the Works of Philo and Flavius Josephus », 109. Cette position a aussi été défendue par Gerhard Wehmeier, Josef Scharbert et C. A. Keller ; voir Christopher Wright Mitchell, *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament*, 147-149.

[22] Voir aussi : Gn 24:27 ; 1 S 25:32 ; 2 S 18:28 ; 1 R 1:48 ; 5:21 ; Ps 31:21 ; Rt 4:14 ; Esd 7:27.

des formules commençant par les mots בָּרוּךְ אַתָּה אֲדֹנָי – « Béni sois-tu, Seigneur… »[23]. Ainsi, d'après la Mishna, tout juif doit réciter trois fois par jour ce qu'y est appelé simplement « la prière » – הַתְּפִלָּה ou « les dix-huit » – שְׁמוֹנֶה־עֶשְׂרֵה : une série de 18 ou de 19 paragraphes qui se terminent tous par une formule de bénédiction[24]. Les premières formules de bénédiction comprises dans cette prière sont les suivantes : « Béni sois-tu, Seigneur, le bouclier d'Abraham ! (…) Béni sois-tu, Seigneur, vivifiant les morts ! (…) Béni sois-tu, Seigneur, le Dieu Saint ! (…) Béni sois-tu, Seigneur, qui fais la grâce de la science ! (…) Béni sois-tu, Seigneur, qui agrées la conversion (תשובה) ! (…) Béni sois-tu, Seigneur, qui abondamment pardonnes ! (…) Béni sois-tu, Seigneur, le rédempteur d'Israël ! (…) »[25] Le Talmud de Babylone rapporte plusieurs formules de bénédiction que différents rabbins proposent d'instaurer avant la lecture de la Torah : « (Béni sois-tu, Seigneur,) qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné de nous occuper des paroles de la Torah ! (…) Béni sois-tu, Seigneur, qui enseignes la Torah à son peuple Israël ! (…) (Béni sois-tu, Seigneur) qui nous as choisis parmi tous les peuples et nous as donné sa Torah ! Béni sois-tu, Seigneur, qui donnes la Torah[26] ! ». Des bénédictions devaient également être prononcées avant de manger ou de boire, comme le stipule le passage suivant de la Tosefta :

> Qu'on ne mange rien tant qu'on n'a pas béni (עַד שֶׁיְּבָרֵךְ), suivant qu'il est dit (Ps. 24, 1) : « Au Seigneur est la terre et ce qui la remplit, l'univers et ceux qui l'habitent ». Celui qui se sert de chose de ce monde sans bénir (בָּלֹא בְרָכָה) est profanateur (…)[27].

Ce passage montre clairement que le but de la bénédiction était de remercier Dieu pour les aliments conçus comme donnés par Lui.

Un passage qui se trouve un peu plus loin dans le même chapitre de la Tosefta peut illustrer de façon assez patente comment la récitation des bénédictions alimentaires devait être pratiquée selon les rabbins des premiers siècles, et, en même temps, à quel point cette pratique devait être présente dans la vie quotidienne des juifs :

---

[23] Des règles pour la composition de bénédictions étaient fixées au début de l'époque amoraïque, au 3e siècle ; voir Ismar Elbogen, *Jewish Liturgy : A Comprehensive History*, 5-6.

[24] Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. A New English Version Revised and Edited* (Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black, éds. ; Édimbourg : T. & T. Clark, 1979), 2:455-463.

[25] Trad. fr. légèrement modifiée : Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, 2.

[26] מאי מברך? א"ר יהודה אמר שמואל: אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה. ור' יוחנן מסיים בה הכי: הערב נא ה' אלהינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כלנו יודעי שמך ועוסקי תורתך, ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל. ורב המנונא אמר: אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. ברוך אתה ה' נותן התורה. אמר רב המנונא: זו היא מעולה שבברכות. ; *b. Ber.* 11b.

[27] *t. Ber.* 4:1 ; trad. fr. légèrement modifiée : Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, 114.

> Quand les hôtes arrivent au cours du repas, on les fait asseoir, laver les mains, on prépare pour eux une coupe et chacun bénit (מְבָרֵךְ) pour soi ; chacun bénit aussi pour les morceaux qu'on lui offre ; quand ils prennent place à table, ils se lavent les mains, on leur prépare une seconde coupe et on peut offrir d'autres morceaux, ils bénissent pour la seconde coupe et le second morceau, pas pour le troisième[28].

Dans le judaïsme rabbinique, la récitation des bénédictions avait donc un rôle central. Et cette pratique est en effet abordée longuement et en grand détail dans la littérature rabbinique ancienne. Notamment, le premier traité de chacun des grands recueils rabbiniques – la Mishna, la Tosefta et les deux Talmuds – y est consacré principalement, comme l'atteste son nom de *Berakhot* – « bénédictions ». Dans le contexte de la pratique de la récitation de bénédictions, les écrits rabbiniques emploient très fréquemment le verbe ברך. Or, celui-ci y a un sens différent de son sens dans la Bible hébraïque. Il y désigne l'action concrète de « prononcer une bénédiction »[29]. Les nuances de don ou de souhait de vitalité, prospérité, abondance ou fertilité n'y sont plus presentes. La bénédiction dans le judaïsme rabbinique a, comme nous l'avons vu, pour but de remercier Dieu, et non pas de modifier, de quelque manière que ce soit, la nature des choses[30]. Dans la littérature rabbinique, les choses au sujet desquelles la bénédiction est prononcée sont introduites par la préposition עַל – « sur », comme pourra le montrer, entre beaucoup d'autres, l'exemple suivant[31] :

> בית שמאי אומרים **מברך על** היין ואחר כך **מברך על** המזון ובית הלל אומרים **מברך על** המזון ואחר כך **מברך על** היין. (*m. Ber.* 8:8)
>
> La maison de Shammaï dit : « On **bénit sur** le vin et ensuite on **bénit sur** la nourriture. » En revanche, la maison d'Hillel dit : « On **bénit sur** la nourriture et ensuite on **bénit sur** le vin. »

Pour revenir maintenant à la traduction du Nouveau Testament en hébreu, trois phrases comportant le verbe grec εὐλογέω posent un problème particulier au traducteur :

---

[28] *t. Ber.* 4:8 ; trad. fr. Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, 114.

[29] Voir Jastrow, 195, *s. v.* בָּרַךְ. Aitken note que dans les textes de la secte de Qumrân le verbe בֵּרֵךְ est employé parfois de la même façon. Il donne l'exemple de 1QS 7:1. James K. Aitken, *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew*, 115.

[30] « Nicht dies etwa durch den Lobspruch in einen neuen Zustand versetzt, in welchem nun irgendwie das Göttliche an ihm haftete. Der Gegenstand der Benediktion ist vielmehr Gott, der das Genußfähige hat erstehen lassen und also darüber zu verfügen hat. Die Beziehung des Genießbaren zu Gott liegt in seiner Herkunft von ihm. Was in der Segnung geschieht, ist, daß der Essende vor dem Genuß dies anerkennt. Nur insofern wird der Genuß selbst dadurch beeinflußt, als er durch den Lobspruch zu einer Gott wohlgefälligen Handlung wird, deren Wirkung dem Genießenden zugute kommt. » Gustaf Dalman, *Jesus-Jeschua : Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge beim Passahmahl, am Kreutz* (Leipzig : J. C. Hinrichs, 1922), 123.

[31] Voir de nombreux exemples aussi en *m. Ber.* 6:1-8 ; 8:1, 6 ; 9:2-3, 5.

καὶ εἶχον ἰχθύδια ὀλίγα· καὶ **εὐλογήσας αὐτὰ** εἶπεν καὶ ταῦτα παρατιθέναι. (Mc 8:7)
Ils avaient encore quelques petits poissons ; **après les avoir bénis**, il dit de les servir aussi. (BJ)

λαβὼν δὲ τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν **εὐλόγησεν αὐτοὺς** (…) (Lc 9:16)
Prenant alors les cinq pains et les deux poissons, il leva les yeux au ciel, **les bénit** (…) (BJ)

Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας **ὃ εὐλογοῦμεν**, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; (1 Co 10:16)
La coupe de bénédiction **que nous bénissons**, n'est-elle pas communion au sang du Christ ? (BJ)

Les deux premiers se trouvent au sein des récits marcien et lucanien dits de la multiplication des pains et des poissons[32]. Le troisième semble refléter un élément de la pratique liturgique des premières communautés chrétiennes[33]. Dans les trois phrases, le verbe εὐλογέω figure avec un complément sémantiquement lié au domaine de l'alimentation. Il y est question de « bénir » des poissons, des pains et une coupe, sans doute de vin. En rendant ces trois versets en hébreu, le traducteur doit choisir entre les deux constructions possibles du verbe בֵּרֵךְ : בֵּרֵךְ אֶת ou בֵּרֵךְ עַל. Doit-il dire que Jésus et les premiers chrétiens bénissaient Ø les poissons, les pains et la coupe, ou bien qu'ils bénissaient **sur** les poissons, etc. ? Son dilemme peut sembler infime ou technique, mais il est, en réalité, essentiel et son choix est lourd de conséquences.

D'abord sur le plan théologique, le traducteur doit décider quelle est la nature de l'action décrite dans ces versets. La bénédiction des aliments par Jésus et les premiers chrétiens était-elle une action liturgique ayant pour but de remercier Dieu[34] ? Ou bien était-elle une action productive ayant le pouvoir de transformer les aliments bénis[35] ? Dans le premier cas, il doit

[32] Mc 8:1-10 ; Lc 9:10-17.

[33] Voir Eckhard J. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (HTA ; Wuppertal : R. Brockhaus Verlag ; Giessen : Brunnen Verlag, 2006), 549-550 ; Christophe Senft, *La première Épître de saint Paul aux corinthiens* (Commentaire du Nouveau Testament, 2e série, VII ; Neuchâtel, Paris : Delachaux & Niestlé, 1979), 133 ; Peter J. Tomson, « Blessing in Disguise : ΕΥΛΟΓΕΩ and ΕΥΧΑΡΙΣΤΕΩ Between 'Biblical' and Everyday Greek Usage », 48-49.

[34] Voir par exemple : Jan Joosten, « The Graeco-Semitic Vocabulary of the New Testament : A Plea for a New Research Tool », dans Juan-Pedro Monferrer-Sala, Ángel Urbán, éds., *Sacred Text : Explorations in Lexicography* (Studien zur romanischen Sprachwissenschaft und interkulturellen Kommunikation, 57 ; Francfort sur le Main : Peter Lang, 2009), 122-123.

[35] « Dans les passages les plus nombreux et les plus typiques [de la Bible hébraïque], à savoir ceux où il est question de la transmission d'une force bénéfique, le verbe ברך se réfère à un "faire" plus qu'à un "dire" : les paroles de bénédiction effectuent un processus. » Jan Joosten, « Le vocabulaire de la Septante et la question du sociolecte des juifs alexandrins : le cas du verbe ΕΥΛΟΓΕΩ, "bénir" », 15.

utiliser la structure : בֵּרַךְ עַל – « bénir sur », alors que dans le second : בֵּרַךְ אֶת – « bénir + COD ». Ce dilemme est réel. D'une part, le traducteur est en mesure de savoir que la récitation des bénédictions avant de manger ou de boire était courante dans le judaïsme aux alentours de l'époque de Jésus, et cela surtout grâce à sa connaissance de la littérature rabbinique. Cela peut l'induire à penser que Jésus et ses disciples ne faisaient que ce qui était alors coutumier. D'autre part, la suite des récits de la multiplication des pains et des poissons indique clairement que ces aliments sont miraculeusement devenus « abondants ». Le traducteur peut donc se demander si cela est le fait de leur bénédiction par Jésus, une bénédiction qui serait donc semblable à la bénédiction des choses par Dieu dans la Bible hébraïque. Il peut également savoir que, selon certaines théologies chrétiennes, la nature du pain et du vin est transformée au moment de l'eucharistie[36]. Il peut en déduire que la bénédiction de la coupe décrite par l'Apôtre Paul était destinée à atteindre le même effet.

Or, les effets du choix de structure syntaxique ne se limitent pas, dans ce cas, au théologique. Ils s'étendent jusqu'à la façon même dont le Nouveau Testament est perçu par les lecteurs visés de sa traduction en hébreu. En effet, pour un lecteur juif, un Jésus et des premiers chrétiens qui ont la même pratique religieuse que lui et ses coreligionnaires – qui bénissent **sur** les aliments et les boissons pour remercier Dieu – semblent particulièrement familiers. Il se retrouve dans les personnages qui se présentent à lui ainsi dans les livres du Nouveau Testament, et se sent proche d'eux. En revanche, lisant que Jésus et les premiers chrétiens bénissaient ∅ les aliments et les boissons, le lecteur est étonné, ne connaissant guère des cas où l'on dit en hébreu que les hommes bénissent ∅ des choses. Il peut considérer que cette bénédiction est analogue à la bénédiction des hommes et des choses par Dieu dans la Bible hébraïque. Mais il peut également penser que l'expression ici est simplement mal choisie, et cela suscitera en lui certainement un sentiment de ridicule. Cette dernière réaction est

[36] Voir par exemple : « Au cœur de la célébration de l'Eucharistie il y a le pain et le vin qui, par les paroles du Christ et par l'invocation de l'Esprit Saint, deviennent le Corps et le Sang du Christ. Fidèle à l'ordre du Seigneur l'Église continue de faire, en mémoire de Lui, jusqu'à son retour glorieux, ce qu'Il a fait la veille de sa passion : "Il prit du pain...", "Il prit la coupe remplie de vin...". En devenant mystérieusement le Corps et le Sang du Christ, les signes du pain et du vin continuent à signifier aussi la bonté de la création. » *Catéchisme de l'Église catholique* (Paris : Mame/Plon, 1992), 286-287. Pour une présentation générale de la question, voir Bryan D. Spinks, *Do This in Remembrance of Me :The Eucharist from the Early Church to the Present Day* (Londres : SCM Press, 2013).

particulièrement probable chez des lecteurs prédisposés à la méfiance vis-à-vis du Nouveau Testament et du christianisme en général, tels qu'au moins une partie des lecteurs juifs[37].

Pour la présente étude, ce qui est important n'est pas de savoir si les traducteurs ont opté pour l'une ou l'autre structure du verbe ברך. En effet, les deux choix sont fréquents dans les différentes traductions du Nouveau Testament en hébreu, et certains traducteurs n'ont pas fait un choix unique en traitant les trois différentes occurrences du problème de traduction en question[38]. L'important est de montrer que l'emploi de la langue hébraïque pour rendre ces phrases du Nouveau Testament oblige le traducteur à choisir entre différentes conceptions juives liées aux mots « bénir » et « bénédiction ». En hébreu, « bénir les pains, les poissons ou la coupe de vin » peut signifier *soit* « réciter une bénédiction liturgique avant de les consommer », *soit* « accomplir une action qui en transforme la nature ». Ce choix est inévitable, et dans l'expression hébraïque choisie il ne peut y avoir aucune ambiguïté à ce sujet comme il y en a dans le grec du Nouveau Testament ou dans beaucoup de ses traductions en langues étrangères. Dans ce cas, le traducteur doit choisir entre « rabbiniser » Jésus et ses disciples, et risquer de heurter la sensibilité des lecteurs juifs en s'écartant de leurs attentes en matière d'expressions et de conceptions religieuses. Rendues en hébreu, les conceptions reflétées dans les écrits néotestamentaires sont étreintes par les conceptions juives qui sont inscrites dans la langue hébraïque elle-même.

***

Dans le cas du problème de traduction étudié à présent, il est intéressant de constater qu'un certain nombre de traducteurs ont essayé d'échapper à l'obligation de choisir entre les deux constructions du verbe ברך *et les conceptions juives auxquelles elles renvoient respectivement[39], en voulant sans doute laisser la possibilité de comprendre la bénédiction de*

[37] Une gêne vis-à-vis de l'usage de l'expression « bénir ∅ des aliments » semble se refléter également dans la tradition manuscrite de Lc 9:16. D'après NA[28] (voir *ad locum*), le codex de Bèze ainsi que la majorité des témoins de la *Vetus Latina* et d'autres sources attestent de la leçon : (…) εὐλόγησεν **ἐπ'** αὐτούς (…) – « il bénit **sur** eux ». Il serait raisonnable d'expliquer cette leçon comme une « correction » de la leçon εὐλόγησεν αὐτούς en fonction de l'usage linguistique en hébreu : בֵּרַךְ עַל. Le scribe ayant fait cette « correction » pourrait avoir voulu souligner que la bénédiction des pains et de poissons par Jésus avait un caractère liturgique. La leçon εὐλόγησεν αὐτούς est mieux attestée en Lc 9:16, et l'usage de l'accusatif pour un complément de εὐλογέω désignant des aliments apparaît cohérent avec l'emploi en Mc 8:7 et 1 Co 10:16. *Cf.* Peter J. Tomson, « Blessing in Disguise : ΕΥΛΟΓΕΩ and ΕΥΧΑΡΙΣΤΕΩ Between 'Biblical' and Everyday Greek Usage », 49, note 49.

[38] Delitzsch, par exemple, écrit en Lc 9:16 : וַיְבָרֶךְ עֲלֵיהֶם, alors qu'en 1 Co 10:16 il utilise un complément d'objet direct : כּוֹס הַבְּרָכָה אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ מְבָרְכִים.

[39] Les traductions en question sont pour Mc 8:7 : Petri, Claius, Hutter, Yeates, London Society 1817, Greenfield, London Society 1838 et 1864, Delitzsch ; et pour Lc 9:16 : Frommann.

*Jésus des deux façons. Ils l'ont fait en Mc 8:7 et Lc 9:16 simplement en omettant de rendre le complément pronominal du verbe εὐλογέω : εὐλογήσας **αὐτά** - « après **les** avoir bénis » (Mc 8:7) ; εὐλόγησεν **αὐτούς** – « il **les** bénit » (Lc 9:16)*[40]*. Ainsi, pour ne pas choisir entre une formulation telle que* בֵּרַךְ עֲלֵיהֶם *– « il bénit **sur** eux » et une formulation telle que* בֵּרַךְ אֹתָם *– « il **les** bénit », ces traducteurs disent simplement que Jésus « bénit ». L'idée de résoudre le problème ainsi leur est venu certainement des phrases parallèles dans les autres récits de multiplication de pains et de poissons où le verbe εὐλογέω est dépourvu de complément*[41] *:*

> *λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν **εὐλόγησεν** καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς τοὺς ἄρτους, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις. (Mt 14:19)*
> *Il prit les cinq pains et les deux poissons, leva les yeux au ciel, **bénit**, puis, rompant les pains, il les donna aux disciples, qui les donnèrent aux foules. (BJ)*

Or, il faut remarquer que cette solution est moins astucieuse qu'elle ne peut paraître au premier abord. En effet, en hébreu, dans le contexte du repas, à moins que cela soit indiqué explicitement, le lecteur non-initié n'a aucune raison de penser que le verbe ברך *renvoie à autre chose que ce à quoi il renvoie d'habitude, à savoir, à la récitation liturgique de bénédictions.*

2.2.2.1. « Le royaume / règne des cieux »

Dans le cas des verbes signifiant « bénir », c'est la spécificité de l'usage du verbe hébraïque dans le judaïsme rabbinique qui rend problématique la traduction du verbe grec tel qu'il est utilisé dans le Nouveau Testament. L'exemple d'un autre cas semblable peut être proposé. Il ne sera pourtant pas étudié en détail pour ne pas prolonger outre mesure ce chapitre. Il s'agit du cas de l'expression ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν – « le royaume / règne des cieux ». En effet, cette expression est fréquente dans l'Évangile de Matthieu[42], qui la substitue très souvent à

[40] La structure de la phrase en 1 Co 10:16 ne permet pas d'avoir recours à une telle solution.
[41] Voir aussi : Mt 26:26 ; Mc 6:41 ; 14:22 ; Lc 24:30. Certains témoins de Mc présentent aussi une leçon où le verbe n'a pas de complément ; voir NA[28]. Ceci est notamment le cas dans le *Textus Receptus* qui peut être considéré comme le texte source d'un certain nombre de traductions. Néanmoins, il est intéressant de remarquer que cette solution est adoptée par Franz Delitzsch dès la première édition de sa traduction qui était basée sur le *Codex Sinaiticus* (Franz Delitzsch, *The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society : A Contribution to Hebrew Philology*, 5) qui présente la leçon : εὐλόγησεν **αὐτοὺς** (voir NA[28]).
[42] Mt 3:2 ; 4:17 ; 5:3, 10, 19, 20 ; 7:21 ; 8:11 ; 10:7 ; 11:11, 12 ; 13:11, 24, 31, 33, 44, 45, 47, 52 ; 16:19 ; 18:1, 3, 4, 23 ; 19:12, 14, 23 ; 20:1 ; 22:2 ; 23:13 ; 25:1.

l'expression « royaume / règne de Dieu » attestée dans les textes parallèles des deux autres Évangiles synoptiques[43].

Une expression hébraïque parallèle à cette expression matthéenne se trouve assez fréquemment dans la littérature rabbinique ancienne : מַלְכוּת שָׁמַיִם[44]. Or, une particularité de cette expression hébraïque doit être notée : le premier mot en elle présente la terminaison -וּת qui est caractéristique des noms abstraits en hébreu[45]. En hébreu, le mot מַלְכוּת se comprend donc plutôt comme un terme abstrait dérivé de la racine מ.ל.כ ayant trait au champ sémantique de la royauté[46]. En revanche, il existe en hébreu au moins un autre nom dérivé de cette même racine qui lui n'a pas de caractéristiques manifestes de noms abstraits, à savoir, le nom מַמְלָכָה[47].

En rendant l'expression matthéenne ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν au moyen de l'expression rabbinique מַלְכוּת שָׁמַיִם, le traducteur induirait son lecteur à comprendre le concept en question comme abstrait, c'est-à-dire, comme voulant dire : « le règne du ciel ». Si le traducteur souhaitait que l'expression matthéenne puisse se comprendre comme désignant une réalité concrète, à savoir, comme voulant dire : « le royaume du ciel », ce qui est plutôt son sens d'après certains exégètes[48], il devrait employer pour sa traduction une expression autre que celle de la littérature rabbinique : une expression telle que מַמְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם. Or, l'emploi d'une expression qui est proche de l'expression rabbinique bien connue, mais qui n'est pourtant pas

[43] Christian Grappe, *Le Royaume de Dieu : Avant, avec et après Jésus* (Le monde de la Bible, 42 ; Genève : Labor et Fides, 2001), 178.

[44] Par exemple : *m. Ber.* 2:2, 5 ; *b. Ber.* 10b, 20b, 49a, 61b ; *Ḥag.* 5b ; *y. Ber.* 12b, 13b, 21a, 30a ; *Šabb.* 7a ; *Qidd.* 11b.

[45] Quant aux mots abstraits présentant cette terminaison en hébreu biblique, voir Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew* (trad. et rév. : Takamitsu Muraoka), 1:265, § 88j. De tels mots abstraits sont fréquents en hébreu mishnique ; M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, 122, § 272.

[46] Voir la remarque suivante de Benoît XVI : « (…) la racine hébraïque *malkut* "est un *nomen actionis* et renvoie – tout comme le mot grec *basileía* – à l'exercice de la seigneurie du roi, à son être souverain". Il n'est pas question d'un "royaume" à venir ou encore à instaurer, mais de la souveraineté de Dieu sur le monde (…). » Joseph Ratzinger Benoît XVI, *Jésus de Nazareth. 1. Du baptême dans le Jourdain à la Trasfiguration* (éd. fr. sous la direction de Mgr François Duthel ; trad. Dieter Hornig, Marie-Ange Roy, Dominique Tassel ; Paris : Flammarion, 2007), 76.

[47] En fait, les deux noms hébraïques semblent provenir d'époques différentes. מַמְלָכָה est courant en hébreu biblique classique (CBH), tandis que מַלְכוּת l'est en hébreu biblique tardif (LBH) ; Avi Hurvitz, בין לשון ללשון: לתולדות לשון המקרא בימי בית שני, titre en anglais : *The Transition Period in Biblical Hebrew : A Study in Post-Exilic Hebrew and its Implications for the Dating of Psalms* (Jérusalem : Bialik Institute, 1972), 79-88 [en hébreu]. Dans la Bible hébraïque, מַמְלָכָה s'emploie pour désigner à la fois des réalités concrètes et abstraites (voir *HALOT*, *s. v.*). Or, l'important est que, contrairement à מַלְכוּת, il n'a pas les caractéristiques apparentes d'un nom abstrait. Il ne *semble* donc pas forcément comme un terme abstrait.

[48] Voir par exemple : Christian Grappe, *Le Royaume de Dieu : Avant, avec et après Jésus*, 186, 190.

identique à elle ne pourra passer inaperçu. Il y a toutes les chances que le lecteur pense que ce n'est qu'une « faute de traduction »[49].

[49] De tels reproches ont en effet été faits à Yéhoshua Blum qui avait utilisé dans sa traduction de l'Évangile de Matthieu l'expression ממלכת השמיים. Je remercie Yohanan Elihai d'avoir partagé avec moi ses réflexions sur cet épisode.

2.2.3. Le lavage rituel des mains (Mc 7:1-5)

Le début du chapitre 7 de l'Évangile de Marc relate que des Pharisiens et des Scribes voyant que les disciples de Jésus mangeaient avec des « mains impures, c'est-à-dire, non-lavées » (κοιναῖς χερσίν, τοῦτ᾽ ἔστιν ἀνίπτοις – Mc 7:2 NEG), en faisaient reproche à Jésus. Pour expliquer à son lecteur grec de quoi il est question, le narrateur de l'Évangile intervient ici dans le récit et fait la remarque suivante :

> οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πυγμῇ **νίψωνται** τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν
> En effet, les Pharisiens et tous les Juifs ne mangent pas sans s'être **lavé** les mains en poing[1]
> (Mc 7:3 TOB modifiée)

Nous remarquons que pour désigner l'action appliquée aux mains, Marc emploie ici le verbe νίπτω qui a en grec le sens général de « laver », et qui décrit le plus souvent le lavage des mains ou des pieds, ou bien d'une autre partie du corps[2].

En effet, Marc semble être bien renseigné en la matière, car la pratique qu'il décrit est bien attestée dans les sources rabbiniques[3], et en fait elle est toujours suivie dans le Judaïsme contemporain[4]. Or, déjà dans la littérature rabbinique ancienne on constate qu'à côté du verbe qui veut en général dire « laver » – רָחַץ[5], un verbe spécifique est employé pour désigner le lavage rituel des mains, à savoir, le verbe נָטַל, dont le sens premier est « prendre » et qui continue à être utilisé dans ce sens. Quelques exemples montreront l'emploi du verbe נָטַל pour désigner le lavage rituel des mains[6] :

> בית שמאי אומרים: "**נוטלין** לידיים ואחר כך מוזגין את הכוס." ובית הלל אומרים: "מוזגין את הכוס ואחר כך **נוטלין** לידיים." (*m. Ber.* 8:2)
> La maison de Shammaï dit : « On se **lave** les mains et ensuite on remplit la coupe. » En revanche, la maison d'Hillel dit : « On remplit la coupe et ensuite on se **lave** les mains. »

[1] Il sera question de la traduction du mot grec πυγμῇ plus loin.
[2] Voir LSJ, *ad locum.*
[3] « Mark's handling of hand-washing and related practices in Mark 7:1-23 precisely matches the mainstream hand-washing practices in rabbinic literature (…). » James G. Crossley, « Halakah and Marc 7.3: 'with the hand in the shape of a fist,' » *NTS* 58 (2012), 59. Voir notamment Roger P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity : Tradition History and Legal History in Mark 7* (JSNT Supplement Series, vol. 13 ; Sheffield : JSOT Press, 1986), 185-203.
[4] Voir *Encyclopedia Judaica*, *s. v.* « Netilat Yadayim », 12:998-999.
[5] Le verbe רָחַץ est employé pour décrire un lavage rituel des mains dans la Bible hébraïque en Ex 30:17-21; 40:30-32; Dt 21:6 (cf. Lv15:11); et dans la Mishna en *Soṭah* 9:6; *Zebaḥ* 2:1; *Menaḥ* 1:2; *Kelim* 1:9; *Parah* 4:1.
[6] Voir aussi : *m. Miqw.* 1:5, 6 ;*Yad.* 2:3 ; *t. Yad.* 1:1 ; *b. Ḥul.* 105a, 107a.

בית שמאי אומרים: "מכבדין את הבית ואחר כך **נוטלים** לידים." ובית הלל אומרים: "**נוטלין** לידים ואח"כ מכבדין את הבית." (*m. Ber.* 8:4)

La maison de Shammaï dit : « On balaie la maison et ensuite on se **lave** les mains. » En revanche, la maison d'Hillel dit : « On se **lave** les mains et ensuite on balaie la maison. »

נוטלין לידים לחולין ולמעשר ולתרומה, ולקודש מטבילים (...) (*m. Ḥag.* 2:5)

On se **lave** les mains pour manger des nourritures profanes ; mais pour les dîmes, pour les prélèvements [sacerdotaux] et pour les nourritures sacrées on doit se baigner[7].

הכול כשרין ליתן לידיים, אפילו חירש שוטה וקטן. מניח חבית בין ברכיו **ונוטל**. מטה החבית על צידה **ונוטל**. והקוף **נוטל** לידיים. (*m. Yad.* 1:5)

Tous peuvent verser de l'eau sur les mains, même un sourd, un idiot ou encore un enfant. On peut mettre le vase entre ses genoux et **laver**. On peut appuyer le vase sur le côté et **laver**. Un singe peut **laver** les mains[8].

נטל לידו אחת משטיפה אחת, ידו טהורה; לשתי ידיו משטיפה אחת, רבי מאיר מטמא, עד ש**ייטול** מרביעית. (*m. Yad.* 2:1)

Si on se **lave** une seule main en une seule affusion, elle est pure ; les deux mains en une seule affusion, c'est impur, dit R. Meïr, tant qu'on n'a pas **lavé** avec un quart [de log][9].

הנוטל לידים **הנוטל** מתכוין והנותן אין מתכוין, הנותן מתכוין **והנוטל** אין מתכוין – ידיו טהורות. ור' יוסי אומר: "ידיו טמאות." (*t. Yad.* 1:13)

En **lavant** les mains, si celui qui se **lave** le fait avec intention et celui qui verse le fait sans intention, ou si celui qui verse le fait avec intention et celui qui se **lave** le fait sans intention, ses mains sont pures. Et Rabbi Yosé dit : « Ses mains sont impures. »

ואל **תטול** ידיך ממי שלא **נטל** ידיו. (*b. Ber.* 51a)

Et ne te fais pas **laver** les mains par une personne qui ne s'est pas **lavé** les mains.

Dans les écrits juifs plus tardifs, par exemple le très influent livre *Šulḥān ʿArûk* écrit par Joseph Karo au 16ème siècle, l'emploi de ce verbe pour désigner le lavage rituel des mains devient systématique, si bien que ce verbe et les mots dérivés de lui semblent être conçus

[7] Trad. fr. Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, 282.
[8] Trad. fr. modifiée : *ibid*., 706.
[9] Trad. fr. modifiée : *ibid*., 706.

comme des termes techniques désignant cette pratique, comme ils le sont toujours dans la langue moderne[10].

Traduisant donc la phrase de Marc en hébreu, on a deux possibilités : l'on peut employer soit le verbe hébraïque qui désigne en général l'action de « laver », à savoir, le verbe רָחַץ, soit le verbe spécifique qui désigne le lavage rituel des mains, c'est-à-dire, le verbe נָטַל. Le verbe au sens général est sans doute plus proche de celui qui est employé par Marc qui n'avait pas à sa disposition en grec de terme spécifique pour désigner ce rite juif. Mais l'emploi du terme technique a le gros avantage d'évoquer d'emblée, dans l'entendement de celui qui lit ce passage en hébreu, la pratique rituelle qu'il connaît et qui semble être essentiellement la même que celle qui est décrite dans l'Évangile. Alors que Marc devait utiliser des mots simples et généraux pour expliquer à ses lecteurs grecs ce phénomène de la vie religieuse juive que les lecteurs ne connaissaient pas, son traducteur en hébreu peut avoir recours au terme précis qui permettra à ses lecteurs de comprendre d'autant plus facilement le sens du texte original. Dans ce cas, le traducteur doit choisir soit de représenter le contexte culturel dans lequel l'Évangile de Marc a été écrit, soit d'adapter le texte au contexte culturel des lecteurs visés de sa traduction.

***

Une solution intéressante choisie par un certain nombre de traducteurs est d'employer au cours du passage sur le lavage rituel des mains en Mc 7:1-5 à la fois des mots dérivés de la racine רחץ *et de la racine* נטל*. Nous prendrons comme exemple la première traduction ayant eu recours à cette solution, celle de Giovanni Battista Iona. Comparer la traduction des deux phrases suivantes par Iona :*

Mc 7:2

(…) communibus manibus, id est non **lotis**, manducare panes (…) *(Vulgate[11])*

*(…) avec des mains impures, c'est-à-dire, non-**lavées**, manger du pain (…)*

(...) הָיוּ אוֹכְלִים לֶחֶם בְּלֹא **נְטִילַת** יָדַיִם (...)

*(…) mangeaient du pain sans **lavage** des mains (…)*

Mc 7:3

(…) nisi crebro **lavent** manus non manducant (…) *(Vulgate)*

[10] Pour le *Šulḥān ʿArûk,* voir par exemple tout le chapitre consacré au lavage des mains, intitulé en hébreu הלכות נטילת ידים. Pour l'hébreu moderne, se référer à : Even-Shoshan, *s.v.* « נָטַל יָדָיו ».

[11] Ce texte de la Vulgate latine est reproduit par Iona à côté de sa traduction hébraïque. Il doit être considéré comme l'original à partir duquel Iona traduit selon son propre aveu.

*(…) s'ils ne se **lavent** pas les mains souvent, ils ne mangent pas (…)*

(...) אֵינָם אוֹכְלִים אִם־לֹא־**יִרְחֲצוּ** יְדֵיהֶם פְּעָמִים רַבִּים (...)

*(…) ils ne mangent pas, s'ils ne se **lavent** pas les mains de nombreuses fois (…)*

On constate que dans ces deux versets voisins, Iona rend le verbe latin lavo *une fois au moyen du terme technique désignant le lavage rituel des mains dans le judaïsme rabbinique :* נְטִילַת יָדַיִם*, et une autre fois par le verbe à sens général* רָחַץ*. L'emploi de ces deux traductions différentes lui permet à la fois de faciliter à son lecteur la compréhension de la pratique décrite et de refléter le contexte culturel non-juif dans lequel la remarque du narrateur en Mc 7:3 a été écrite. Des solutions semblables ont été adoptées dans les traductions de la London Society 1838, Franz Delitzsch, Isaac Salkinson, Jean-Marie Bauchet et David Kinneret, et la Watch Tower.*

2.2.3.1. La veille du shabbat ou de la Pâque

Le dernier cas étudié était celui d'une pratique religieuse juive désignée au moyen de termes différents dans le Nouveau Testament et dans la littérature rabbinique. Un autre exemple du même type sera maintenant exposé brièvement. En effet, on trouve dans les quatre Évangiles quelques occurrences du nom grec παρασκευή. En grec, ce nom signifie de manière générale « préparation »[12]. Or, dans les Évangiles, il a un sens plus précis : à cinq reprises, il désigne le jour qui précède le Shabbat – c'est-à-dire, le vendredi[13], alors qu'une fois il désigne le jour qui précède celui de la fête de Pâque[14]. L'emploi de ce mot grec à cet effet se comprend. Il s'agit d'une métonymie : l'activité de la préparation de la fête effectuée habituellement au cours du jour qui précède la fête semble avoir donné à ce jour son nom dans le langage grec utilisé dans les Évangiles. En outre, ce mot est attesté dans d'autres sources grecques comme ayant le même sens[15]. Deux exemples illustreront l'emploi de παρασκευή dans les Évangiles :

καὶ **ἡμέρα** ἦν **παρασκευῆς** καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν. (Lc 23:54)
C'était **le jour de la Préparation**, et le sabbat commençait à poindre. (BJ)

Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι, ἐπεὶ **παρασκευὴ** ἦν, ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ (…) (Jn 19:31)

[12] LSJ, *s. v.*
[13] Mt 27:62 ; Mc 15:42 ; Lc 23:54 ; Jn 19:31, 42.
[14] Jn 19:14.
[15] Flavius Josèphe, *Ant.* 16:163 ; *Mart. Polyc.* 7:1 cités dans W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 3:653.

Comme c'était **la Préparation**, les Juifs, pour éviter que les corps restent sur la croix durant le sabbat (…) (BJ)

Dans la littérature rabbinique ancienne, on trouve également une expression courante désignant le vendredi et insistant sur son rapport avec le Shabbat. En effet, le vendredi y est souvent nommé עֶרֶב שַׁבָּת – littéralement : « le soir du Shabbat ». Le mot עֶרֶב – « soir » est aussi utilisé dans la littérature rabbinique devant les noms des fêtes pour désigner le jour qui les précède. Quelques exemples illustreront cet usage fréquent :

יום טוב שחל להיות **ערב שבת** (...) (*m. Beṣah* 2:1)

Un jour de fête qui tombe **la veille du shabbat** (…)

ואנשי המעמד היו מתענין ארבעה ימים בשבוע, מיום שני ועד יום חמישי. ולא היו מתענין **ערב שבת** מפני כבוד השבת, ולא באחד בשבת כדי שלא יצאו ממנוחה ועונג ליגיעה ותענית וימותו. (*m. Taʿan.* 4:3)

Les membres de la station jeûnaient quatre jours dans la semaine, depuis le second jour jusqu'au cinquième, mais pas **la veille du sabbat**, pour honorer le sabbat ; et ils ne jeûnaient pas le lendemain du shabbat, afin de ne pas passer de la tranquillité et de la joie au labeur et au jeûne, ce qui aurait pu les tuer[16].

אין דנין לא **בערב שבת** ולא **בערב יום טוב**. (*m. Sanh.* 4:1)

On ne juge ni **la veille du shabbat** ni **la veille d'un jour de fête**.

תניא, אמרו עליו על רבי עקיבא: "מימיו לא אמר: 'הגיע עת לעמוד' בבית המדרש, חוץ **מערבי פסחים וערב יום הכפורים**. **בערב פסח** – בשביל תינוקות, כדי שלא ישנו. **וערב יום הכיפורים** – כדי שיאכילו את בניהם." (*b. Pesaḥ.* 109a)

Il est rapporté que l'on disait concernant Rabbi Akiba : « Jamais il n'a dit : "Il est temps pour se lever" dans l'école rabbinique, sauf **la veille de la Pâque** et **la veille de Yom Kippour**. **La veille de la Pâque** – pour les enfants, de peur qu'ils s'endorment. Et **la veille de Yom Kippour** – pour qu'on donne à manger aux enfants.

אותו היום **ערב שבת** היה. (*b. Yoma* 35b)

Ce jour-là, c'était **la veille du shabbat**.

On constate que les expressions rabbiniques employant le mot עֶרֶב – « le soir de » sont en effet parallèles aux expressions néotestamentaires qui utilisent le mot παρασκευή – « préparation ». עֶרֶב שַׁבָּת – « le soir du Shabbat » et (ἡ) παρασκευή – « la préparation » ou bien ἡμέρα παρασκευῆς – « le jour de la préparation » désignent en effet la même chose : la

[16] Trad. fr. Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, 262.

veille du shabbat, c'est-à-dire, le vendredi. Les expressions עֶרֶב פֶּסַח – « le soir de la Pâque » et παρασκευὴ τοῦ πάσχα – « la préparation de la Pâque » désignent elles aussi le même jour de l'année liturgique juive. Cependant, il va de soi que le mot hébreu עֶרֶב – « soir » n'équivaut pas formellement au mot grec παρασκευή – « préparation ».

Il s'en suit donc que le traducteur peut choisir de rendre en hébreu les expressions néotestamentaires ci-dessus par leurs parallèles rabbiniques. Ce choix aura l'avantage de permettre aux lecteurs de comprendre d'autant plus facilement à quoi se réfèrent les expressions en question dans les Évangiles : à la veille du shabbat ou de la Pâque. Cependant, ce choix présente aussi un inconvénient. Il donne au texte traduit un « goût » rabbinique que l'original n'a pas. Ainsi, au moins dans un cas, celui de l'Évangile de Marc, l'expression rabbinique insérée dans le texte traduit rentrerait en opposition avec la perspective non-juive dans laquelle le texte source est écrit. En effet, Mc 15:42 dit : ἦν παρασκευὴ ὅ ἐστιν προσάββατον – « c'était la préparation, c'est-à-dire la veille du sabbat » (BJ). En traduisant en hébreu παρασκευή par l'expression עֶרֶב שַׁבָּת – « le soir du Shabbat », on obtiendrait donc une phrase hébraïque signifiant : « c'était la veille du shabbat, c'est-à-dire la veille du shabbat »[17].

En revanche, puisqu'il existe en hébreu un terme courant pour désigner la veille du shabbat et des jours de fête, l'emploi d'une expression différente pour cet effet – telle qu'une traduction littérale de l'expression grecque : « la préparation » / « le jour de la préparation » – semblera forcément étrange aux lecteurs visés de la traduction.

[17] Voir aussi Lc 23:54 cité *supra*, mais dans ce cas l'inclusion de l'expression rabbinique ne mène pas à l'absurde.

2.2.4. Gennésaret

Le toponyme Γεννησαρέτ (Gennésaret) est mentionné trois fois dans le Nouveau Testament, une fois dans chacun des trois Évangiles synoptiques. En Matthieu et Marc, il s'agit d'un endroit se trouvant au bord du lac de Tibériade, où Jésus et ses disciples arrivent en bateau :

> Ayant achevé la traversée, ils touchèrent terre à **Gennésaret** (Γεννησαρέτ) et accostèrent. (Mc 6:53 BJ ; voir aussi Mt 14:34)

L'Évangile de Luc mentionne le « lac de Gennésaret » :

> Or, un jour, la foule se serrait contre lui à l'écoute de la parole de Dieu ; il se tenait au bord du **lac de Gennésaret** (παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ). (Lc 5:1 TOB)

Dans la littérature rabbinique ancienne, un toponyme semblable figure une vingtaine de fois : il s'agit du toponyme גינוסר / גנוסר (Gennossar[632]). Les textes rabbiniques permettent de savoir certaines choses sur le lieu en question. D'abord, il s'agit d'une vallée dans la région de la Galilée, dans le territoire de la tribu de Nephthali[633]. Plusieurs affirmations en attestent[634] :

(*t. Šeb.* 7:11) אי זהו עומק שבגליל כגון **גנוסר** וחברותיה

> Quelle vallée y a-t-il en Galilée ? Par exemple, **Gennossar** et d'autres.

(*y. Ḥag.* 9b) (...) פעם אחת היה יושב ושונה בבקעת **גינוסר** וראה אדם אחד עלה לראש הדקל

> Une fois, il était assis et étudiait dans la vallée de **Gennossar**, et il vit un homme grimper jusqu'au sommet du palmier (…)

(*b. B. Bat.* 122a) (...) ולא נתחלקה [ארץ ישראל] אלא בגורל, שנאמר: "אך בגורל". ולא נתחלקה אלא באורים ותומים, שנאמר: "על פי הגורל" הא כיצד? אלעזר מלובש אורים ותומים ויהושע וכל ישראל עומדים לפניו, וקלפי של שבטים וקלפי של תחומין מונחין לפניו. (...) וחוזר ומכוין ברוח הקדש ואומר: "נפתלי עולה ותחום **גינוסר** עולה עמו." טרף בקלפי של שבטים ועלה בידו נפתלי. טרף בקלפי של תחומין ועלה בידו תחום **גינוסר**. וכן כל שבט ושבט.

> (…) [La terre d'Israël] n'était divisée que par le sort, car il est dit : « seulement par le sort » (Nb 26:55). Et elle n'était divisée que par les Ourim et Toummim, car il est dit : « Par la

[632] L'orthographe de ce toponyme en hébreu est fluctuante dans les textes rabbiniques ; voir Jastrow, *s. v.* « גִּינֵּסַר ». La transcription est proposée pour des raisons de commodité et n'a pas pour but de refléter une quelconque prononciation originale.

[633] Voir Jos 19:32-39 ; Barry J. Beitzel, cartographe : Nick Rowland, *The New Moody Atlas of the Bible* (Chicago : Moody Press, 2009), 122-123.

[634] Outre les exemples cités *in extenso*, voir : *t. Nid.* 3:11 ; *y. Šeb.* 25b ; *Bik.* 6a ; *b. Nid.* 20a ; *Sipre Dt* sur Dt 33:23.

bouche du sort » (Nb 26:56) Comment cela ? Éléazar portait les Ourim et Toummim[635], alors que Josué et tout Israël se tenaient devant lui. Une urne de tribus et une urne de territoires étaient placées devant lui. (…) Il [se] focalisa à nouveau par l'esprit saint et dit : « Nephthali sort et le territoire de **Gennossar** sort avec lui. » Il tira au sort dans l'urne des tribus et sortit Nephthali. Il tira au sort dans l'urne des territoires et sortit le territoire de **Gennossar**. Et de même pour toutes les tribus.

Selon deux autres affirmations, Gennossar est un autre nom pour le lac de Tibériade, appelé par ailleurs souvent Kinnereth en hébreu[636] :

כינרת – זו **גינוסר**, ולמה נקרא שמה כינרת – דמתיקי פירא כקלא דכינרי. (*b. Meg.* 6a)

Kinnereth – c'est **Gennossar**. Et pourquoi est-il nommé Kinnereth ? Car ses fruits sont doux comme le son de la lyre[637].

אמר רבי ברכיה: "כל חוף ים של טבריא נקרא כנרת ולמה הוא קורא אותה **גנוסר**?" רבנן אמרי: "גני שרים." א"ר יהודה בר סימון: "ע"ש: ומנפתלי שרים אלף." (*Gn. Rab.* sur Gn 49:21)

Rabbi Bérekiah dit : « Toute la côte du lac de Tibériade est appelée Kinnéret. Pourquoi l'appelle-t-on **Gennossar** ? » Les maîtres dirent : « [Ce sont] des jardins de chefs. » Rabbi Juda fils de Simon dit : « [Ce nom est] d'après : "Et de Nephthali, mille chefs." (1 Ch 12:35) »

Ces deux textes tâchent d'expliquer l'étymologie des noms du lac de Tibériade. Le nom כינרת (Kinnereth) est rapproché du mot כִּנּוֹר – « la lyre ». Et le nom גנוסר (Gennossar) et considéré comme une fusion des deux mots גני שרים – « jardins de chefs ».

Un dernier passage atteste que Gennossar était connu pour sa production de fruits[638] :

אמר אבי אבין בר רב אדא: "אמר רבי יצחק: 'מפני מה אין פירות **גינוסר** בירושלים? כדי שלא יהו עולי רגל אומרים: « אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות **גינוסר** בירושלים, דיינו. » נמצאת עלייה שלא לשמה.'" (*b. Pesaḥ.* 8b)

Rabbi Abin fils de Rabbi Adda dit : « Rabbi Issac dit : "Pourquoi n'y a-t-il pas les fruits de **Gennossar** à Jérusalem ? De peur que les pèlerins disent : 'Si nous ne venions que pour manger les fruits de **Gennossar** à Jérusalem, cela nous suffirait.' Ainsi, le pèlerinage ne serait pas accompli pour lui-même." »

---

[635] Éléazar porte les Ourim en Nb 27:21 ; voir aussi Nb 20:24-29.

[636] Dans le Targum Onqelos en Nb 34:11 ainsi que dans le Targum Jonathan en Jos 12:3 ; 13:27, les mots hébraïques יָם־כִּנֶּרֶת – « le lac de Kinnereth » sont rendus en araméen par יַם גְּנִיסַר – « le lac de Gennossar ». De plus, dans le Targum Jonathan le toponyme כִּנָּרוֹת / כְּנָרוֹת est rendu par גְּנִיסַר en Jos 11:2 et 1 R 15:20. Str-B 1:184 ; Daniel J. Harrington, Anthony J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets : Introduction, Translation and Notes* (The Aramaic Bible, vol. 10 ; Édimbourg : T.&T. Clark, 1987), 35, note 1.

[637] Ou d'après une leçon variante : « … comme les fruits du jujubier (כִּנָּרָא) » ; Jastrow, *s. v.* « כִּנָּרָא ».

[638] Voir aussi *y. Ḥag.* 9b cité plus haut, où les palmiers de la vallée de Gennossar sont évoqués.

Une forme très proche du toponyme hébraïque גינוסר / גנוסר (Gennossar) est aussi attesté dans quelques sources grecques. Il s'agit du toponyme Γεννησαρ (Gennessar). En effet, le premier livre des Maccabées mentionne un endroit appelé « l'eau de Gennessar » (τὸ ὕδωρ τοῦ Γεννησαρ ; 1 M 11:67). Et dans la *Guerre des juifs*, Flavius Josèphe propose une description paradisiaque du lac de Gennessar ainsi que de la région avoisinante appelée par le même nom[639]. Certaines traditions manuscrites minoritaires de Mt et de Mc ont à la place de Γεννησαρέτ (Gennésaret) la forme Γεννησαρ (Gennessar)[640].

La ressemblance formelle entre le toponyme Γεννησαρέτ (Gennésaret) qui apparaît dans les Évangiles et celui de גינוסר / גנוסר (Gennossar) que l'on trouve dans la littérature rabbinique[641], ainsi que les informations que les deux corpus trahissent sur le lieu en question – qu'il se trouve en Galilée près du lac de Tibériade, et que le lac tout entier s'appelait par son nom – font penser que les deux toponymes désignent en fait le même endroit.

En rendant donc le toponyme Γεννησαρέτ (Gennésaret) dans une traduction des Évangiles en hébreu, le traducteur peut choisir d'utiliser pour cet effet le toponyme emprunté à la littérature rabbinique : גינוסר / גנוסר (Gennossar). Il peut également choisir de refléter la forme du toponyme tel qu'il apparaît dans son texte source grec. Il peut écrire, par exemple : גְּנֵיסָרֶת[642]. Le premier choix a l'avantage de la communicabilité : le traducteur peut considérer que son lecteur a déjà entendu parler du lieu nommé Gennossar, alors que le nom de Gennésaret lui sera étranger. Le choix du traducteur peut aussi être influencé par l'autorité qu'il accorde respectivement au Nouveau Testament et à la littérature rabbinique en matière de connaissance historique de la Judée du premier siècle. Le traducteur peut considérer, pour des raisons à la fois historiques et idéologiques, que l'une de ces sources reflète de façon plus fiable la réalité de l'époque et atteste donc du « juste » toponyme de l'endroit en question. Il peut, par exemple, donner la priorité à la littérature rabbinique parce qu'elle est écrite dans les langues parlées par la population juive de l'époque : l'hébreu et l'araméen[643]. De la même

[639] *Bellum judaicum* 3:506-521.

[640] Voir W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, 2:511.

[641] Outre les passages cités ou référencés plus haut, le toponyme Gennossar figure aussi en : *m. Maʿaś.* 3:7 ; *t. Kelim* 5:6 ; *y. Maʿaś.* 3a, 16a ; *Meg.* 2a-b ; *b. Ber.* 44a.

[642] Sur cette transcription ainsi que sur d'autres solutions visant à refléter la forme du toponyme tel qu'il se trouve dans le texte grec, voir *infra*.

[643] Pour une revue récente sur cette question débattue, voir Steven E. Fassberg, « Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews Speak? » *CBQ* 74-2 (Avril 2012), 263–80. Voir aussi le livre encore plus récent : Randall Buth, R. Steven Notley, éds., *The Language Environment of First Century Judaea. Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels, Volume 2*.

façon, il peut donner la priorité au Nouveau Testament parce qu'il plus ancien. Quoi qu'il en soit, le traducteur doit choisir ici entre une « fidélité » au texte grec du Nouveau Testament et une « fidélité » à la langue de la littérature rabbinique, les deux ne coïncidant pas sur ce point.

***

Parmi les traductions qui n'empruntent pas le toponyme גינוסר / גנוסר *(Gennossar) à la littérature rabbinique pour rendre le toponyme Γεννησαρέτ (Gennésaret) des Évangiles, on trouve des équivalents différents qui se veulent « formels », c'est-à-dire, qui semblent chercher à refléter la forme du toponyme tel qu'il se trouve dans le texte source grec. Dans son lectionnaire publié en 1573, Friedrich Petri rend l'expression « le lac de Gennésaret » en Lc 5:1 par :* אֲגַם גִּי נָצְרֶת *– « le lac de la vallée de Nazareth ». En 1805, dans sa révision de la traduction des Évangiles faite par Giovanni Battista Iona, Thomas Yeates emploie les transcriptions suivantes du toponyme : Mt 14:34 –* הגנצרת *; Mc 6:53 –* גננצרת *; Lc 5:1 –* גננסרת[644]*. La traduction du Nouveau Testament publiée par la* London Society for Promoting Christianity amongst the Jews *en 1817 utilise pour les trois occurrences du toponyme la transcription :* גְּנֶסָרֶת*. La transcription* גְּנֵיסָרֶת *est utilisée par la traduction de la* London Society for Promoting Christianity amongst the Jews *publiée en 1838 pour les trois occurrences, par Joachim Heinrich Biesenthal en 1851 dans sa révision de la traduction de l'Évangile de Luc de Heinrich Frommann qui date pour sa part de 1735, par la traduction de la* London Society for Promoting Christianity amongst the Jews *publiée en 1864 pour Mc 6:53 et Lc 5:1*[645]*, et par Isaac Salkinson en 1885 pour Mt 14:34.*

Les traducteurs n'adoptent pas tous la même solution pour rendre les trois occurrences du toponyme Gennésaret. Salkinson, par exemple, choisit, comme l'on a vu, גְּנֵיסָרֶת *en Mt 14:34, mais* גְּנֵיסָר *en Mc 6:53 et Lc 5:1. Il est intéressant de constater que trois traductions du Nouveau Testament en hébreu moderne emploient l'expression* יָם כִּנֶּרֶת *– « la mer de Kinnereth » pour rendre l'expression τὴν λίμνην Γεννησαρέτ – « le lac de Gennésaret » en Lc 5:1*[646]*, tandis qu'elles utilisent le toponyme rabbinique Gennossar pour rendre Gennésaret en Mt 14:34 et Mc 6:53. C'est le cas dans la traduction de Jean-Marie Bauchet et David Kinneret (1974), dans la traduction des* United Bible Societies *(1976), et dans* HaDerekh *(1979). Ces traducteurs adaptent ainsi l'usage des toponymes dans les Évangiles à l'usage en*

[644] Il fait remplacer les formes suivantes utilisées par Iona : Mt 14:34 – גִּינוֹסָר ; Mc 6:53 – גְּנוֹסָר ; Lc 5:1 –גִּינוֹשָׁר .
[645] En Mt 14 :34, cette traduction emploie : גְּנֵיסָר.
[646] D'autres traductions plus anciennes emploient כִּנֶּרֶת pour rendre Γεννησαρέτ : Hutter et Greefield pour les trois occurrences du toponyme, et Frommann dans sa traduction de Lc.

Israël moderne. En effet, de nos jours גינוסר *– Gennossar est le nom d'un Kibboutz fondé dans les années 1930 sur la côte nord-est du lac de Tibériade, alors que le lac lui-même se nomme habituellement* הַכִּנֶּרֶת *ou* יָם כִּנֶּרֶת*. L'usage de ces expressions connues permet aux lecteurs d'imaginer plus facilement les personnages du Nouveau Testament se promener dans la géographie qui leur est familière.*

Pour finir, il est intéressant de comparer les réflexions du philologue Franz Delitzsch sur le nom Gennésaret avec sa pratique de traducteur. En effet, dans un article publié en 1876, Delitzsch écrit :

> *Γεννησαρέτ (— αρέθ). Ainsi presque toutes les onciales, une forme de nom qui dans la langue du pays devait être prononcée* גִּנֵּיסָרֶת *(…), et devait donc avoir une pénultième accentuée. Mais cette forme ne figure pas dans le Talmud et Midrash et pour cette raison elle semble avoir été particulièrement galiléenne*[647]*.*

Delitzsch pense donc que Gennésaret était la façon dont les Galiléens appelaient l'endroit en question. Selon lui, ce mot des Évangiles serait donc une attestation unique d'un vocable dans le dialecte que pouvaient parler Jésus et ses disciples galiléens. Cependant, dans toutes les éditions de sa traduction du Nouveau Testament, qui ont toutes été publiées après l'article cité, Delitzsch emploie systématiquement la forme גִּנֵּיסַר*, jamais la forme* גִּנֵּיסָרֶת*. Il semble privilégier ici donc la communicabilité du texte hébraïque, bien que cela l'amène à gommer un témoignage historique qui pourrait être précieux*[648]*.*

2.2.4.1. Les « Νομικοί »

Un autre exemple semblable à celui du nom de Gennésaret / Gennossar peut être proposé. En lui aussi la difficulté à rendre en hébreu un mot du Nouveau Testament est due aux divergences en attestations historiques se trouvant dans le Nouveau Testament et dans la littérature rabbinique concernant la réalité de la Judée au tournant de notre ère.

---

[647] « So fast alle Uncialen, eine Namensform, welche in der Landessprache גִּנֵּיסָרֶת gelautet haben muss (…) und also betonte Penultima haben sollte, aber in Talmud und Midrasch ohne Beleg ist und sonach eigenthümlich galiläisch gewesen zu seyn scheint (…). » Franz Delitzsch, « *Horae Hebraicae et Talmudicae.* Ergänzungen zu Lightfoot und Schöttgen. I. Matthaeus. », 403-404.

[648] L'explication proposée par Delitzsch pour l'existence des formes différentes du toponyme n'est pas la seule. Son ami Gustaf Dalman pense que la forme féminine Gennésaret n'est qu'une « formation erronée ». Il pense d'ailleurs que la forme « Ginnossar » qui figure dans des textes rabbiniques est une erreur de scribe. Gustaf Dalman, *Sacred Sites and Ways : Studies in the Topography of the Gospels* (trad. Paul P. Levertoff ; New York : Macmillan, 1935), 121-122.

Plusieurs groupes qui constituaient la trame de la société juive du deuxième Temple sont mentionnés dans le Nouveau Testament. L'identification de la plupart d'entre eux et la traduction de leurs noms en hébreu ne posent pas de problèmes, puisqu'ils apparaissent aussi en hébreu dans les sources rabbiniques. Ainsi, les Σαδδουκαῖοι (Saducéens) du Nouveau Testament sont sans aucun doute les צָדוּקִין mentionnés dans la Mishna[649] ; les Φαρισαῖοι (Pharisiens) sont sûrement les פְּרוּשִׁים de la Mishna[650] ; et les γραμματεῖς (scribes) semblent être les סוֹפְרִים dont parle la Mishna[651].

En revanche, le Nouveau Testament parle d'un autre groupe, celui des νομικοί, qui ne nous est pas connu des sources rabbiniques. Pourtant, d'après les reproches que Jésus adresse aux mêmes νομικοί[652], il semblerait qu'ils constituaient un groupe proche des Pharisiens mais distinct, et qu'une de leurs occupations était de légiférer[653]. La question se pose, alors, comment traduire leur nom. De quelle racine hébraïque est dérivé leur nom, de celui du mot חֹק – « loi », une traduction « littérale » du mot grec νόμος, de celui du mot תּוֹרָה – « Torah », qui est traduit systématiquement dans la Septante par νόμος, ou bien de celui du mot הֲלָכָה – « Halakah », le mot mishnique qui désigne les lois proprement juives ? Ensuite, faudrait-il le traduire par un adjectif substantivé, tel que הַתּוֹרָנִיִּים, הַחֻקִּיִּים ou הַהֲלָכָתִיִּים, comme il apparaît en grec, ou bien vaudrait-il mieux le traduire par une expression à résonnance biblique telle que אַנְשֵׁי־הַתּוֹרָה, אַנְשֵׁי־הַחֹק ou אַנְשֵׁי־הַהֲלָכָה – « les hommes de la loi / de la Torah / de la Halakah » ? Est-il légitime de forger une expression qui sonnerait talmudique, telle que חַכְמֵי־הַתּוֹרָה, חַכְמֵי־הַחֹק ou חַכְמֵי־הַהֲלָכָה ?

[649] Par exemple : *m. Yad.* 4:6.
[650] *Ibid.*
[651] Par exemple : *m. Soṭah* 9:15. Voir également דניאל שוורץ, "סופרים ופרושים חנפים: מי הם הסופרים בברית החדשה", ציון נ', תשמ"ה, 121-132.
[652] Lc 11:45-53.
[653] Lc 11:46.

2.3. Les risques dans l'usage de la littérature rabbinique

Le premier chapitre de cette partie de la thèse tentait de montrer que l'usage des expressions empruntées à la littérature rabbinique ancienne pour rendre en hébreu des expressions figurant dans les écrits néotestamentaires peut souvent être bénéfique pour une traduction hébraïque du Nouveau Testament. Le deuxième chapitre tâchait de montrer que l'usage des expressions rabbiniques à cet effet, même quand il présente des avantages considérables, crée un écart réel entre la version hébraïque du Nouveau Testament et le texte source. Le troisième chapitre de cette partie cherchera à montrer que l'usage des expressions rabbiniques pour rendre des expressions néotestamentaires peut parfois avoir plus d'effets néfastes que d'effets bénéfiques sur une traduction hébraïque du Nouveau Testament. Ainsi, ce chapitre visera à montrer qu'il y a des limites à l'utilité de l'usage de la littérature rabbinique dans la traduction du Nouveau Testament en hébreu.

Pour démontrer l'existence de telles limites de façon théorique, un long développement n'est pas nécessaire. On consentira facilement qu'une expression de la littérature rabbinique qui ne présente aucun point de similitude avec une expression néotestamentaire ne peut servir à rendre celle-ci en hébreu. Or, ce que ce chapitre cherchera à montrer, c'est que concrètement, pour le traducteur du Nouveau Testament en hébreu, les limites de l'utilité de la littérature rabbinique ne sont pas toujours faciles à identifier. En effet, au cours de son travail, le traducteur prend l'habitude de chercher dans la littérature rabbinique des expressions parallèles à celles qu'il cherche à traduire, et il en trouve souvent. Mais toutes les expressions parallèles qu'il trouve présentent certaines différences par rapport aux expressions qui figurent dans son texte source. Ces différences peuvent être dues simplement aux différences entre les langues hébraïque et grecque dans lesquelles les expressions respectives sont formulées, mais aussi à des différences de conceptions, de croyances et de vécu historique entre les milieux producteurs des deux littératures. Le traducteur doit donc, chaque fois à nouveau, juger le pour et le contre avant de décider d'employer une expression rabbinique pour rendre une expression néotestamentaire. Et dans ce processus de réflexion, il peut lui arriver de prendre des décisions qui sembleraient critiquables. Notamment, le traducteur peut choisir de rendre une expression néotestamentaire au moyen d'une expression rabbinique qui ne reflète pas bien certaines nuances de l'expression source et qui, en même temps, ne contribue pas de façon

conséquente à l'idiomaticité du langage du texte traduit et à la visibilité du lien entre le Nouveau Testament et le judaïsme. Dans ces cas, on estimera que le traducteur aurait dû choisir de rendre l'expression néotestamentaire en question d'une manière qui ne s'inspire pas de la littérature rabbinique.

Ce chapitre comportera des études sur la façon dont trois expressions de l'Évangile de Marc ont été rendues en hébreu par certains traducteurs. Dans les trois cas, l'on montrera pourquoi le choix consistant à employer des expressions empruntées à la littérature rabbinique pour rendre les expressions marciennes en question est difficile à justifier. En outre, nous nous attarderons, dans les cas en question, sur les raisons qui semblent avoir décidé les traducteurs à opter pour l'usage d'expressions rabbiniques, et nous verrons que ces raisons sont de différents types. Dans le premier cas, c'est l'existence même d'un dicton rabbinique parallèle à un dicton attribué à Jésus dans l'Évangile qui semble avoir induit des traducteurs à rapprocher le second du premier. Dans le deuxième cas, c'est le fait que certains traducteurs attribuent une autorité plus grande à la littérature rabbinique qu'au Nouveau Testament en ce qui concerne les pratiques religieuses juives, qui les a fait faire dire à l'Évangile de Marc une chose que le texte source ne permet pas de comprendre. Dans le troisième cas, c'est la non-acceptation d'une conception des rapports entre hommes et femmes exprimée dans un dicton mis dans la bouche de Jésus par l'Évangile de Marc qui a induit des traducteurs à utiliser des expressions rabbiniques reflétant une autre conception de la chose.

2.3.1. « Le shabbat fut pour l'homme, et non l'homme pour le shabbat » (Mc 2:27)

En critiquant leur strict légalisme par rapport à l'observance du shabbat, Jésus dit aux Pharisiens d'après l'Évangile de Marc :

> τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον. (Mc 2:27)
> Le shabbat fut pour l'homme, et non l'homme pour le shabbat.

En effet, cette affirmation, qui avait sans doute un caractère proverbial[1], trouve des parallèles assez proches dans le corpus rabbinique dans deux endroits différents : dans la *Mekilta de-Rabbi Ismaël*, un recueil midrashique sur le livre de l'Exode, aussi bien que dans le Talmud de Babylone[2]. La Mekilta attribue à Rabbi Simon ben-Menasia l'affirmation suivante :

> לכם שבת מסורה ואי אתם מסורים לשבת. (*Mek. de-Rabbî Yišmāʿēl* sur Ex 31:14)
> C'est à vous que le shabbat est donné, et ce n'est pas vous qui êtes donnés au shabbat.

Et selon le Talmud c'est un autre rabbin, Rabbi Jonathan ben-Josef, qui disait par rapport au shabbat :

> היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה. (*b. Yom.* 85b)
> C'est lui qui est donné dans votre main, et ce n'est pas vous qui êtes donnés dans sa main.

La ressemblance entre les paroles des deux rabbins et celles de Jésus est apparente à la fois au niveau formel et en ce qui concerne la conception théologique du shabbat[3]. Cependant, une différence tout aussi manifeste distingue la formule que l'on trouve dans la littérature rabbinique de celle de l'Évangile de Marc. Alors que Jésus dit que « le shabbat *fut / advint*[4] » (ἐγένετο) en faisant certainement référence à l'acte de la création[5], les rabbins affirment que

[1] Outre les parallèles rabbiniques qui seront présentés ci-dessous, on trouve une phrase à construction semblable en 2 M 5:19 ; Robert H. Gundry, *Mark : A Commentary on His Apology for the Cross*, 142.
[2] Str-B 2:5.
[3] Une réflexion comparable concernant le shabbat peut se trouver en 1 M 2:39-41 ; Robert H. Gundry, *Mark : A Commentary on His Apology for the Cross*, 142.
[4] Je remercie Christian Grappe de m'avoir suggéré de traduire ainsi le verbe ἐγένετο.
[5] Une leçon textuelle se trouvant dans le *Codex Washingtonianus* (4^{e}/5^{e} siècle) semble être une correction visant à rendre plus explicite cette référence à la création. Le texte y dit : το σαββατον δια τον ανθρωπον **εκτισθη** (...) – « le shabbat fut **créé** pour l'homme ». Sur le verbe κτίζω, voir notamment : Eberhard Bons, Anna Passoni Dell'Acqua, « A Sample Article : κτίζω – κτίσις – κτίσμα – κτίστης », dans Jan Joosten, Eberhard Bons, *Septuagint Vocabulary : Pre-History, Usage, Reception* (Septuagint Vocabulary, 58 ; Atlanta : Society of Biblical Literature, 2011), 173-188. Voir aussi : Robert H. Gundry, *Mark : A Commentary on His Apology for the Cross*, 142.

« le shabbat est *donné* » (מסורה) en évoquant sans doute le don de la Loi et la transmission de celle-ci[6].

Dans trois traductions hébraïques du Nouveau Testament, on trouve des formulations qui semblent refléter plus les propos des rabbins que ceux de Jésus. Ainsi, dans sa traduction de l'Évangile selon Marc publiée en 1969, Robert Lisle Lindsey rend la phrase en question ainsi :

הַשַּׁבָּת **נִמְסְרָה** לָאָדָם וְלֹא הָאָדָם לַשַּׁבָּת.[7]

Le shabbat **fut donné à** l'homme, et non l'homme **au** shabbat.

Nous remarquons que Lindsey emploie le verbe qui figure dans les dictons rabbiniques, à savoir, le verbe מָסַר, qui, sans être rare, n'est pas le verbe le plus répandu ayant ce sens. De plus, il rend le complément d'intérêt introduit de la préposition grecque διά, qui signifie dans ce cas « pour », par un simple complément d'attribution : « (…) fut donné <u>à</u> l'homme.

L'influence des parallèles rabbiniques se manifeste aussi dans deux autres traductions hébraïques de Mc 2:27. En effet, Gustav Dalman dans sa révision de la traduction de Franz Delitzsch qui est parue en 1892, a rendu la phrase de Marc comme suit :

הַשַּׁבָּת **נִתְּנָה** בַּעֲבוּר הָאָדָם וְלֹא הָאָדָם בַּעֲבוּר הַשַּׁבָּת:[8]

Le shabbat **fut donné** pour l'homme, et non l'homme pour le shabbat.

HaDerekh, une traduction du Nouveau Testament en hébreu « parlé », rend le dicton ainsi :

השבת **ניתנה** למען בני-האדם, ולא בני-האדם למען השבת.

Le shabbat **fut donné** pour les hommes (les fils de l'homme), et non les hommes (les fils de l'homme) pour le shabbat.

Dans ces deux traductions, l'influence des parallèles rabbinique est moindre que dans la version de Lindsey. Le verbe מָסַר n'est pas employé, et l'on n'a pas un complément d'attribution à la place du complément d'intérêt du texte grec. Cependant, c'est l'influence des parallèles rabbiniques qui permet de comprendre pourquoi le verbe grec ἐγένετο – « il fut / advint » a été rendu par un verbe hébraïque signifiant « fut donné ».

Ce qui permet de critiquer le choix fait par ces trois traducteurs de rapprocher le dicton de Jésus rapporté dans l'Évangile de Marc des dictons rabbiniques parallèles, ce n'est pas

[6] Voir par exemple *m. ʾAbot* 1:1.

[7] Robert Lisle Lindsey, *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark*, 93.

[8] Jean Carmignac, éd., *Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902)*, 63.

seulement l'existence d'un écart entre les énoncés provenant des deux sources. Ce choix semble mauvais, car l'inconvénient que constitue « l'infidélité » au texte source ne semble pas compensé par des avantages considérables. En effet, le gain en idiomaticité qui résulte de l'emploi d'un verbe signifiant « être donné » à la place d'une expression qui refléterait plus « fidèlement » le verbe grec ἐγένετο – « il fut / advint » ne semble pas grand. De plus, les lecteurs qui connaissent les dictons rabbiniques parallèles ne manqueront sans doute pas de reconnaître la ressemblance de la parole de Jésus avec ces dictons, même si celle-ci ne les cite pas *verbatim*. Ils n'auront pas besoin, dans ce cas, que le trait soit forcé pour constater que des liens existent entre le Nouveau Testament et le judaïsme ancien.

***

L'allusion à l'acte de la création a été rendue de façons diverses dans les différentes traductions de Mc 2:27 en hébreu. Un certain nombre de traducteurs rendent ἐγένετο – « fut / advint » par le verbe נַעֲשָׂה *– « fut fait »*[9]*. Ces traducteurs choisissent un parallèle structurel du verbe γίνομαι – « devenir / advenir ». Comme celui-ci, le verbe hébraïque* עשה *est un verbe très courant qui ne connote pas spécifiquement la création divine comme le font le verbe κτίζω en grec ou le verbe* בָּרָא *en hébreu*[10]*. Cependant, de même que γίνομαι*[11]*,* עשה *figure bien dans les récits de création du début du livre de la Genèse, et y désigne en effet des actes de création par Dieu*[12]*.*

Une solution semblable est adoptée par la traduction du Nouveau Testament en hébreu moderne publiée par la Watch Tower Bible and Tract Society *en 2013. Le verbe ἐγένετο – « fut / advint » y est rendu par* נוֹצְרָה *– « fut créée ». Le verbe* יצר *lui aussi apparaît dans le récit de la création de Gn 2*[13]*, sans être rattaché spécifiquement à la création divine.*

Isaac Salkinson rend ἐγένετο – « fut / advint » par הוּכַן *– « fut établi », sans doute pour employer une expression moins « banale » qui attire davantage l'attention.*

[9] Giovanni Battista Iona, Thomas Yeates, Franz Delitzsch, Jean-Marie Bauchet et David Kinneret, UBS. Le verbe est employé tantôt au masculin, tantôt au féminin.
[10] Quant à κτίζω, voir Eberhard Bons, Anna Passoni Dell'Acqua, « A Sample Article : κτίζω – κτίσις – κτίσμα – κτίστης ». Pour בָּרָא, voir *HALOT, s. v.*
[11] Gn 1:3, 6, 9, 11, 14, 15, 20, 24, 30.
[12] Gn 1:7, 16, 25, 26, 31 ; 2:2, 4, 18 ; 3:1.
[13] Gn 2:7, 8, 19.

2.3.2. « (…) se laver les mains en poing » (Mc 7:3)

Une phrase de l'Évangile de Marc étudiée déjà plus haut dit[1] :

> οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ **πυγμῇ** νίψωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν (...)
> En effet, les Pharisiens et tous les Juifs ne mangent pas sans s'être lavé les mains **en poing** (…) (Mc 7:3 TOB modifiée)

On trouve dans cet énoncé un mot qui n'a pas encore été examiné ici, à savoir, le mot grec πυγμῇ, qui signifie littéralement « le poing »[2] et qui est employé dans le texte au datif. Ce mot caractérise, d'après ce verset de Marc, la façon dont les juifs se lavaient les mains. Lisant donc ce verset au pied de la lettre, on comprend que les juifs se lavaient les mains « en poing » ou « par un poing ».

Le sens de ce mot semble avoir embarrassé très tôt les lecteurs de l'Évangile de Marc . En effet, déjà dans certains témoins grecs anciens, on trouve ce mot « corrigé » en un autre mot à consonance semblable, à savoir, le mot πυκνά qui voudrait dire « souvent » ou éventuellement « soigneusement »[3]. Les exégètes modernes peinent eux aussi depuis longtemps à comprendre le sens de ce mot, et diverses propositions d'interprétation ont été faites[4]. Certains, par exemple, maintiennent que le groupe de mots : « les mains (…) en poing », veulent dire en fait : « les mains (…) en forme de coupe »[5]. D'autres préférent attribuer ici au mot grec πυγμῇ un autre sens, qui est attesté dans certains textes grecs où le mot désigne la distance « à partir des bouts des doigts et jusqu'au coude »[6]. Et récemment, un chercheur a avancé l'argument selon lequel, lors du lavage rituel, les juifs tenaient les mains « en forme de poing », pour qu'une quantité minimale d'eau puisse être utilisée[7]. Or, toutes ces interprétations restent forcées, car elles ne sont pas soutenues par les données de la littérature rabbinique concernant

[1] P. 206-209.
[2] LSJ, *s. v.*
[3] Ceci est le cas notamment dans les *codices Sinaiticus* et *Washintonianus*. Voir Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 80. La Vulgate et la Peshita ont suivi cette leçon.
[4] Pour une présentation récente des études consacrées à ce mot, voir James G. Crossley, « Halakah and Marc 7.3: 'with the hand in the shape of a fist' », 59-62. Crossley cite, entre autres, les appréciations suivantes de la question (p. 57-58, n. 1) : « a meaning for Mark and his readers which we can only guess at » (J. M. Ross, « With the Fist », *Expository Times* 87 [1975-76], 375) ; « The precise manner of hand-washing described by Mark is unclear » (John Painter, *Mark's Gospel: Worlds in Conflict* [Londres – New York : Routledge, 1997], 110).
[5] C'est notamment l'interprétation de Stephen M. Reynolds, « ΠΥΓΜΗΙ (Mark 7:3) as 'cupped hand' », *JBL* 85 (1966), 87-88. Pour un résumé et une critique de l'argument de Reynolds, voir James G. Crossley, « Halakah and Mark 7.3 », 61-62.
[6] Voir *ibid*., 60. C'est également ainsi que le mot est rendu dans la *Bible de Jérusalem*.
[7] C'est l'interprétation de Crossley lui-même; voir James G. Crossley, « Halakah and Mark 7.3 », 63-68.

le lavage rituel des mains, et certaines d'entre elles, comme le lavage des mains « jusqu'au coude », semblent être en contradiction avec les précisions données dans les textes rabbiniques par rapport à cette pratique[8]. Cette précision sur le lavage rituel des mains dans le judaïsme ne correspond pas à ce que l'on sait sur cette pratique dans l'antiquité grâce aux sources juives[9].

Cependant, dans plusieurs traductions hébraïques de l'Évangile de Marc, le mot πυγμῇ est rendu en hébreu par l'expression עַד־הַפָּרֶק, qui signifie littéralement : « jusqu'à la jointure », et qui est utilisée dans la littérature rabbinique ancienne pour dire que les mains devaient être lavée jusqu'au *poignet*[10]. Cette solution apparaît pour la première fois dans la cinquième édition de la traduction de Franz Delitzsch parue en 1883[11]. La phrase en question y est rendue ainsi :

כִּי הַפְּרוּשִׁים וְכָל־הַיְהוּדִים לֹא יֹאכְלוּ בְּלִתִּי אִם־רָחֲצוּ אֶת־יְדֵיהֶם **עַד־הַפָּרֶק (*בְּזְהִירוּת)** (...)

> Car les Pharisiens et tous les juifs ne mangent pas s'ils ne se sont pas lavé les mains **jusqu'à la jointure (*prudemment)** (…)

Delitzsch présente ici deux traductions du mot qui nous intéresse, chacune d'elles rendant en fait une leçon textuelle différente attestée dans les sources grecques. En effet, les mots עַד־הַפָּרֶק – « jusqu'à la jointure » semble rendre la leçon πυγμῇ – « en poing ». D'après les sigles utilisés par Delitzsch, un mot qui se trouve entre parenthèses précédé d'un astérisque représente une leçon pour laquelle il y a des témoins textuels fiables, mais qui n'a pas été

[8] Comme nous verrons par la suite, selon la littérature rabbinique les mains doivent être lavées jusqu'au *poignet*. Comme l'explique Crossley, l'interprétation selon laquelle πυγμῇ signifierait « une poignée (d'eau) » contredit elle aussi ce qui est dit dans la Mishna; voir James G. Crossley, « Halakah and Mark 7.3 », 59.

[9] Le lavage rituel des mains jusqu'au coude est mentionné dans la légende de Keret trouvée à Ougarit. On y dit qu'avant le culte, le héro *yrḥṣ ydh amth* – « se lave depuis la paume de la main et jusqu'à l'extrémité de l'avant-bras » ; Manfried Dietrich, Oswald Lorenz, Joaquín Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten : Dritte, erweiterte Auflage. The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places : Third, Enlarged Edition. KTU*[3] (Münster : Ugarit-Verlag, 2013), 1.14 III 53. Cet énoncé est cité et commenté dans : נועם מזרחי, "'תכמי בשר' לביאורה של מילה סתומה בלשון המגילות", לשוננו 77 (התשע"ה), 39.

[10] Cette interprétation du mot πυγμῇ a déjà été proposée par John Lightfoot dans ses *Horae Hebraicae* publiées au 17ème siècle ; voir Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 9.

[11] Quant aux dates de parution des différentes éditions de la traduction de Delitzsch, voir Gustaf Dalman, « The Hebrew New Testament of Franz Delitzsch » (trad. A. S. Carrier), *The Old and New Testament Student*, 15, n° 3/4 (1892), 150.

retenue comme étant la meilleure[12]. Le mot בְּזָהִירוּת – « prudemment » semble donc rendre la leçon πυκνά – « soigneusement »[13].

Deux ans plus tard, en 1885, la même solution est adoptée dans la traduction du Nouveau Testament faite par Isaac Salkinson[14], où la phrase qui nous intéresse est rendue ainsi :

כִּי הַפְּרוּשִׁים וְכָל־הַיְּהוּדִים לֹא יֹאכְלוּ לֶחֶם בִּלְתִּי אִם־יִרְחֲצוּ אֶת־יְדֵיהֶם **עַד־הַפֶּרֶק** (...)

Car les Pharisiens et tous les juifs ne mangent pas de pain s'ils ne se lavent pas les mains **jusqu'à la jointure** (…)

Et dans sa traduction de l'Évangile de Marc publiée en 1969, Robert Lisle Lindsey rend πυγμῇ – « en poing » par la même expression rabbinique qu'il semble essayer de rendre plus claire en y rajoutant un qualificatif : « jusqu'à la jointure *de la main* ». Voici sa version :

כִּי הַפְּרוּשִׁים וְכָל הַיְּהוּדִים (...)אֵינָם אוֹכְלִים לְלֹא נְטִילַת הַיָּדַיִם **עַד פֶּרֶק הַיָּד** (...)

Car les Pharisiens et tous les juifs (…) ne mangent pas sans se laver les mains **jusqu'à la jointure de la main** (…)

On trouve à plusieurs reprises dans le corpus rabbinique la précision selon laquelle les mains devaient être lavées « jusqu'à la jointure », c'est-à-dire, jusqu'au poignet. En voici quelques exemples :

הידים מיטמאות ומיטהרות **עד הפרק**. כיצד? נטל את הראשונים **עד הפרק** ואת השניים **חוץ לפרק** וחזרו ליד – טהורה. נטל את הראשונים ואת השניים **חוץ לפרק** וחזרו ליד – טמאה. (*m. Yad.* 2:3)

Les mains deviennent pures ou impures **jusqu'à la jointure**. De quelle manière ? On verse la première eau **jusqu'à la jointure** tandis qu'on verse la seconde eau **au-delà de la jointure** et elle revient à la main – (la main) est pure. On verse la première et la seconde eau **au-delà de la jointure** et l'eau revient à la main – (la main) est impure[15].

[12] Ceci est expliqué à la première page de la 8e édition de la traduction de Delitzsch, dans la remarque intitulée אל הקורא – « Au lecteur » ; Franz Delitzsch, ספרי הברית החדשה: נעתקים מלשון יון ללשון עברית (Berlin : Trowitzsch & Son,1885).

[13] Dans sa révision de la traduction de Delitzsch (éditions 11 et 12), Gustaf Dalman omet le mot entre parenthèses.

[14] Selon Franz Delitzsch, sa traduction était consultée par Salkinson au cours de la préparation de la sienne. Ainsi écrit-il dans une lettre du 1e mai 1886 : « The late Mr Salkinson was an excellent Hebrew scholar, and , as he had my own work before him in making his translation, his work may be regarded throughout as an attempt of surmounting the [sic] mine. » Cette lettre est citée dans Jean Carmignac, éd., *Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902)*, XX.

[15] Traduction inspirée de celle de Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, 707.

הנוטל ידיו, אם הלכו המים **עד הפרק**, ידיו טהורות. ואם לאו, ידיו טמאות. ספק לא הלכו – ידיו טהורות. ור' יוסי אומר: "ידיו טמאות." (*t. Yad.* 2:4)

Celui qui se lave les mains – si l'eau est arrivée **jusqu'à la jointure**, ses mains sont pures. Sinon, ses mains sont impures. Si l'on n'est pas sûr qu'elle y soit arrivée, ses mains sont pures. En revanche, Rabbi Yosé dit qu'elles sont impures.

(...) נטילת ידים לתרומה – **עד הפרק**; ולחולין – עד קשרי האצבעות. (*y. Ber.* 58b[16])

(…) Le lavage des mains pour la contribution – **jusqu'à la jointure** ; et pour la nourriture non consacrée – jusqu'aux articulations des doigts.

Pourquoi les traducteurs ont-ils choisi de rendre le mot grec πυγμῇ – « en poing » par l'expression rabbinique עַד הַפֶּרֶק – « jusqu'à la jointure » qui ne semble pas avoir un sens proche ? Franz Delitzsch s'explique sur ce point dans un petit fascicule paru en 1883 au moment de la publication de la 5e édition de sa traduction[17]. Dans ce fascicule, Delitzsch rend compte des modifications de fond qu'il a apportées à son œuvre dans la 5e édition[18]. Et entre autres, il explique pour quelles raisons il lui semble judicieux de ne plus traduire le mot πυγμῇ littéralement par בְּאֶגְרֹף – « par le poing », comme il l'a fait dans les quatre éditions antérieures, mais de le rendre par עַד־הַפֶּרֶק – « jusqu'à la jointure ». Par rapport à la traduction littérale Delitzsch écrit :

> J'ai retiré cette traduction (…), car elle est incompatible avec le rite juif du lavage des mains. (…) enfin, il m'a semblé plus probable que l'auteur grec de l'Évangile pensait à עַד־הַפֶּרֶק – « jusqu'au poignet », une expression fréquente dans les règles du lavage des mains. Si cela exprime le vrai sens, πυγμή désigne la main tout entière, des bouts des doigts à l'extrémité inférieure de l'avant-bras. Le texte, traduit ainsi, correspond à la loi, tandis que la traduction antérieure était insensée et offensive[19].

Gêné donc par le fait que l'Évangile de Marc décrive la pratique du lavage des mains d'une façon qui soit incompatible avec la littérature rabbinique, et ayant peur que les lecteurs juifs

[16] *Cf. b. Ḥul.* 106a-b.

[17] Franz Delitzsch, *The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society: A Contribution to Hebrew Philology*.

[18] Voir *ibid*., 6.

[19] « Mark. VII. 3 בְּאֶגְרֹף *with the fist*. I have removed this translation of the Erasmian and Elzevirian reading πυγμῇ, because it is incompatible with the Jewish rite of washing the hands. I thought for a moment, that πυγμῇ might correspond to the rabbinical בְּכֹחַ גֶּבֶר (*Chullin* 107a), which excludes the use of aqueduct-water and requires the application of manly strength. But at last it seemed to me more probable, that the Greek writer of the gospel had in mind עַד־הַפֶּרֶק *as far as the wrist*, a phrase common in the statutes of hand-washing. If that expresses the true sense, πυγμή indicates the whole hand from the fingers' end to the lower end of the fore-arm. The text, thus translated, accords with the law, while the former translation באגרף was senseless and offensive. » *Ibid*., 9-10.

de sa traduction du Nouveau Testament trouvent cet écart *offensif*, Delitzsch a donc simplement remplacé l'expression malencontreuse de Marc par une autre expression qui est tirée de la littérature rabbinique et qui *pourrait* correspondre au contexte de la phrase de l'Évangile[20].

***

Quelques traducteurs essaient de rendre le mot πυγμῇ – « en poing » d'une façon qui soit fidèle à son sens en grec. Elias Hutter écrit dans sa traduction du Nouveau Testament[21] :

כִּי־הַפְּרוּשִׁים וְכָל הַיְהוּדִים אִם לֹא **בְּכַף אֶל־כַּף** יִרְחֲצוּ יָדַיִם אֵינָם אוֹכְלִים (...)

*Car les Pharisiens et tous les juifs, s'ils ne se lavent pas les mains **avec une paume contre l'autre**, ils ne mangent pas (...)*

Deux traductions en hébreu moderne donnent au mot grec le sens de « jusqu'au coude », qui est en effet attesté dans certaines sources grecques[22] :

HaDerekh (1979) :

היהודים, במיוחד הפרושים, נהגו לקיים את המסורת של נטילת ידים **עד למרפק** לפני כל ארוחה.

*Les juifs, spécialement les Pharisiens, gardaient la tradition de se laver les mains **jusqu'au coude** avant chaque repas.*

Watch Tower (2013) :

כִּי הַפְּרוּשִׁים וּלְמַעֲשֶׂה כָּל הַיְהוּדִים (...)אוֹכְלִים רַק אַחֲרֵי רְחִיצַת יְדֵיהֶם **עַד הַמַּרְפֵּק**

*Car les Pharisiens et, en fait, tous les juifs (...) mangent seulement après s'être lavé les mains **jusqu'au coude***

[20] Dans la 6e édition de sa traduction, parue en 1885, Delitzsch a opté de nouveau pour son ancienne traduction littérale de πυγμῇ, ce qui pourrait attester de ses hésitations concernant la traduction de ce mot. À partir de la 7ème édition, le mot sera rendu par עַד־הַפֶּרֶק.

[21] Hutter est suivi sur ce point par les traductions de la *London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* publiées en 1817 et en 1838, ainsi que par William Greenfield (1831).

[22] LSJ, *s. v.* « πυγμή ».

2.3.3. « Et si elle répudie son mari et en épouse un autre (…) » (Mc 10:11-12)

Le dicton attribué à Jésus dans l'Évangile de Marc interdisant le divorce présente une image particulièrement égalitaire de l'homme et de la femme[1]. En voici le texte[2] :

> καὶ λέγει αὐτοῖς·
> ὃς ἂν **ἀπολύσῃ** τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ **γαμήσῃ** ἄλλην μοιχᾶται **ἐπ᾽ αὐτήν**·
> καὶ ἐὰν αὐτὴ **ἀπολύσασα** τὸν ἄνδρα αὐτῆς **γαμήσῃ** ἄλλον μοιχᾶται. (Mc 10:11-12)
> Et il leur dit :
> « Quiconque **répudie** sa femme et en **épouse** une autre, commet un adultère **contre elle** ;
> et si elle **répudie** son mari et en **épouse** un autre, elle commet un adultère. » (BJ modifiée)

Dans l'ensemble, on constate que le dicton crée par sa structure une symétrie entre l'homme et la femme, en employant presque les mêmes mots dans les affirmations relatives à chacun d'eux et en agençant ces mots dans le même ordre. Plus en détail, on notera que, d'après le dicton, l'homme et la femme sont égaux dans toutes les situations de la vie qui y sont mentionnées. D'abord, ils sont considérés tous deux comme ayant un rôle actif à la fois dans le divorce et dans le mariage, car les verbes désignant l'action de « répudier » et d'« épouser » sont à l'actif dans les deux parties du dicton : l'homme *répudie* (ἀπολύσῃ) et *épouse* (γαμήσῃ), de même que la femme *répudie* (ἀπολύσασα + COD[3]) et *épouse* (γαμήσῃ[4]). Ensuite, le fait de répudier son conjoint et d'en épouser un autre constitue, selon le Jésus marcien, un adultère quand il est commis tant par l'homme que par la femme.

---

[1] Elisabeth Schüssler Fiorenza pense que l'Évangile de Marc reflète une communauté chrétienne primitive dans laquelle régnait une profonde égalité, notamment, entre les sexes, et que les femmes avaient une position privilégiée parmi les disciples de Jésus ; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle : Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe* (trad. Marcelline Brun ; Paris : Cerf, 1986), 438-448. Pour une étude plus récente sur les femmes dans l'Évangile de Marc, voir Susan Miller, *Women in Mark's Gospel* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 259 ; London / New York : T & T Clark International, 2004).

[2] Pour une comparaison avec les parallèles matthéen et lucanien, voir notamment Joseph A. Fitzmyer, « The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence », *Theological Studies* 37 (1976), 200-213 ; Peter J. Tomson, « Divorce Halakhah in Paul and the Jesus Tradition », dans Reimund Bieringer, Florentino García Martínez, Didier Pollefeyt, Peter J. Tomson, éds., *The New Testament and Rabbinic Literature* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 136 ; Leiden / Boston : Brill, 2010), 320-326.

[3] Le *codex* de Bèze ainsi que quelques autres témoins présentent ici la leçon : εξελθη απο (του) ανδρος – « elle quitte [son] mari » ; voir NA[28]. Une explication de cette leçon textuelle, qui n'a pas été retenue par les éditions critiques, sera proposée *infra*.

[4] Le verbe est conjugué à l'actif dans les *codices Sinaiticus* et *Vaticanus*, le *codex* de Bèze et d'autres témoins. Cette leçon a été retenue dans les éditions critiques de Westcott et Hort et de Nestle et Aland. Dans le *codex Alexandrinus* et d'autres témoins, on trouve néanmoins le passif : και γαμηθη αλλω. Voir NA[28].

Un certain écart se repère entre les parties finales des deux affirmations : on indique que l'homme commet un adultère *contre la femme*[5], alors que la personne lésée par l'adultère commis par la femme n'est pas précisée. Cependant, cela semble être sous-entendu. R. T. France explique : « Dans le monde juif, on pourrait dire qu'un homme commet un adultère contre le mari de la femme concernée, ou une femme contre son propre mari, mais l'idée d'adultère *contre la femme* est une évolution remarquable vers l'égalité des sexes. »[6] Le dicton marcien semble donc insister sur le fait que la femme soit lésée par l'adultère de son mari justement pour préciser qu'en cela aussi il y a égalité entre l'homme et la femme.

De même que le fait que l'adultère soit contre la femme, la supposition du rôle actif de la femme dans le divorce et le mariage peut aussi nous étonner. En effet, dans le judaïsme ancien une femme ne pouvait *répudier* son mari ; elle avait seulement la possibilité légale de demander qu'il lui accorde le divorce[7]. Plusieurs chercheurs expliquent l'attribution d'un rôle actif à la femme dans le divorce comme une adaptation du dicton originel de Jésus au contexte hellénistique dans lequel la femme avait en effet le droit d'initier le divorce selon le droit romain[8].

En revanche, le rôle actif qui est attribué à la femme dans le mariage par l'emploi du verbe γαμέω – « épouser » à la voix active est inhabituel non seulement par rapport au monde juif, mais tout d'abord relativement à l'usage grec. Le grammairien Ammonius, qui écrivait vers l'an 100 de notre ère[9], expliquait ainsi l'usage « correct » du verbe γαμέω – « épouser » en grec :

---

[5] Il a été suggéré que ἐπ᾽ αὐτήν puisse signifier « avec elle », mais Robert Gundry explique d'une façon qui me semble convaincante pourquoi le sens traditionnel « contre elle » est plus probable ; Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, 541-542.

[6] « In the Jewish world a man could be said to commit adultery against the husband of the woman concerned, or a woman against her own husband, but the idea of adultery *against the wife* is a remarkable development towards equality of sexes. » R. T. France, *The Gospel of Mark : A Commentary on the Greek Text*, 394. Voir aussi Joseph A. Fitzmyer, « The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence », 204-205.

[7] Un dossier bibliographique sur cette question est constitué par Robert H. Gundry, *Mark : A Commentary on His Apology for the Cross*, 543. Certains textes attestant du droit des femmes juives de répudier leurs maris sont réunis par Ernst Bammel, « Markus 10 11f. und das jüdische Eherecht », *ZNW* 61 (1970), 95-101. Pour une critique de cette étude, voir Joseph A. Fitzmyer, « The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence », 205, note 30.

[8] Joseph A. Fitzmyer, « The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence », 205 ; Peter J. Tomson, « Divorce Halakhah in Paul and the Jesus Tradition », 317-318, 322-323. C'est également ainsi qu'on explique le rôle de la femme dans le divorce tel qu'il apparaît en 1 Co 7:10-16.

[9] *Greek Lyric in Four Volumes. II: Anacreon, Anacreontea, Choral Lyric from Olympus to Alcman* (Loeb Classical Library ; trad. David A. Campbell ; Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press ; Londres : William Heinemann, 1988), 523.

> γῆμαι τοῦ γήμασθαι διαφέρει, ὅτι γαμεῖ μὲν ὁ ἀνήρ, γαμεῖται δὲ ἡ γυνή (...) καὶ Ἀνακρέων διασύρων τινὰ ἐπὶ θηλύτητι· καὶ θάλαμος ἐν †ᾧ† κεῖνος οὐκ ἔγημεν ἀλλ᾽ ἐγήματο[10].
>
> La voix active γῆμαι est différente de la voix moyenne γήμασθαι, car l'homme « épouse », alors que la femme « s'épouse ». Et Anacréon ridiculisa quelqu'un pour son caractère efféminé [en disant] : « et la chambre dans laquelle il n'a pas épousé, mais s'est épousé. »

L'action accomplie par l'homme lors du mariage est donc, d'après Ammonius, désignée en grec par le verbe γαμέω conjugué à l'actif, tandis que celle accomplie par la femme est désignée par le même verbe conjugué au moyen. La phrase citée d'Anacréon, un poète lyrique du 6e siècle avant notre ère[11], montre que ces deux usages étaient suffisamment distincts et codifiés pour que l'emploi du verbe au moyen pour un sujet masculin puisse constituer une moquerie parlante à propos de la masculinité de celui-ci[12].

Dans les écrits des deux auteurs juifs hellénistiques les plus proches du Nouveau Testament dans le temps : Philon et Flavius Josèphe, on constate que la distinction se conserve entre la désignation de l'action accomplie par l'homme dans le mariage et celle accomplie par la femme. Avec un sujet homme, Philon et Josèphe emploient le verbe γαμέω – « épouser » à l'actif, alors qu'avec un sujet femme, ils emploient le même verbe au moyen mais aussi au passif[13]. En général, dans la langue grecque de ces auteurs, l'homme « épouse », tandis que la femme « est épousée ».

---

[10] *Ibid*., 98-100.

[11] *Ibid*., 3-4.

[12] Semblablement, Médée, dans la pièce d'Euripide, pose à Jason la question rhétorique suivante : μῶν **γαμοῦσα** καὶ προδοῦσά σε; – « t'ai-je **épousé** et délaissé ? ». L'emploi du verbe γαμέω à la voix active dans cette réplique renforce son effet rhétorique. Ainsi, de même qu'il est évident que ce n'est pas Médée qui a pu *épouser* activement son mari, il devient clair que ce n'est pas elle qui l'a délaissé pour un nouveau compagnon ; c'est donc forcément, d'après le personnage de Médée, Jason qui l'a épousée et ensuite délaissée. Euripide, *Médée*, 606 ; *Euripides in Four Volumes, IV : Ion, Hippolytus, Medea, Alcestis* (Loeb Classical Library ; trad. Arthur S. Way ; Londres : William Heinemann ; Cambridge, Massachusets : Harvard University Press, 1912), 328. Cet exemple ainsi que celui de la phrase d'Anacréon sont cités dans LSJ, *s. v.* « γαμέω ». Quelques autres exemples d'usages « extraordinaires » du verbe γαμέω à l'actif avec un sujet féminin sont proposés dans BAGD, *s. v.* « γαμέω ».

[13] Sur l'emploi du verbe au passif, voir LSJ, *s. v.* « γαμέω ». Γαμέω à l'actif (sujet homme) : Flavius Josèphe, *Ant.* 1:154, 238, 241, 255, 265, 315 ; 2:91, 277 ; 3:276, 277 ; 4:244, 252, 253, 254, 255, 298 ; 5:171, 173, 233, 333, 335, 342 ; 6:199 ; 7:70, 151 ; 8:35, 191, 192, 249, 317 ; 9:158 ; 11:149, 151, 185 ; 12:187 ; 13:271 ; 14:126 ; 16:225 ; 17:18, 341 ; 18:109, 131, 135, 138, 140, 254, 353 ; 19:251, 276 ; *Bel. jud.* 1:186, 241, 341, 432, 446, 477, 478 ; 2:160, 161 ; *C. Ap.* 1:206 ; 2:200, 201 ; Philon, *De Decal.* 1:130 ; *Spec. Leg.* 1:111 ; 3:62 ; *Virt.* 1:28, 29. Au moyen ou au passif (sujet femme) : Flavius Josèphe, *Ant.* 4:175, 244, 256 ; 5:321 ; 6:308 ; 7:89 ; 15:259 ; 16:228 ; 17:10, 19, 21, 139, 350 ; 18:66, 130, 136, 137, 180, 343 ; 19:354 ; 20:142, 143 ; *Bel. jud.* 1:534, 566 ; Philon, *Vita Mos.* 1:13 ; *Spec. Leg.* 1:110, 129 ; 3:27, 30 ; *Virt.* 1:222, 223.

Dans les différents écrits néotestamentaires, la situation est moins nette. Dans 17 de ses 28 occurrences, le verbe γαμέω – « épouser » apparaît dans le Nouveau Testament à la voix active avec un sujet homme[14]. L'une des phrases qui l'emploient ainsi atteste que le verbe était considéré comme désignant seulement la part de l'homme dans le mariage et non pas celle de la femme pour laquelle un autre vocable est utilisé. La phrase en question figure dans les trois Évangiles synoptiques ; voici sa version marcienne[15] :

> ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν οὔτε **γαμοῦσιν** οὔτε **γαμίζονται** (…) (Mc 12:25)
> Car quand on ressuscite d'entre les morts, on ne se marie, ni on n'est donné en mariage (DRB)

Ici le verbe γαμέω – « épouser » à l'actif est mis en parallèle avec le verbe γαμίζω – « donner sa fille en mariage »[16]. Ce dernier est conjugué au moyen/passif et signifie donc « être donné(e) en mariage ». Littéralement donc, la phrase ci-dessus veut dire : « En effet, quand on ressuscite d'entre les morts, on n'épouse pas et on n'est pas donné en mariage ». Puisque le verbe γαμίζομαι – « être donné(e) en mariage » désigne manifestement une action accomplie par les femmes seules, il est probable que le verbe précédent γαμἐω – « épouser » était conçu par les auteurs comme s'appliquant aux hommes, si bien que les deux verbes formaient un ensemble symétrique couvrant les deux parties impliquées dans le mariage.

À quatre reprises dans le chapitre 7 de la première Épître aux Corinthiens, Paul emploie le verbe γαμέω – « épouser » à l'actif au pluriel lorsque celui-ci a des sujets de genres mixtes, c'est-à-dire, à la fois des hommes et des femmes :

> Je dis donc aux **célibataires** (ἀγάμοις) et aux **veuves** (χήραις) qu'il est bon de rester ainsi, comme moi. Mais s'ils ne peuvent vivre dans la continence, **qu'ils se marient** (γαμησάτωσαν); car il vaut mieux **se marier** (γαμῆσαι) que brûler. **À ceux qui sont mariés** (Τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν) j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur : que **la femme** (γυναῖκα) ne se sépare pas de son mari (…). (1 Co 7:8-10 TOB)

[14] Mt 5:32 ; 19:9, 10 ; 22:25, 30 ; 24:38 ; Mc 6:17 ; 10:11 ; 12:25 ; Lc 14:20 ; 16:18 ; 17:27 ; 20:34, 35 ; 1 Co 7:28, 33.
[15] Parallèles : Mt 22:30 ; Lc 20:35. *Cf.* Mt 24:38 ; Lc 17:27.
[16] LSJ, *s. v.*

> Si quelqu'un, débordant d'ardeur, pense qu'il ne pourra pas respecter sa fiancée (τὴν παρθένον αὐτου) et que les choses doivent suivre leur cours, qu'il fasse selon son idée. Il ne pèche pas : **qu'ils se marient** (γαμείτωσαν[17]). (1 Co 7:36 TOB)

De plus, par deux fois dans la première Épître aux Corinthiens ainsi que deux autres fois dans la première Épître à Timothée, le verbe γαμέω – « épouser » est employé à l'actif en ayant explicitement une femme pour sujet :

> Si cependant tu te maries (γαμήσῃς), tu ne pèches pas; et si **une vierge se marie** (γήμῃ ἡ παρθένος), elle ne pèche pas. (1 Co 7:28 TOB)

> De même, la femme sans mari et la jeune fille ont souci des affaires du Seigneur, afin d'être saintes de corps et d'esprit. Mais **la femme mariée** (ἡ δὲ γαμήσασα) a souci des affaires du monde: elle cherche comment plaire à son mari (τῷ ἀνδρί). (1 Co 7:34 TOB)

> Mais refuse **les jeunes veuves** (νεωτέρας […] χήρας) ; car, lorsque la volupté les détache de Christ, elles veulent **se marier** (γαμεῖν θέλουσιν) (1 Tm 5:11 NEG)

> Je veux donc que **les jeunes veuves se remarient** (νεωτέρας γαμεῖν), qu'elles aient des enfants, dirigent leur maison (…) (1 Tm 5:14 TOB)

Il est intéressant que les deux occurrences du verbe γαμέω – « épouser » conjugué à la voix active qui viennent d'être citées de la première Épître aux Corinthiens soient suivies de près par une occurrence du même verbe conjugué à la voix passive également employé pour désigner la part de la femme dans le mariage :

> **Une femme** (γυνή) est liée aussi longtemps que son mari (ὁ ἀνὴρ αὐτῆς) est vivant ; mais si le mari meurt, elle est libre de **se marier** avec qui elle veut (ᾧ θέλει γαμηθῆναι) ; seulement, que ce soit dans le Seigneur. (1 Co 7:39 NEG)

L'ensemble des occurrences du verbe γαμέω – « épouser » dans le Nouveau Testament semble mener à la conclusion suivante[18] : la distinction entre l'usage du verbe à l'actif pour désigner l'action de l'homme dans le mariage et au moyen ou au passif pour désigner celle de

[17] Dans le *codex* de Bèze et quelques autres témoins le verbe figure au singulier : γαμειτω – « qu'il (l')épouse ». Ceci semble être une correction qui vise à uniformiser l'emploi de ce verbe avec l'ensemble de la phrase où le singulier est utilisé.

[18] Sur les 28 occurrences du verbe, 2 n'ont pas été prises en compte dans cette étude. 1 Tm 4:3 a été laissé de côté, car le contexte de la phrase ne permet pas de savoir si l'auteur pensait précisément que l'action de *se marier* (γαμεῖν) était accomplie par des hommes ou par des femmes. De plus, comme le but de l'étude est de déterminer la nature de l'emploi du verbe en Mc 10:12, cette occurrence n'a pas été prise en compte dans l'examen y menant.

la femme n'était pas effacée dans le langage des auteurs des écrits néotestamentaires. Elle est attestée par l'emploi du passif avec la femme pour sujet en 1 Co 7:39, ainsi que par l'usage de l'actif pour désigner uniquement l'action accomplie par les hommes en Mt 22:30 // Mc 12:25 // Lc 20:35. Cependant, chez les auteurs du Nouveau Testament, cette distinction semble être moins fortement sentie qu'en grec classique ou par Philon et Josèphe, si bien que deux d'entre eux : l'Apôtre Paul et l'auteur de la première Épître à Timothée, n'étaient pas gênés d'employer de façon récurrente le verbe conjugué à la voix active pour désigner l'action de la femme. Pour revenir à la citation du grammairien Ammonius citée ci-dessus, on peut supposer que s'il jugeait nécessaire, à la fin du premier siècle de notre ère, d'expliquer la différence entre l'emploi du verbe γαμέω à l'actif et au moyen, c'est probablement qu'à cette époque un usage qu'il considérait « fautif » était courant, certainement un usage tel que celui qui est attesté dans les Épîtres pauliniennes.

Cette conclusion peut permettre maintenant de mieux juger la nature de l'emploi du verbe γαμέω – « épouser » fait en Mc 10:12. En effet, il serait raisonnable de dire que l'emploi du verbe à la voix active en parlant de la femme ne brise pas les conventions de la langue grecque de l'époque, si bien qu'il n'était sans doute pas considéré par les lecteurs attendus comme fortement suggestif et porteur de sens[19]. Néanmoins, cet emploi reste parfaitement adapté à la visée rhétorique du dicton sur le divorce dans sa version marcienne. En effet, en accord avec d'autres éléments dans le dicton, il sert à créer une image égalitaire de l'homme et de la femme en matière de divorce suivi de remariage, et cela sans doute afin de responsabiliser de façon égale l'homme et la femme par rapport à ce phénomène que le Jésus marcien cherche à proscrire catégoriquement.

L'image égalitaire qui surgit du dicton de Mc 10:11-12 n'était pas sans déranger un nombre de lecteurs de l'Évangile de Marc. Par exemple, une leçon variante dans le texte grec du dicton semble attester la gêne qu'a pu causer l'idée que la femme puisse répudier son mari. En effet, dans le codex de Bèze qui date du V^{e} siècle ainsi que dans quelques autres sources anciennes et médiévales[20], on trouve en Mc 10:12 à la place de l'énoncé :

> καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς (…)
> et si elle, ayant répudié son mari (…)

l'énoncé suivant :

[19] *Cf.* l'emploi du verbe à l'actif en *Médée*, 606, cité *supra* note 12.
[20] Voir NA^{28}, *ad locum*.

και εαν αυτη εξελθη απο (του) ανδρος (...)
et si elle quitte [son] mari (…)

Il est vraisemblable que cette leçon variante est née de la volonté d'un scribe de « mieux » exprimer ce qui était pour lui le sens de l'énoncé qu'il avait devant lui, une femme ne pouvant pas, d'après ses conceptions, littéralement *répudier* son mari[21].

Une réflexion semblable se reflète également dans la traduction du Nouveau Testament en français par Louis Segond parue en 1880. En effet, le dicton y est traduit ainsi :

Il leur dit :
Celui qui **répudie** sa femme, et qui en épouse une autre, commet adultère à son égard ;
et si une femme **quitte** son mari, et en épouse un autre, elle commet adultère.

Dans l'introduction à sa traduction, Segond affirme qu'il traduisait à partir de l'édition critique de Constantin Tischendorf[22], dans laquelle le même verbe grec est utilisé pour désigner l'action de « répudier » dans les deux parties du dicton. On peut donc supposer que la différence entre l'homme et la femme sur ce point provient du traducteur et non pas de son texte source.

D'autres éléments encore dans l'image égalitaire décrite par le dicton marcien semblent avoir troublé saint Jérôme. En effet, la Vulgate latine dit :

et dicit illis
quicumque ***dimiserit*** *uxorem suam et aliam* ***duxerit adulterium committit*** *super eam*
et si uxor ***dimiserit*** *virum suum et alii* ***nupserit moechatur***

Ici ce n'est pas la symétrie entre l'homme et la femme en matière de divorce qui semble avoir posé problème, car Jérôme emploie le même verbe : *dimitto* – « renvoyer », pour désigner l'action de « répudier » quand elle est accomplie par l'homme et par la femme. En revanche, on constate qu'il utilise pour l'homme et pour la femme des verbes différents désignant l'action de « se marier ». Le verbe *duco,* dont le sens général est « conduire », est utilisé en latin pour désigner l'action de « ramener une femme à la maison » / « épouser », et n'est

[21] *Cf.* Robert H. Gundry, *Mark : A Commentary on His Apology for the Cross*, 543. En revanche, David Daube pense que la leçon attestée dans le codex de Bèze est la plus ancienne ; David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 365-368.
[22] *La sainte Bible : Nouveau Testament. Traduction nouvelle d'après le texte grec* (trad. Louis Segond ; Oxford : L'imprimerie de l'Université, 1880), vi-vii.

approprié donc que pour un sujet homme[23]. Le verbe *nubo* utilisé par Jérôme dans la seconde partie du dicton, en revanche, signifie littéralement « mettre un voile » et par métonymie : « se marier (pour une femme) »[24]. Jérôme utilise aussi des moyens différents pour désigner l'adultère quand celui-ci est commis par l'homme et par la femme. Pour l'homme, il emploie une expression d'origine latine, alors que, dans le cas de la femme, il emploie un verbe emprunté au grec qui transcrit, en fait, le verbe qui figure dans son texte source[25].

Les traductions hébraïques de Mc 10:11-12 reflètent, en général, le même type de gêne vis-à-vis de l'image égalitaire de l'homme et de la femme qui se repère dans le texte grec du dicton. En effet, peu d'entre elles semblent avoir cherché à reproduire en hébreu une image semblablement égalitaire. Pour ce qui concerne cette partie de l'étude sur l'usage de la littérature rabbinique dans la traduction, il est intéressant de constater que trois des plus récentes traductions du Nouveau Testament en hébreu ont choisi de rendre le verbe signifiant « épouser » qui se trouve dans le texte source, au moyen des termes parallèles provenant du langage rabbinique et reflétant une idéologie concernant les rapports entre les sexes qui semble étrangère à celle représentée dans le dicton marcien. Voici les traductions en question :

Robert Lisle Lindsey (1969) :

וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם,
''כָּל הַמְשַׁלֵּחַ אֶת אִשְׁתּוֹ **וְנוֹשֵׂא** אַחֶרֶת נוֹאֵף עָלֶיהָ,
וְאִם הִיא תַּעֲזֹב אֶת בַּעְלָהּ **וְתִנָּשֵׂא לְאַחֵר**, נוֹאֶפֶת הִיא.''

Et il leur dit :
« Quiconque renvoie sa femme et **épouse (porte)** une autre, commet l'adultère contre elle,
Et si elle quitte son mari et **est épousée (portée)** par un autre, elle commet l'adultère. »

United Bible Societies (1976) :

אָמַר לָהֶם:
''כָּל הַמְגָרֵשׁ אֶת אִשְׁתּוֹ **וְנוֹשֵׂא** אַחֶרֶת נוֹאֵף אִתָּהּ[26].
וְאִם הִיא תְּגָרֵשׁ אֶת בַּעֲלָהּ **וְתִנָּשֵׂא לְאַחֵר** נוֹאֶפֶת הִיא.''

Il leur dit :

[23] P. G. W. Glare, éd., *Oxford Latin Dictionary* (Oxford : Clarendon Press, 1994), *s. v.*
[24] *Ibid., s. v.*
[25] Jérôme pratique ici la *variatio*. En outre, par son étrangeté, le terme emprunté peut sembler plus impressionnant que son parallèle autochtone.
[26] Dans la deuxième édition (1991) et la troisième édition (1995) de cette traduction, le dernier mot a été remplacé par הִיא ; Agnès Tichit, *L'Évangile de Marc en hébreu : Étude de la langue et enjeux théologiques des traductions de Franz Delitzsch (1877) et de Joseph Atzmon (1976)*, 60-61.

« Quiconque divorce de (chasse) sa femme et **épouse (porte)** une autre, commet l'adultère avec elle.
Et si elle divorce de (chasse) son mari et **est épousée (portée)** par un autre, elle commet l'adultère. »

Watch Tower (2013) :

אָמַר לָהֶם׃
"כָּל הַמְגָרֵשׁ אֶת אִשְׁתּוֹ **וְנוֹשֵׂא** אַחֶרֶת, נוֹאֵף וּבוֹגֵד בָּהּ.
וְאִשָּׁה הַמְגָרֶשֶׁת אֶת בַּעֲלָהּ **וְנִשֵּׂאת** לְאַחֵר, נוֹאֶפֶת."

Il leur dit :
« Quiconque divorce de (chasse) sa femme et **épouse (porte)** une autre commet l'adultère et la trahit.
Et une femme qui divorce de (chasse) son mari et **est épousée (portée)** par un autre commet l'adultère. »

Dans ces trois traductions, on dit que l'homme נוֹשֵׂא אַחֶרֶת – littéralement : « porte une autre », tandis que la femme תִּנָּשֵׂא לְאַחֵר – littéralement : « est portée par / à un autre ». Ces expressions hébraïques sont fréquentes dans les textes rabbiniques ayant trait au mariage. On y désigne souvent l'action accomplie par l'homme dans le mariage par la racine נ.שׂ.א conjuguée au schème actif du Qal[27], celle accomplie par la femme par la même racine conjuguée au schème passif/réfléchi du Nifal, et celle accomplie par le père de la mariée par la même racine conjuguée au schème factitif du Hifil[28] : l'homme *porte* la femme, la femme *est portée*, et le père de la mariée la *fait porter*. Voici quelques exemples de l'emploi de ces verbes dans le corpus rabbinique ancien :

אין **נושאין** נשים במועד, לא בתולות ולא אלמנות. (*m. Moʿed Qaṭ.* 1:7)

On n'**épouse** pas de femmes lors d'un jour de fête, ni de vierges ni de veuves.

החכם שאסר את האשה בנדר על בעלה, הרי זה לא **ישאנה**. מיאנה או שחלצה בפניו – **ישאנה**, מפני שהוא בית דין. וכולן שהיו להם נשים ומתו מותרות **לינשא** להם. וכולן **שנישאו** לאחרים ונתגרשו או שנתאלמנו מותרות **לינשא** להם (...). (*m. Yebam.* 2:10)

Le rabbin, qui a déclaré interdite par vœu à son mari une femme, ne peut l'**épouser**. Si elle a refusé le mariage imposé en état de minorité ou si elle a pratiqué le déchaussement devant lui, il peut l'**épouser** parce qu'il faisait partie du tribunal. Tous ces hommes, s'ils perdent leur femme, les femmes qui leur étaient interdites peuvent **être épousées** par eux. Et toutes ces

[27] L'usage du verbe נָשָׂא au Qal dans ce sens a ses racines dans la langue des livres tardifs de la Bible hébraïque ; voir *HALOT*, *s. v.* « נשׂא » et les exemples qui y sont donnés.
[28] Voir Jastrow, *s. v.* « נָשָׂא ».

femmes qui **avaient été épousées** et ensuite étaient répudiées ou devenaient veuves peuvent **être épousées** par eux (…)[29].

בתולה **נשאת** ליום הרביעי ואלמנה ליום החמישי. (*m. Ketub.* 1:1)

Une vierge **est épousée** le quatrième jour (de la semaine) et une veuve le cinquième[30].

היא אומרת: "בתולה **נשאתני**." והוא אומר: "לא, כי אלא אלמנה **נשאתיך**." (*m. Ketub.* 2:1)

Elle dit : « Tu m'as **épousée** vierge. » Et il dit : « Non ; je t'ai **épousée** veuve. »

האיש אין רשיי **לישא** עקרה וזקינה, אילונית וקטנה, ושאין ראויה לילד. האשה אינה רשאה **להנשא** אפי' לסריס. (*t. Yebam.* 8:4)

Un homme ne peut **épouser** une stérile ou une vieille, ou une stérile congénitale, ou une mineure, ou une femme qui ne peut enfanter. Une femme ne peut **épouser** un eunuque[31].

יותר ממה שהאיש רוצה **לישא** – אשה רוצה **להנשא**. (*b. Ketub.* 86a)

Plus que l'homme ne veut **épouser** – la femme veut **être épousée**.

כל **המשיא** בתו לתלמיד חכם (...) (*b. Ketub.* 111b)

Quiconque **marie** sa fille à un érudit (…)

Avant d'établir que les traducteurs ont en effet été influencés de façon déterminante par ces expressions rabbiniques dans leur choix d'employer un verbe actif pour désigner l'action accomplie par l'homme et un verbe passif pour celle accomplie par la femme, il faut écarter la possibilité que ce choix soit dû à la présence d'une alternance semblable entre l'actif et le passif dans le texte source qu'ils utilisaient. Et dans le cas des trois traductions citées ci-dessus, cela est en effet possible[32].

Dans l'édition de sa traduction de l'Évangile de Marc, Robert Lindsey fait figurer, en regard du texte hébraïque, le texte grec qu'il a utilisé. Il s'agit d'un texte qu'il avait établi lui-même,

[29]Trad. fr. modifiée Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, 291.

[30] Trad. fr. modifiée, *ibid.*, 314.

[31] Trad. fr. modifiée, *ibid.*, 310.

[32] Ce même choix de traduction a été fait aussi dans deux traductions publiées par la *London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* en 1817 et en 1864. Or, ce choix n'est pas aussi révélateur d'une influence du langage rabbinique sur les traducteurs, car les textes sources utilisés pour ces deux traductions présentent une alternance semblable entre un verbe actif dans le cas de l'homme et un verbe passif dans celui de la femme. En effet, l'édition de 1817 est basée sur la *King James Version* qui emploie le binôme : « marry another » pour l'homme, et « be married to another » pour la femme. L'édition de 1864 a été faite à partir du *textus receptus* où nous avons « γαμήσῃ ἄλλην » pour l'homme et « γαμηθῆ ἄλλῳ » pour la femme. Quant aux textes sources de ces éditions, voir Jean Carmignac,éd., *The Four Gospels Translated into Hebrew by the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews (1838+1864)*, XI, XXV, XXVII.

mais qui « n'est pas très différent de celui de beaucoup de textes imprimés modernes qui proviennent du travail remarquable de Westcott et Hort. »[33] Dans le passage de Mc 10:11-12 le texte de Lindsey est identique à celui de l'édition critique de Nestle et Aland cité ici au début de l'étude de cet exemple. Le verbe γαμέω – « épouser » y est employé conjugué pareillement à l'actif dans les deux parties du dicton[34].

D'après les éditeurs du Nouveau Testament en hébreu moderne publié par les *United Bible Societies*, leur traduction a été faite à partir de l'édition critique du texte grec publiée également par les *United Bible Societies*[35]. Dans les trois éditions du Nouveau Testament grec des *UBS* publiées avant la parution de la traduction hébraïque en 1976, le texte de Mc 10:11-12 est identique à celui qui figure dans l'édition de Nestle-Aland cité ci-dessus. Le verbe s'y trouve donc à l'actif dans les deux parties du dicton[36].

Enfin, la traduction publiée par la *Watch Tower Bible and Tract Society* en 2013 se fonde, selon ce qui est affirmé dans son introduction, sur la traduction anglaise publiée par la même société et faite à partir de l'édition de Westcott et Hort[37]. Dans cette traduction anglaise, en suivant Westcott et Hort, le même verbe actif est utilisé dans les deux parties du dicton : « Whoever divorces his wife and *marries* another (…), and if ever a woman, after divorcing her husband, *marries* another (…). »[38]

---

[33] « The Greek text used here is little different than that of many modern printed texts which have descended from the remarkable work of Westcott and Hort. » Robert Lisle Lindsey, *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark : Greek-Hebrew Diglot with English Introduction*, 66.

[34] *Ibid*., 126.

[35] "התרגום הנוכחי, לעברית בת ימינו, הושלם בשנת 1976, ותוקן לב"ח מבוארת בשנת 1991, ועודכן למהדורה המתקונת שלפנינו (1995). הוא נעשה מאותו טקסט יווני של הספר שהחברות המאוחדות לכתבי הקודש הוציאו לאור קודם לכן (...)." הברית החדשה: הברית החדשה בעברית בת זמננו עם הארות וציון מקורות יהודיים ואחרים (ירושלים: החברה לכתבי הקודש, 1995).

[36] Kurt Aland, Matthew Black, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, éds., *The Greek New Testament* (Stuttgart : American Bible Society ; British and Foreign Bible Society ; National Bible Society of Scotland ; Netherlands Bible Society ; Württemberg Bible Society, 1966, 1968, 1975).

[37] « המהדורה הראשונה של *תרגום עולם חדש של כתבי־הקודש היווניים* יצאה לאור בשפה האנגלית בשנת 1950. תרגום זה מבוסס בעיקר על הנוסח היווני הנודע של וסטקוט והורט, התואם לכתבי היד היווניים העתיקים ביותר. ב*תרגום עולם חדש* מתורגם הנוסח היווני בדייקנות רבה ככל האפשר. התרגום לעברית, המבוסס על המהדורה האנגלית, שואף לשמר את אותה נאמנות למקור. » *New World Translation of the Christian Greek Scriptures : Hebrew* (Selters/Taunus, Allemagne : Wachtturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft der Zeugen Jehovas, E. V., 2013), 5.

[38] *New World Translation of the Holy Scriptures : Rendered from the Original Languages by the New World Bible Translation Committee. Revised 1970 C.E.* (New York : Watch Tower Bible & Tract Society of Pennsylvania, 1961), 1102. Le même texte apparaît dans la révision de cette traduction anglaise publiée en 2013 : *New World Translation of the Holy Scriptures : Rendered from the Original Languages by the New World Bible Translation Committee. Revised 2013* (Patterson, NY : Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2013), 1364.

L'emploi des expressions rabbiniques : נָשָׂא – « épouser » (« porter ») ; נִשְׂאָה לְ- – « être épousée par » (« être portée par ») au sein de la traduction hébraïque du dicton sur le divorce attribué à Jésus en Mc 10:11-12 présente l'avantage de l'idiomaticité. En effet, ces expressions étant courantes dans le langage rabbinique dans le contexte du mariage, elles « sonnent juste » dans la bouche d'un Jésus qui parle en hébreu du même sujet. Néanmoins, on constate que leur inclusion dans le texte traduit empêche celui-ci de refléter la symétrie entre l'homme et la femme, qui est recherchée dans le texte grec de l'Évangile de Marc, et ainsi déforme, dans une certaine mesure, le message de l'Évangile.

***

Certains traducteurs choisissent de rendre le verbe γαμέω – « épouser » par deux expressions différentes empruntées à la Bible hébraïque : l'une pour désigner l'action faite par l'homme, et l'autre pour désigner celle faite par la femme. Ainsi, quatre traductions emploient un verbe actif en parlant de l'homme et l'expression « elle fut *à un autre (homme) » pour décrire ce que fait la femme*[39] *:*

London Society (1838) :

וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם׃
אִישׁ אֲשֶׁר יְשַׁלַּח אֶת־אִשְׁתּוֹ וְיִשָּׂא אַחֶרֶת עָלֶיהָ נֹאַף הוּא׃
וְאִשָּׁה כִּי תְגָרֵשׁ מֵאִישָׁהּ וְתִהְיֶה לְאַחֵר נֹאָפֶת הִיא׃

Et il leur dit :
*« Un homme qui **renverrait** sa femme et en **épouserait (porterait)** une autre, contre elle il commet l'adultère.*
*Et une femme, si elle **divorce de (chasse)** son homme et **devient [la femme] d'**un autre, elle commet l'adultère. »*

Isaac Salkinson (1885) :

וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם
אִישׁ כִּי־יְשַׁלַּח אֶת־אִשְׁתּוֹ וְנָשָׂא לוֹ אַחֶרֶת נֹאַף הוּא׃
וְאִשָּׁה כִּי־תֵצֵא מִבֵּית בַּעְלָהּ וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר נֹאָפֶת הִיא׃

Et il leur dit :
*« Un homme, s'il **renvoie** sa femme et en **épouse (porte)** une autre, il commet l'adultère.*
*Et une femme, si elle **sort de la maison de son mari** et **devient [la femme] d'**un autre homme, elle commet l'adultère. »*

[39] La traduction syriaque utilise une expression semblable pour cet effet : ܢܣܒ ܓܒܪܐ ܐܚܪܢܐ.

La révision de la traduction de Franz Delitzsch par Gustaf Dalman (1892)[40] *:*

וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם

הַמְשַׁלֵּחַ אֶת־אִשְׁתּוֹ **וְלֹקֵחַ** אַחֶרֶת נֹאֵף הוּא עָלֶיהָ׃

וְאִשָּׁה כִּי **תַעֲזֹב** אִישָׁהּ **וְהָיְתָה לְאִישׁ**[41] אַחֵר נֹאֵפֶת הִיא׃

Et il leur dit :

*« Celui qui **renvoie** sa femme et en **prend** une autre commet l'adultère contre elle.*

*Et une femme, si elle **quitte** son homme et **devient [la femme] d'**un autre homme, elle commet l'adultère. »*

Jean-Marie Bauchet et David Kinneret (1974) :

השיב להם:

"כל **המגרש** את אשתו **ונושא** אחרת נואף הוא עליה.

וגם אם האישה **תעזוב** את בעלה **ותהיה** לאיש אחר, נואפת היא."

Il leur répondit :

*« Quiconque **divorce de (chasse)** sa femme et en **épouse (porte)** une autre, commet l'adultère contre elle.*

*Et de même, si la femme **quitte** son mari et **devient [la femme] d'**un autre homme, elle commet l'adultère. »*

L'expression « être à un homme » figure plusieurs fois dans la Bible hébraïque pour désigner l'action faite par la femme dans le mariage[42]*. Elle emploie la construction très courante en hébreu biblique* -לְ הָיָה *– « être à », qui désigne normalement la possession : « quelque chose fut à quelqu'un » et qui veut dire en hébreu que la personne* eut *la chose en question*[43]*. L'expression « elle fut à un homme » comporte donc une nuance de possession, qui la rend mal adaptée pour refléter l'image égalitaire mise en avant par le dicton de Jésus tel qu'il est rapporté dans le texte grec de Mc 10:11-12*[44]*.*

---

[40] Il s'agit des 11e et 12e éditions de la traduction de Franz Delitzsch.

[41] Dans les dix éditions de la traduction de Delitzsch publiées lors de son vivant, à la place des deux derniers mots on trouve : וְלָקְחָה אִישׁ – « et elle prend un homme » ; Jean Carmignac, éd., *Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902)*, 79. Cette solution au problème de traduction posé par l'emploi du même verbe pour désigner l'action accomplie par l'homme et par la femme dans le mariage est semblable à celle pour laquelle avait opté Elias Hutter ; voir *infra*.

[42] Par exemple ;Lv 22:12 ; Nb 30:7 ; Dt 24:2 ; Jr 3:1 ; Ez 44:25 ; Rt 1:12, 13.

[43] *HALOT*, *s. v.* « היה ».

[44] Une autre solution basée sur l'usage d'un vocable emprunté à la Bible hébraïque est adoptée par William Greenfield (1831). Il écrit :

וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם

De même qu'en traduisant le verbe signifiant « épouser », on peut constater dans les traductions de Mc 10:11-12 citée ci-dessus que beaucoup de traducteurs ont choisi de rendre le verbe signifiant « répudier » par des expressions différentes quand cette action est accomplie par l'homme et quand elle est accomplie par la femme. Comme dans le cas du verbe « épouser », beaucoup de traducteurs choisissent de rendre le verbe signifiant « répudier » par des verbes utilisés dans ce sens au sein de la Bible hébraïque et de la littérature rabbinique, respectivement, par les verbes שִׁלַּח *– « renvoyer (avec force) »*[45] *et* גֵּרַשׁ *– « chasser »*[46]*.*

Exceptionnellement, on trouve des traductions dans lesquelles un effort a été fait pour garder la symétrie entre l'énoncé relatif à l'homme et celui relatif à la femme en Mc 10:11-12. Dans les deux traductions suivantes, cet effort me semble le plus réussi :

Elias Hutter (1599) :

וַיֹּאמֶר לָהֶם
אֲשֶׁר יַ֣עֲזֹ֔ב אֶת־אִשְׁתּ֖וֹ וְיִקַּ֣ח אֲחֶ֑רֶת מְנָאֵ֥ף עָלֶ֖יהָ׃
וְאִם אִשָּׁה **תַּעֲזֹב** אֶת־אִישָׁהּ וְ**תִּקַּח** אַחֵר גַּם הִיא מְנָאָפֶת׃

Et il leur dit :
*« Celui qui **quitterait** sa femme et en **prendrait** une autre, comment l'adultère contre elle.*
*Et si une femme **quitte** son homme et en **prend** un autre, elle commet, elle aussi, l'adultère. »*

On remarque que Hutter emploie le verbe עָזַב *– « quitter » pour rendre le verbe grec ἀπολύω – « répudier » et dans le premier et le second énoncé du dicton. Le verbe* עָזַב *– « quitter » n'est pas un terme technique désignant le divorce en hébreu, et pour cette raison il peut s'employer à la fois ayant un sujet homme et un sujet femme sans briser les conventions linguistico-religieuses. De plus, Hutter rend astucieusement le verbe γαμέω – « épouser » par le verbe* לָקַח *– « prendre ». En effet, dans la Bible hébraïque l'expression* לָקַח אִשָּׁה *– « prendre une femme » désigne couramment l'action accomplie par l'homme dans le*

כָּל־אֲשֶׁר **יְשַׁלַּח** אֶת־אִשְׁתּוֹ **וְיִשָּׂא** אַחֶרֶת הוּא מְנָאֵף עָלֶיהָ׃
וְאִשָּׁה כִּי **תְּשַׁלַּח** אֶת־אִישָׁהּ וְ**תִבָּעֵל לְ**אַחֵר הִיא נֹאָפֶת׃

Et il leur dit :
« Quiconque **renverrait** sa femme et **épouserait (porterait)** une autre, commet l'adultère conte elle.
Et une femme, si elle **renvoie** son homme et **est mariée** par un autre, elle est adultère. »

En effet, Greenfield emploie ici le verbe נִבְעַל (ב.ע.ל, Nifal) qui est attesté deux fois dans la Bible hébraïque, en Pr 30:23 et Es 62:4. La rareté de ce verbe dans la Bible et en hébreu en général rend ce choix assez forcé.

[45] Voir par exemple : Ex 11:1 ; Dt 22:19, 29 ; 24:1, 3, 4 ; Jr 3:1.

[46] Voir Jastrow, *s. v.* « גָּרַשׁ ».

mariage[47]*.Cependant, le verbe* לָקַח *– « prendre » étant l'un des verbes les plus courants en hébreu n'est pas marqué forcément comme étant un terme technique relatif au mariage. Son emploi avec un sujet femme n'est donc pas choquant*[48]*.*

HaDerekh (1979) :

ישוע הסביר להם:

''בעל **המגרש** את אשתו **משום שברצונו להתחתן עם אשה אחרת**, נחשב לנואף.

ואשה **המגרשת** את בעלה **ומתחתנת בשנית** נחשבת גם היא לנואפת.''

> *Jésus leur a expliqué :*
> *« Un mari qui **divorce de (chasse)** sa femme **parce qu'il voudrait se marier avec une autre femme** est considéré comme adultère.*
> *Et une femme qui **divorce de (chasse)** son mari et **se marie une deuxième fois** est considérée elle aussi comme adultère. »*

Les auteurs de cette traduction en hébreu « parlé » emploient le verbe גֵּרַשׁ *– « divorcer de / chasser » et pour l'homme et pour la femme. Ils utilisent dans les deux parties du dicton le verbe qui est sans doute le plus courant en hébreu moderne pour dire « se marier » : le verbe* הִתְחַתֵּן*. Néanmoins, on remarque qu'il n'y a pas de symétrie parfaite entre les deux parties du dicton en ce qui concerne les énoncés relatifs au remariage. Cette traduction dit que le mari répudie sa femme « parce qu'il veut se marier avec une autre femme », tandis que la « femme répudie son mari et se marie une deuxième fois ». L'homme est décrit ici comme plus actif que la femme : il agit selon sa volonté ; il choisit la femme avec laquelle il veut se remarier. Rien de tel n'est dit concernant la femme, dont le cas est décrit de façon sensiblement plus sèche.*

[47] *HALOT, s. v. « לָקַח אִשָּׁה ».*

[48] Il est cependant curieux que le texte grec figurant dans l'édition de Hutter à côté de la traduction hébraïque et des traductions en plusieurs autres langues, n'emploie pas la même forme du verbe γαμέω pour l'homme et pour la femme. Suivant le *textus receptus*, on y trouve « γαμήσῃ ἄλλην » dans la première partie du dicton, et « γαμηθῆ ἄλλῳ » dans la seconde.

3. Conclusion

Cette thèse a cherché à montrer que, dans la traduction du Nouveau Testament en hébreu, le recours aux écrits canoniques du judaïsme – la Bible hébraïque et la littérature rabbinique ancienne – est parfois presque inévitable, parfois fort utile et souvent problématique.

Le traducteur du Nouveau Testament en hébreu ne peut guère éviter d'utiliser la Bible hébraïque dans les nombreux cas où son texte source emprunte à l'Ancien Testament clairement des phrases entières ou des expressions. En traduisant en hébreu ces emprunts, le traducteur est obligé de prendre en compte la forme hébraïque de ces phrases ou de ces expressions que ses lecteurs connaissent et à laquelle ils peuvent s'attendre, à savoir la forme sous laquelle elles se trouvent dans le texte massorétique de la Bible hébraïque. Le traducteur est également contraint de considérer la forme sous laquelle certains noms de personnages et de lieux célèbres ainsi que certaines expressions bien connues apparaissent dans la littérature rabbinique ancienne quand il cherche à rendre en hébreu les noms des mêmes personnages et des mêmes lieux qui figurent dans le Nouveau Testament ou des expressions manifestement proches. Ne pas inclure dans la traduction hébraïque du Nouveau Testament ce genre de noms, d'expressions et de phrases empruntés au texte massorétique de la Bible hébraïque ou à la littérature rabbinique ancienne implique souvent de surprendre le lecteur, le confondre ou même le scandaliser.

Quand le recours à la Bible hébraïque et à la littérature rabbinique n'est pas une nécessité, c'est-à-dire, dans des cas où les lecteurs n'ont pas une attente forte de trouver dans le texte du Nouveau Testament traduit en hébreu des mots, des expressions ou des phrases tirés de ces deux sources, leur incorporation dans la traduction est souvent tout de même d'une grande utilité. En général, l'usage d'éléments empruntés à la Bible hébraïque et à la littérature rabbinique ancienne dans une traduction hébraïque du Nouveau Testament peut augmenter la compréhensibilité du texte traduit ainsi que l'idiomaticité de sa langue et accentuer les liens du Nouveau Testament avec la culture et la religion juives contribuant ainsi à l'acceptabilité du texte traduit dans un contexte juif. De plus, l'usage de tels éléments est facilité par le fait que le Nouveau Testament présente de nombreuses ressemblances tant conceptuelles que langagières avec la Bible hébraïque et la littérature rabbinique ancienne. Ces ressemblances, qui peuvent être plus ou moins grandes, sont dues à l'inspiration considérable que les auteurs du Nouveau Testament ont tirée de l'Ancien Testament et à la proximité culturelle et

temporelle entre les milieux producteurs des écrits néotestamentaires et rabbiniques. Celui qui traduit en hébreu le Nouveau Testament y rencontre donc beaucoup d'éléments qu'il *peut* rendre au moyen d'éléments plus ou moins analogues empruntés à la Bible hébraïque ou à la littérature rabbinique.

Cependant, l'emploi des éléments empruntés à la Bible hébraïque et à la littérature rabbinique dans la traduction du Nouveau Testament en hébreu n'est jamais simple. Un certain écart existe toujours entre les mots, les expressions et les phrases du Nouveau Testament et les mots, les expressions et les phrases de la Bible hébraïque ou de la littérature rabbinique qui peuvent servir pour les traduire en hébreu. Ces écarts sont parfois dus à la dissymétrie entre les langues grecque et hébraïque. Dans d'autres cas, ils sont le fait des perspectives différentes dans lesquelles les mots, les expressions et les phrases sont employés dans chacun des trois corpus. Et certains écarts reflètent les différences conceptuelles parfois profondes entre la pensée des auteurs néotestamentaires et celles des auteurs vétérotestamentaires ou rabbiniques. Quoi qu'il en soit, l'usage des éléments empruntés à la Bible hébraïque ou à la littérature rabbinique pour traduire des éléments du Nouveau Testament implique forcément de ne pas refléter ces derniers de la façon la plus exacte possible, ne pas être entièrement « fidèle » à leur style, à leur sens et parfois aux conceptions qui les sous-tendent.

La nécessité et l'utilité de l'usage de la Bible hébraïque et de la littérature rabbinique ancienne dans la traduction du Nouveau Testament en hébreu et les risques que cette démarche entraine obligent le traducteur à comparer constamment des éléments du Nouveau Testament avec des éléments des deux corpus hébraïques et à hésiter sans cesse quant au degré de correspondance entre eux. De manière plus générale, la situation du traducteur du Nouveau Testament en hébreu est paradigmatique de toute tentative de penser le judaïsme et le christianisme ensemble. La conjonction d'un grand nombre d'affinités et de contrastes entre les deux religions rend la tâche de tracer la frontière entre elles interminable et désespérément complexe.

Les abréviations utilisées

- **BAGD**

  Walter Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, Frederick William Danker, éds., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (3e éd. ; Chicago – Londres : The University of Chicago Press, 2000).

- **BJ**

  La Bible de Jérusalem (Paris : Cerf, 1973).

- ***CBQ***

  The Catholic Biblical Quarterly

- **DRB**

  La Bible traduite par John Nelson Darby (Valence : Bible et publications chrétiennes, 1991).

- ***EDNT***

  Horst Balz, Gerhard Schneider, éds., *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, Michigan : Eerdmans, 1990-1993).

- **Even-Shoshan**

  אברהם אבן־שושן, מילון אבן־שושן – מחדש ומעדכן לשנות האלפים (תל אביב: המלון החדש, 2003).

- ***HALOT***

  Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm, éds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (trad. et éd. sous la supervision de M. E. J. Richardson ; 4 volumes ; Leiden : Brill, 1994-2000).

- **Jastrow**

  Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Londres : Luzac & Co. ; New York : G. P. Putnam's Sons, 1903).

- ***JBL***

  The Journal of Biblical Literature

- ***JSNT***

  Journal for the Study of the New Testament

- ***JSOT***

  Journal for the Study of the Old Testament

- **LSJ**

  Henry George Liddell, Robert Scott, éds., *A Greek-English Lexicon* (rév. Henry Stuart Jones ; 9e éd. avec un supplément révisé ; Oxford : Clarendon Press, 1996).

- **NA^{28}**

  Eberhard Nestle, Kurt Aland et al. éds., *Novum Testamentum Graece* (28e éd. ; Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

- **NEG**

  La Sainte Bible traduite des textes originaux hébreu et grec par Louis Segond (Genève : Société biblique de Genève, 1975).

- **RB**

  Revue Biblique

- **Str-B**

  Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, (6 volumes ; Munich : Oskar Beck, 1922-1961).

- ***TDNT***

  Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, éds., *Theological Dictionary of the New Testament* (10 volumes ; trad. Geoffrey W. Bromiley ; Grand Rapids, Michigan : Eerdmans, 1964-1976).

- ***TDOT***

  G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, éds., *Theological Dictionary of the Old Testament* (15 volumes ; trad. John T. Willis, Douglas W. Stott, Geoffrey W. Bromiley, David E. Green ; Grand Rapids, Michigan : Eerdmans, 1974-2006).

- **TOB**

  La Bible : Traduction œcuménique (Paris : Société biblique française – Cerf, 1988).

- ***ZNW***

  Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältern Kirche

Les traductions hébraïques du Nouveau Testament utilisées

Les traductions hébraïques du Nouveau Testament utilisées dans la thèse sont citées en ordre chronologique selon leurs dates de parution. Le nom employé dans la thèse pour se référer à chacune des traductions est marqué en gras ainsi que la date de parution. Si la traduction ne comporte pas tous les livres du Nouveau Testament, son contenu est indiqué également en gras. Ensuite, les références des éditions utilisées sont données en caractères normaux.

- ***Livre de Nestor Ha-Komer* (12e siècle) – extraits du Nouveau Testament**

  Daniel J. Lasker, Sarah Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest : Qiṣṣat Mujādalat al-Usquf and Sefer Nestor Ha-Komer* (Jerusalem : Ben-Zvi Institute, 1996).

- **Jacob ben Reuben, *Les guerres du Seigneur* (12e siècle) – extraits du Nouveau Testament**

  יעקב בן ראובן, מלחמות השם, עורך: יהודה רוזטאל (ירושלים: מוסד הרב קוק, 1963).

- **Joseph ben Nathan Official, *Le livre de de Joseph le zélote* (13e siècle) – extraits du Nouveau Testament**

  R. Joseph b. R. Nathan Official, *Sefer Joseph Hamekane* (Judah Rosenthal, éd. ; Jérusalem : Mekize Nirdamim, 1970).

- ***Le vieux livre de victoire (Nizzahon Vetus)* (13e siècle) – extraits du Nouveau Testament**

  Mordechai Breuer, éd., *Sefer Niẓẓaḥon Yashan (Niẓẓaḥon Vetus) : A Book of Jewish-Christian Polemic. A Critical Edition* (Jérusalem : Bar Ilan University Press, 1978).

- **Shem Tov ibn Shaprut, *La pierre de touche (Even Bohan)* (14e siècle) – Mt**

  George Howard, éd., *Hebrew Gospel of Matthew* (Macon, Georgia : Mercer University Press, 1995).

- **Sebastian Münster (1537, 1557) – Mt ; He**

  תּוֹרַת הַמָּשִׁיחַ *Euangelium secundum Matthaeum in lingua Hebraica, cum uersione Latina atque succinctis annotationibus Sebastiani Munsteri* (Bâle : Heinrich Petri, 1537).

  תּוֹרַת הַמָּשִׁיחַ *Euangelium secundum Matthaeum in lingua Hebraica, cum uersione Latina, atque annotationibus Seb. Munsteri. Vnà cum Epistola D. Pauli ad Hebraeos, Hebraicè & Latinè* (Bâle : Heinrich Petri, 1557).

- **Jean Cinqarbres (1551) - Mt**

  תּוֹרַת הַמָּשִׁיחַ: תּוֹרַת אֱלֹהִים חֲדָשָׁה וְהִיא בְּשׁוֹרַת הָאֲדוֹנֵינוּ יֵשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ כְּפִי מַתִּי הַמְּבַשֵּׂר: *Sanctum Domini nostri Iesu Christi Hebraicum Euangelium secundum Matthaeum* (Paris : Martin le Jeune, 1551).

- **Jean du Tillet, Jean Mercier (1555) – Mt**

  בשורת מתי עד היום הזה כמוסה עם היהודים ונחבאה במערותם ועתה באחרונה מתוך חדריהם ומחושך מוצאת לאור שנת הנ"ך הרה ויולדת בן לפ"ק מגאולתנו פה בפאריס האם בצרפת : *Evangelium Hebraicum Matthaei, recèns è Iudaeorum penetralibus erutum, cum interpretatione Latina, ad vulgatam quoad fieri potuit, accommodata* (Paris : Martin le Jeune, 1555).

- **Friedrich Petri (1573) – extraits des Évangiles**

  בְּשׂוֹרוֹת הַקְּרוּאוֹת שָׁנָה בְשָׁנָה בַּשַּׁבָּתוֹת וּבְחַגֵּי הַקְּדוֹשִׁים עִבְרִיּוֹת עֲשׂוּיוֹת בְּיַד פְּרִידְרִיקוּס פֶּטְרִי : *Evangelia anniversaria, quae Dominicis diebus et in Sanctorum festis leguntur, Hebraicè conversa per M. Fridericum Petri : Nunc emendatiora quàm antea* (Francfort-sur-l'Oder : Andreas Eichorn, 1610).

- **Johannes Claius (1576) – extraits des Évangiles**

  Evangelia Anniversaria Dominicorum et Festorum Dierum, Germanicè, Latinè, Graecè & Ebraicè. Edita Studio et Opera Iohannis Claii Hertzbergensis (Leipzig : Iohannes Rhamba, 1576).

- **Conrad Neander (1586) – extraits des Épîtres**

  Epistolæ Anniversariæ, quæ Dominicis diebus ac Sanctorum festis præcipuis in Ecclesia præleguntur EBRAEAE iam recens ex Græco textu ac Syra Paraphrasi factæ; breuibusque scholijs, sed tamen haud pœnitendis illustratæ, à M. Conrado Neandro Bergensi. Et nunc demum τετραγλώττως EBRAICE, GRAECE, LATINE, ac GERMANICE.

Editæ opera ac cum præfatione clarissimi ac doctißimi viri D. M. Michælis Neandri Soraviensis (Leipzig : Georg Defner, 1586).

- **György Thúri (1598) – Ga ; Ep**

  Epistolæ Pauli Apostoli ad Galatas et Ephesios: è Græcâ in purè Hebræam linguam translatæ: gratique animi ac sempiternæ memoriæ testificandæ ergo Spectabili ac Magnifico Domino Domino Sigismundo Rakotzi, Comiti Comitatuum Thorna & Munkats, noc non Sacr: Cæs: Regiæque Maiest: Consiliario & c.Mecœnati studiorum suorum benignissimo dicatæ à Georgio Thurio Alumno humilimo (Wittemberg : Iohannes Crato, 1598).

- **Elias Hutter (1599, 1601)**

  Novum Testamentum DNI. NRI. Iesu Christi. Syriacè, Ebraicè, Graecè, Latinè, Germanicè, Bohemicè, Italicè, Hispanicè, Gallicè, Anglicè, Danicè, Polonicè. Studio et Labore Eliae Hutteri. Germani (Nuremberg, 1599).

  Lectiones Evangeliorum & Epistolarum, Anniversariae. Ebraicè, Cum Radice, Literis servilibus, & Latina lectione. Graecè, Latinè, & Germanicè. Harmonicè & Symmetricè, Pro Verbi DEI & Linguarum studiosis, edite, ab Elia Huttero Germano (Nuremberg : 1601).

- **Giovanni Battista Iona (1668) – Mt ; Mc ; Lc ; Jn**

  Giovanni Battista Iona, *Quator Evangelia Novi Testamenti ex Latino in Hebraicum sermonem versa* (Rome : Propaganda Fide, 1668).

  Jean Carmignac, éd., *Évangiles de Matthieu et de Marc traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 2 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1982).

  Jean Carmignac, éd., *Évangiles de Luc et de Jean traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 3 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1982).

- **Heinrich Christian Immanuel Frommann (1735) – Lc**

  Evangelium Lucae. Pars Prior. Ab Erudito Proselyto Henr. Christ. Imman. Frommanno Doct. Med. In Linguam Ebraeam Transferri ac Explicari Curauit Ediditque Io. Henr. Callenberg Phil. Prof. Publ. (Halle : Typographia instituti iudaici, 1735).

- **Richard Caddick (1798) – Mt ; Mc**

  Richard Caddick, *The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ in Hebrew ; Corrected from the Version Published by Dr. Hutter, at Nurenburg, 1599, and Republished by Dr. Robertson, at London, 1661* (Londres : T. Plummer, 1798)

- **Thomas Yeates (1805) – Mt ; Mc ; Lc ; Jn**

  Jean Carmignac, éd., *Évangiles de Matthieu et de Marc traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 2 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1982).

  Jean Carmignac, éd., *Évangiles de Luc et de Jean traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 3 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1982).

- ***The London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* (1817)**

  ברית חדשה על פי משיח : נעתק מלשון יון ללשון עברי : (London : A. Macintosh, 1817).

- **William Greenfield (1831) – Mt ; Mc ; Lc ; Jn**

  Jean Carmignac, éd., *The four Gospels Translated into Hebrew by William Greenfield in 1831* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 1 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1982).

- ***The London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* (1838) – Mt ; Mc ; Lc ; Jn**

  Jean Carmignac, éd., *The four Gospels Translated into Hebrew by the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews (1838+1864)* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 5 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1985).

- **Joachim Heinrich Biesenthal (1853-1869) – Lc ; Ac ; Rm ; He**

  אגרת אל העברים מאת פאולוס איש ימיני, תלמיד רבן גמליאל הזקן, והיא חלק מספרי ברית חדשה, נעתקה מלשון יונית ללשון עברית, ומבוארת כעת בפירוש מספיק על פי תלמוד בבלי וירושלמי, ספרא וספרי, מדרשים וספרי הזוהר, ושאר ספרים יקרים. מהדורא תניתא בתוספת מרובה ובהגהה מדויקת. *Epistola Pauli ad Hebraeos cum Rabbinico Commentario. Der Brief Pauli an die Hebräer mit rabbinischem Commentar* (Berlin : G. Löw, 1858).

  ספר פעלי השליחים אשר ללוקס המבשר נעתק מלשון יונית אל לשון עברית ומבואר כעת על פי ספרי תלמוד ומדרשים ושאר ספרים יקרים (בערלין: בהוצאת הגביר ג. פ. לא"וו, 1867).

  ספר בשורה טובה על פי המבשר לוקס מספרים הנקראים ברית חדשה נעתק מלשון יון ללשון עברית ומבואר בפירוש מספיק על פי תלמוד ירושלמי ובבלי, ספרא וספרי, מכילתא פסיקתא ותוספתא מדרשים וספרי הזוהר, ושאר ספרים יקרים. הובא לבית הדפוס רביעית בתוספת מרובה ובהגהה מדויקת. (בערלין: בהוצאת הגביר ג. פ. לא"וו, 1869).

  אגרת אל הרומים מאת פאולוס הציר בגוים שלח. והיא חלק מספרי ברית חדשה נעתקה אז מלשון יונית ללשון עברית, ומבוארת כעת בפירוש מספיק על תלמוד בבלי וירושלמי, ספרא וספרי, מדרשים, וספרי הזוהר, ושאר ספרים יקרים. *Epistola Pauli Ad Romanos cum Rabbinico Commentario. Der Brief Pauli an die Römer mit rabbinischem Commentar* (לאנדאן: 1899).

- ***The London Society for Promoting Christianity amongst the Jews* (1864)**

  Pour les Évangiles :

  Jean Carmignac, éd., *The four Gospels Translated into Hebrew by the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews (1838+1864)* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 5 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1985).

  Pour les autres écrits :

  הברית החדשה על פי המשיח עם נקודות וטעמים, גם מראה פסוקים והערות על הגליון : (Printed for the London Society ; London : M. Lownds & Son, 1923).

- **Franz Delitzsch (1re éd. 1877 – 12e éd. 1901)**

  Pour les Évangiles :

  Jean Carmignac, éd., *Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902)* (avec un apparat critique des douze éditions dû à Hubert Klein ; Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, 5 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1984).

Pour les autres écrits :

ספרי הברית החדשה נעתקים מלשון יון ללשון עברית בהשתדלות ובהשגחת החכם פראפעסאר פראנץ דעליטש (1re éd. ; Printed for the British and Foreign Bible Society ; Leipzig : Ackermann & Glaser, 1877).

ספרי הברית החדשה נעתקים מלשון יון ללשון עברית על ידי החכם פראפעסאר פראנץ דעליטש. מהדורה רביעית מתוקנה ומנוקה ביתר הגהה. הובא לדפוס על ידי חברת מפיקי כתבי הקדש בבריטניא וחוצה לה (4e éd. ; Printed for the British and Foreign Bible Society ; Berlin : Trowitzsch & Sohn, 1882).

ספרי הברית החדשה נעתקים מלשון יון ללשון עברית על ידי החכם פראפעסאר פראנץ דעליטש. מהדורה מסודרת באותיות גדולות ומוגהת ומתוקנת מחדש על פני כולה. הובא לדפוס על ידי חברת מפיקי כתבי הקדש בבריטאניא וחוצה לה (8e éd. ; Printed for the British and Foreign Bible Society ; Trowitzsch & Son, 1885).

ספרי הברית החדשה נעתקים מלשון יון ללשון עברית על ידי החכם פראפעסאר פראנץ דעליטש. מהדורה שתי עשרה. הובא לדפוס על ידי חברת מפיקי כתבי הקדש בבריטאניא ובשאר הארצות (12e éd. ; Printed for the British and Foreign Bible Society ; Trowitzsch & Son, 1901).

- **Isaac Salkinson et David Ginsburg (1886)**

  Hebrew New Testament 1886/1999. Salkinson-Ginsburg edition of 1886, revised 1999 to conform to the Textus Receptus Greek NT (Hitchin : The Society for Distributing Hebrew Scriptures, 1999).

- **Lectionnaire de l'Église catholique en Israël (1964)**

  סדר הקרבן הקדוש כמנהג רומא (Imprimatur 3/3/1964).

  המסרים לעוֹנוֹת השנה (או: המסרים לַתְּקוּפה) Temporale (1964-1965).

  המסרים לקדושים (חגים קבועים). הקדמה – ינואר – פברואר. *Proprium Sanctorum. Praenotanda. Festa Ianuarii – Februarii* (non daté).

  המסרים לקדושים. מרס – אפריל. Proprium Sanctorum. Festa Martii – Aprilis (1965).

  Proprium Sanctorum. Festa Maii (non daté).

  Proprium Sanctorum. Festa Iunii (1966).

  Proprium Sanctorum. Festa Iulii (1967).

Proprium Sanctorum. 1 – 15 Augusti (1965).

Proprium Sanctorum. 16 – 31 Augusti (1967).

Proprium Sanctorum. 1 – 10 Octobris (1965).

- **Yéhoshua Blum et Yohanan Elihai (1967, 1970) – Mt ; Jn**

הבשורה לפי יוחנן (1967).

בשורת ישוע המשיח לפי מתתיהו (1970).

- **Yéhoshua Blum (années 60 / 70) – 1 P**

Manuscrit comportant 17 pages et une couverture, de la colection de Yohanan Elihai.

- **Jean-Marie Bauchet, David Kinneret (1974)**

הברית החדשה. תרגום לעברית חדשה מאת יוחנן בוֹשֶׁא ודוד כנרת (ארטיאגה) (Roma : Tipografia תשל"ד ,.P. U. G).

- **United Bible Societies (1976)**

ספרי הברית החדשה: תרגום חדש (Jérusalem : United Bible Societies, 1976)

- ***HaDerekh (Le chemin) : Le Nouveau Testament en langage parlé* (1979)**

הדרך: הברית החדשה בלשון מדוברת (ישראל: Living Bible International, 1979).

- ***Watch Tower* (2013)**

New World Translation of the Holy Scriptures : Rendered from the Original Languages by the New World Bible Translation Committee. Revised 2013 (Patterson, NY : Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2013).

Bibliographie

- I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (2 volumes ; Cambridge : Cambridge University Press, 1917, 1924).

- James K. Aitken, *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew* (Ancient Near Eastern Studies, Supplement 23 ; Louvain – Paris – Dudley, Ma. : Peeters, 2007).

- Kurt Aland, Matthew Black, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, éds., *The Greek New Testament* (Stuttgart : American Bible Society ; British and Foreign Bible Society ; National Bible Society of Scotland ; Netherlands Bible Society ; Württemberg Bible Society, 1966).

- Leslie C. Allen, *Psalms 101-150* (Word Biblical Commentary, vol. 21 ; Waco, Texas : Word Books, 1983).

- Augustin, *La cité de Dieu. Livres XV-XVIII : Luttes des deux cités* (Bibliothèque augustinienne ; Œuvres de saint Augustin, 36, 5^{e} série ; trad. G. Combès ; [Paris :] Desclée de Brower, 1960).

- Horst Balz, Gerhard Schneider, éds., *Exegetical Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, Michigan : Eerdmans, 1990-1993).

- Ernst Bammel, « Markus 10 11f. und das jüdische Eherecht », *ZNW* 61 (1970), 95-101.

- James Barr, « ʾAbbā isn't 'Daddy' », *JTS* 39 (1988), 28-47.

- René Bary, *La rhétorique françoise où pour principale augmentation l'on trouve les secrets de nostre langue* (Paris : Pierre le Petit, 1665).

- Richard Bauckham, « The Names on the Ossuaries », dans Charles L. Quarles, *Buried Hope or Risen Savior : In Search for the Jesus Tomb* (Nashville, Tennessee : B&H Publishing Group, 2008), 69-112.

- Walter Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, Frederick William Danker, éds., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (3^{e} éd. ; Chicago – Londres : The University of Chicago Press, 2000).

- G. K. Beale, D. A. Carson, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan : Baker Academic ; Nottingham : Apollos, 2007).

- Barry J. Beitzel, cartographe : Nick Rowland, *The New Moody Atlas of the Bible* (Chicago : Moody Press, 2009).

- Hermann W. Beyer, « εὐλογέω, εὐλογητός, εὐλογία, ἐνευλογέω », *TDNT* 2:754-765.

- *La Bible de Jérusalem* (Paris : Cerf, 1973).

- *La Bible : Traduction œcuménique* (Paris : Société biblique française – Cerf, 1988).

- Reimund Bieringer, Florentino García Martínez, Didier Pollefeyt, Peter J. Tomson, éds., *The New Testament and Rabbinic Literature* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 136 ; Leiden / Boston : Brill, 2010).

- David N. Bivin, « Jesus' *Petros-petra* Wordplay (Matthew 16:18) : Is It Greek, Aramaic, or Hebrew » dans Randall Buth, R. Steven Notley, éds., *The Language Environment of First Century Judaea. Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels, Volume 2* (Jewish and Christian Perspectives Series, vol. 26 ; Leiden – Boston : Brill, 2014), 375-394.

- Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (3rd éd. ; Oxford : Clarendon Press, 1967).

- F. Blass, A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (traduction et révision Robert W. Funk ; Chicago et Londres : The University of Chicago Press, 1961).

- Eberhard Bons, Anna Passoni Dell'Acqua, « A Sample Article : κτίζω – κτίσις – κτίσμα – κτίστης », dans Jan Joosten, Eberhard Bons, *Septuagint Vocabulary : Pre-History, Usage, Reception* (Septuagint Vocabulary, 58 ; Atlanta : Society of Biblical Literature, 2011), 173-188.

- Joseph Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Bibliothèque de théologie historique ; Paris : Beauchesne et ses fils, 1939).

- Joseph Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament* (Rome : Pontificio Istituto Biblico, 1954).

- Roger P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity : Tradition History and Legal History in Mark 7* (JSNT Supplement Series, vol. 13 ; Sheffield : JSOT Press, 1986).

- G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, éds., *Theological Dictionary of the Old Testament* (15 volumes ; trad. John T. Willis, Douglas W. Stott, Geoffrey W. Bromiley, David E. Green ; Grand Rapids, Michigan : Eerdmans, 1974-2006).

- Mordechai Breuer, éd., *Sefer Niẓẓaḥon Yashan (Niẓẓaḥon Vetus) : A Book of Jewish-Christian Polemic. A Critical Edition* (Jérusalem : Bar Ilan University Press, 1978).

- Ephraim Broido, « Shakespeare, William : In Hebrew », *Encyclopaedia Judaica*, 14:1262-1264.

- Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?* (trad. Jacques Mignon ; Paris : Bayard, 2000).

- Friedrich Büchsel, « γίνομαι, γένεσις, γένος, γένημα, ἀπογίνομαι, παλιγγενεσία », *TDNT* 1:681-689.

- Stephen G. Burnett, *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660) : Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning* (Library of the Written Word, vol. 19 ; The Handpress World, vol. 13 ; Leiden – Boston : Brill, 2012).

- Randall Buth, « ΒΟΝΕΡΕΓΕΜ and Popular Etymology » *JSNT* 10 (1981), 29-33.

- Randall Buth, R. Steven Notley, éds., *The Language Environment of First Century Judaea : Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels – Volume Two* (Jewish and Christian Perspectives, vol. 26 ; Leiden – Boston : Brill, 2014).

- Saverio Campanini, « *Peculium Abrae*. La grammatica ebraico-latina di Avraham de Balmes », *Annali di Ca'Foscari* 36/3 (1997), 5-49.

- Jean Carmignac, éd., *Évangiles de Matthieu et de Marc traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 2 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1982).

- Jean Carmignac, éd., *Évangiles de Luc et de Jean traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona retouchés en 1805 par Thomas Yeates* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 3 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1982).

- Jean Carmignac, éd., *The four Gospels Translated into Hebrew by the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews (1838+1864)* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 5 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1985).

- Jean Carmignac, éd., *The four Gospels Translated into Hebrew by William Greenfield in 1831* (Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, vol. 1 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1982).

- Jean Carmignac, « Hebrew Translations of the Lord's Prayer : An Historical Survey », dans Gary A. Tuttle, éd., *Biblical and Near Eastern Studies : Essays in Honor of William Sanford LaSor* (Grand Rapids, Michigan : Eerdmans, 1978), 18-79.

- Jean Carmignac, *Le Magnificat & le Benedictus en hébreu ?* (Versailles : Éditions de Paris ; Association des Amis de l'Abbée Jean Carmignac, 2009).

- Jean Carmignac, *La naissance des Évangiles synoptiques* (4e éd. ; Paris : François-Xavier de Guibert, 2007).

- Jean Carmignac, *Recherches sur le « Notre Père »* (Paris : Letouzey & Ané, 1969).

- Jean Carmignac, « Studies in the Hebrew Background of the Synoptic Gospels », *Annual of the Swedish Theological Institute*, vol. 7 (1968-1969) (Leiden : Brill, 1970), 64-93.

- Jean Carmignac, éd., *Die vier Evangelien ins Hebräische übersetzt von Franz Delitzsch (1877-1890-1902)* (avec un apparat critique des douze éditions dû à Hubert Klein ; Traductions hébraïques des Évangiles rassemblées par Jean Carmignac, 5 ; Turnhout, Belgique : Brépols, 1984).

- Pere Casanellas, « Medieval Catalan Translations of the Bible », dans Xavier Terrado, Flocel Sabaté, éds., *Les veus del sagrat* (Lleida : Pagès, 2014), 26.

- Pere Casanellas, Harvey J. Hames, « A Textual and Contextual Analysis of the Hebrew Gospels Translated from Catalan », *Melilah : Manchester Journal of Jewish Studies* 11 (2014), 68-81.

- Maurice Casey, « The Original Aramaic Form of Jesus' Interpretation of the Cup », *Journal of Theological Studies* 41 (1990), 1-12.

- *Catéchisme de l'Église catholique* (Paris : Mame/Plon, 1992).

- Brevard S. Childs, *The Book of Exodus : A Critical, Theological Commentary* (Philadelphia : The Westminster Press, 1974).

- [Confucius], *Les Entretiens de Confucius* (trad. Pierre Ryckmans ; [Paris] : Gallimard, 1987).

- C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (2 volumes ; Londres – New York : T&T Clark, 1975, 1979).

- Timothy G. Crawford, *Blessing and Curse in Syro-Palestinian Inscriptions of the Iron Age* (New York : Peter Lang, 1992).

- James G. Crossley, « Halakah and Marc 7.3: 'with the hand in the shape of a fist,' » *NTS* 58 (2012), 57-68.

- Samuel Ives Curtiss, *Franz Delitzsch : A Memorial Tribute* (Édimbourg : T. & T. Clark, 1891).

- Mitchell Dahood, *Psalms III 101-150 : Introduction ; Translation, and Notes with an Appendix : The Grammar of the Psalter* (The Anchor Bible ; Garden City, New York : Doubleday, 1970).

- Gustaf Dalman, « The Hebrew New Testament of Franz Delitzsch » (trad. A. S. Carrier), *The Old and New Testament Student*, 15, n° 3/4 (1892), 145-150.

- Gustaf Dalman, *Jesus-Jeschua : Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge beim Passahmahl, am Kreutz* (Leipzig : J. C. Hinrichs, 1922).

- Gustaf Dalman, *Sacred Sites and Ways : Studies in the Topography of the Gospels* (trad. Paul P. Levertoff ; New York : Macmillan, 1935).

- David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres : Hendrickson, 1956).

- W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (3 volumes ; Londres – New York : T&T Clark, 1988, 1991, 1997).

- Ephraim Deinard, *The Zoo Without an Animal : Conclusive evidence, based Upon the Bible, the Talmud, Jewish history, and the testimony of Christian scholars, that Jesus never existed* (St. Louis : Moinester Printing Company, 1929).

- Matias Delcor, « Un manuscrit hébraïque inédit des quatre évangiles conservé à la Bibliothèque Vaticane (Hebr. 100) », *Anuario de Filología* 7 (1981), 201-219.

- Franz Delitzsch, « The Hebrew New Testament », dans *The Church at Home and Abroad: Published Monthly by Order of the General Assembly of the Presbyterian Church in the United States of America*, vol. 5 (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication and Sabbath-School Work, 1889), 136-137.

- Franz Delitzsch, *The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society : A Contribution to Hebrew Philology* (Leipzig : Dörffling & Franke, 1883).

- Franz Delitzsch, « *Horae Hebraicae et Talmudicae.* Ergänzungen zu Lightfoot und Schöttgen. I. Matthaeus. », *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche*, vol. 37, n° 3 (1876), 401-406.

- Franz Delitzsch, « *Horae Hebraicae et Talmudicae.* Ergänzung zu Lightfoot und Schöttgen. III. Lucas. », *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche* 37 (1876), 593-602.

- Franz Delitzsch, « *Horae Hebraicae et Talmudicae.* Ergänzungen zu Lightfoot un Schöttgen. V. Apostelgeschichte. », *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche* 38 (1877), 1-11.

- Franz Delitzsch, « In Self-Defence : Critical Observations on my Hebrew New Testament », *The Expositor*, 3^{e} série, vol. 9 (1889), 135-141 et 310-315.

- Franz Delitzsch, *Paulus des Apostels Brief an die Römer aus dem griechischen Urtext auf Grund des Sinai-Codex in das Hebräische übersetzt und aus Talmud und Midrasch erläutert* (Leipzig : Dörffling und Franke, 1870).

- Franz Delitzsch, *Eine Uebersetzungsarbeit von 52 Jahren. Aeusserungen des weiland Professor Franz Delitzsch über sein hebräisches Neues Testament für die Förderer seiner Verbreitung zusammengestellt* (Schriften des Institutum Judaicum in Leipzig, vol. 27 ; Leipzig : Akademiche Buchhandlung (W. Faber), 1891.

- Manfried Dietrich, Oswald Lorenz, Joaquín Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten : Dritte, erweiterte Auflage. The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places : Third, Enlarged Edition. KTU*^{3} (Münster : Ugarit-Verlag, 2013).

- Wilhelm Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta. 1. Hälfte : Evangelien und Apostelgeschichte* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1899) ; *2. Hälfte : Briefe und Apokalypse* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1903).

- Samuel Rolles Driver, « Professor Franz Delitzsch », *The Expository Times* (juin 1890), 197-201.

- Samuel Rolles Driver, « Two Hebrew New Testaments », *The Expositor*, 3^{e} série, vol. 3 (1886), 260-275.

- John Dunlop, *Memories of Gospel Triumphs among the Jews during the Victorian Era* (Londres : S. W. Partridge, John Snow, 1894).

- [Profiat Duran], *The Polemical Writings of Profiat Duran : The Reproach of the Gentiles and "Be Not Like Unto Thy Fathers"* (Frank Talmage, éd. ; Jérusalem : Zalman Shazar Center & Dinur Center, 1981).

- Aminadav A. Dykman, « Translations : Modern Hebrew », dans Geoffrey Khan et al., éds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (Leiden – Boston : Brill, 2013), 3:854-856.

- Lutz Edzard, « Genitive », dans Geoffrey Khan et al., éds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (Leiden – Boston : Brill, 2013), 2:44-47.

- Joshua Efron, *The Origins of Christianity and Apocalypticism* (Tel-Aviv : Hakibbutz Hameuchad, 2004) [En hébreu].

- J. D. Eisenstein, *Oẓar Wikuḥim : A Collection of Polemics and Disputations with Introduction, Annotations and Index* (Israël : 1969 ; 1e édition New York : 1928).

- Ismar Elbogen, *Jewish Liturgy : A Comprehensive History* (trad. Raymond P. Scheindlin ; Philadelphia : The Jewish Publication Society ; New York – Jérusalem : The Jewish Theological Seminary of America, 1993).

- E. Earle Ellis, *The Old Testament in Early Christianity : Canon and Interpretation in the light of Modern Research* (Tübingen : Mohr Siebeck, 1991).

- E. Earle Ellis, « Old Testament Quotations in the New : A Brief history of the Research », dans E. Earle Ellis, *The Old Testament in Early Christianity : Canon and Interpretation in the light of Modern Research* (Tübingen : Mohr Siebeck, 1991), 51-74.

- E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Édimbourg – Londres : Oliver and Boyd,1957).

- *Euripides in Four Volumes, IV : Ion, Hippolytus, Medea, Alcestis* (Loeb Classical Library ; trad. Arthur S. Way ; Londres : William Heinemann ; Cambridge, Massachusets : Harvard University Press, 1912).

- *Eusebius Werke. Sechster Band : Die Demonstratio Evangelica* (Ivar A. Heikel, éd. ; Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte ; Leipzig : Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913).

- Steven E. Fassberg, « Which Semitic Language Did Jesus and Other Contemporary Jews Speak? » *CBQ* 74-2 (Avril 2012), 263–80.

- Michael Fishbane, « Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran », chap. 10 de Martin Jan Mulder, Harry Sysling, eds., *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/1; Assen, Maastricht : Van Gorcum ; Philadelphia : Fortress Press, 1988), 339-377.

- Joseph A. Fitzmyer, « The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence », *Theological Studies* 37 (1976), 197-226.

- Joseph A. Fitzmyer, *Romans : A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible ; New Haven – Londres : Yale University Press, 1993).

- Joseph A. Fitzmyer, *The Semitic Background of the New Testament. Combined Edition of "Essays on the Semitic Background of the New Testament" and "A Wandering Aramean : Collected Aramaic Essays"* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. : Eerdmans ; Livonia, Michigan : Dove, 1997).

- Joseph A. Fitzmyer, « The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament », dans Joseph A. Fitzmyer, *The Semitic Background of the New Testament. Combined Edition of "Essays on the Semitic Background of the New Testament" and "A Wandering Aramean : Collected Aramaic Essays"* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. : Eerdmans ; Livonia, Michigan : Dove, 1997), 3-58.

- David Flusser, *Jésus* (trad. Michael Marsch en collaboration avec H. Rochais et l'auteur ; Paris : Seuil, 1970).

- David Flusser, *Jewish Sources in Early Christianity : Studies and Essays* (Israël : Sifriyat Poalim, Hotsaat HaQibuts HaArtsi HaShomer HaTsair, 1979).

- Werner Foerster, « Ἰησοῦς », *TDNT* 3:284-293.

- Werner Foerster, Georg Fohrer, « σῴζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος », *TDNT* 7:965-1024.

- R. T. France, *The Gospel of Mark : A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K. : Eerdmans ; Carlisle : The Paternoster Press, 2002).

- William J. Frawley, éd., *International Encyclopedia of Linguistics* (2e éd. ; Oxford : Oxford University Press, 2003).

- August Freiherrn von Gall, éd., *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* (Giessen : Alfred Töpelmann, 1918).

- Jerome Friedman, *The Most Ancient Testimony : Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia* (Athens, Ohio : Ohio University Press, 1983).

- Libby Garshowitz, « Shem Ṭob ben Isaac Ibn Shapruṭ's Gospel of Matthew », dans Barry Walfish, éd., *The Frank Talmage Memorial Volume* 1 (Haifa : Haifa University Press, 1993), 297-322.

- P. G. W. Glare, éd., *Oxford Latin Dictionary* (Oxford : Clarendon Press, 1994).

- Henry Gough, *The New Testament Quotations, collated with the Scriptures of the Old Testament, in the Original Hebrew and the Version of the LXX.; and with the other Writings, Apocryphal, Talmudic, and Classical* (Londres : Walton and Marberly, 1855).

- Christian Grappe, *Le Royaume de Dieu : Avant, avec et après Jésus* (Le monde de la Bible, vol. 42 ; Genève : Labor et Fides, 2001).

- *Greek Lyric in Four Volumes. II: Anacreon, Anacreontea, Choral Lyric from Olympus to Alcman* (Loeb Classical Library ; trad. David A. Campbell ; Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press ; Londres : William Heinemann, 1988).

- Walter Grundmann « δύναμαι, δυνατός, δυνατέω, ἀδύνατος, ἀδυνατέω, δύναμις, δυνάστης, δυναμόω, ἐδυναμόω », *TDNT* 2:284-317.

- Robert Horton Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, (Grand Rapids, Michigan ; Cambridge, Royaume-Uni : Eerdmans, 1993).

- Robert Horton Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel : With Special Reference to the Messianic Hope* (Leiden : Brill, 1967).

- Donald A. Hagner, *Matthew 14-28* (Word Biblical Commentary, vol. 33b ; Dallas, Texas : Word Books, 1995).

- Harvey J. Hames, « Translated from Catalan : Looking at a Fifteenth-Century Hebrew Version of the Gospels », dans Anna Alberni, Lola Badia, Lluís Cifuentes, Alexander Fidora, éds., *El Saber i les llengües vernacles a l'època de Llull i Eiximenis : Estudis ICREA sobre vernacularització / Knowledge and Vernacular Languages in the Age of Llull and Eiximenis : ICREA Studies on Vernacularization* (Barcelone : Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2012), 285-302.

- Daniel J. Harrington, Anthony J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets : Introduction, Translation and Notes* (The Aramaic Bible, vol. 10 ; Édimbourg : T.&T. Clark, 1987).

- Rendel Harris, *Testimonies* (avec l'aide de Vacher Burch ; Cambridge : Cambridge University Press, part 1 – 1916 ; part 2 – 1920).

- *Hebrew New Testament : Translation from the Greek by Prof. Franz Delitzsch* (Jérusalem : Keren Ahva Meshihit, 2002).

- *Hebrew New Testament : Translation from the Greek by Prof. Franz Delitzsch. "Galilee Edition" New Revised Hebrew Version based on the Eight* (sic) *Edition of 1885 ; In the process of revision to follow the Textus Receptus Greek text by Scrivener 1894* (Kiryat Shmona : Grace and Truth Baptist Church, 2012).

- Theo Hermans, « Translation's Other : An Inaugural Lecture Delivered at University College London on Tuesday 19 March 1996 », http://discovery.ucl.ac.uk/198/1/96_Inaugural.pdf (consulté le 5 août 2015).

- Robert Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash* (Londres : Williams & Norgate, 1903).

- Yitzhak Hilman, « Gentilic : Biblical Hebrew » ; « Gentilic : Rabbinic Hebrew » ; « Gentilic : Modern Hebrew », dans Geoffrey Khan et al. éds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (Leiden, Boston : Brill, 2013), 2:47-52.

- Hermann V. Hilprecht, « Franz Delitzsch : Autobiography ; with Introduction and Notes », *The Old Testament Student*, vol. 6, n° 7 (mars 1887), 209-213.

- Matthew Hoffman, *From Rebel to Rabbi : Reclaiming Jesus and the Making of Modern Jewish Culture* (Stanford, California : Stanford University Press, 2007).

- Morna D. Hooker, *The Gospel According to Saint Mark* (Black's New testament Commentary ; Londres : Black, 1991).

- William Horbury, « The Hebrew Text of Matthew in Shem Tob ibn Shaprut's *Eben Boḥan* » dans W. D. Davies, Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 3 (Londres – New Delhi – New York – Sydney : Bloomsbury, 1997), 729-738.

- William Horbury, « The New Testament and Rabbinic Study : An Historical Sketch », dans Reimund Bieringer, Florentino García Martínez, Didier Pollefeyt, Peter J. Tomson, éds., *The New Testament and Rabbinic Literature* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 136 ; Leiden / Boston : Brill, 2010), 1-40.

- Aaron Hornkohl, « Biblical Hebrew : Periodization », dans Geoffrey Khan et al., éds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (Leiden, Boston : Brill, 2013), 1:315-325.

- Frank-Lothar Hossfeld, *Der Dekalog : seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (Fribourg, Suisse : Universitätsverlag ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1982).

- George Howard, éd., *Hebrew Gospel of Matthew* (Macon, Georgia : Mercer University Press, 1995).

- Hans Hübner, Antje Labahn, Michael Labahn, *Vetus Testamentum in Novo ; vol. 1,2 : Evangelium secundum Iohannem* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2003).

- Hans Hübner, *Vetus Testamentum in Novo ; vol. 2 : Corpus Paulinum* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1997).

- John Huehnergard, « Relative Particles », dans Geoffrey Khan et al., éds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (Leiden – Boston : Brill, 2013), 3:363-364.

- Avi Hurvitz, *The Transition Period in Biblical Hebrew : A Study in Post-Exilic Hebrew and its Implications for the Dating of Psalms* [בין לשון ללשון: לתולדות לשון המקרא בימי בית שני] (Jérusalem : Bialik Institute, 1972).

- A.Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and its Development* (New York : Schocken Books, 1960).

- Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Part I : Palestine 330 BCE – 200 CE* (Tübingen : Mohr Siebeck, 2002).

- Roman Jakobson, « On Linguistic Apects of Translation », dans Lawrence Venuti, éd., *The Translation Studies Reader* (Londres – New York : Routledge, 2000), 113-118.

- Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Londres : Luzac & Co. ; New York : G. P. Putnam's Sons, 1903).

- Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (trad. Norman Perrin ; Londres : SCM Press, 1966).

- Joachim Jeremias, *Le message central du Nouveau Testament* (trad. ; Paris : Cerf, 1966).

- Joachim Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament, Première partie : La prédication de Jésus* (trad. J. Alzin, A. Liefooghe ; *Lectio Divina* 76 ; Paris : Cerf, 1980).

- Robert Jewett, *Romans : A Commentary* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible ; Minneapolis : Fortress Press, 2007).

- Jan Joosten, « Le Dieu *IAÔ* et le tréfonds araméen des Septante », dans Mireille Loubet, Didier Pralon, éd., *Eukarpa. Études sur la Bible et ses exégètes en hommage à Gilles Dorival* (Paris : Cerf, 2011), 115-124.

- Jan Joosten, « The Graeco-Semitic Vocabulary of the New Testament : A Plea for a New Research Tool », dans Juan-Pedro Monferrer-Sala, Ángel Urbán, éds., *Sacred Text : Explorations in Lexicography* (Studien zur romanischen Sprachwissenchaft und interkulturellen Kommunikation, 57 ; Francfort sur le Main : Peter Lang, 2009), 115-126.

- Jan Joosten, « The Ingredients of New Testament Greek », *Analecta Bruxellensia : Revue annuelle de la Faculté universitaire de Théologie protestante de Bruxelles* 10 (2005), 56-69.

- Jan Joosten, « Mixed Blessings : The Biblical Notion of Blessing in the Works of Philo and Flavius Josephus », dans Eberhard Bons, Ralph Bruckner, Jan Joosten, éds., *The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Riehe, 367 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2014), 103-115.

- Jan Joosten, *The Verbal System of Biblical Hebrew : A New Synthesis Elaborated of the Basis of Classical Prose* (Jérusalem : Simor, 2012).

- Jan Joosten, « Le vocabulaire de la Septante et la question du sociolecte des juifs alexandrins : le cas du verbe ΕΥΛΟΓΕΩ, “bénir” », dans Jan Joosten, Eberhard Bons, *Septuagint Vocabulary : Pre-History, Usage, Reception* (Septuagint Vocabulary, 58 ; Atlanta : Society of Biblical Literature, 2011), 13-23.

- Jan Joosten, Peter J. Tomson, éds., *Voces Biblicae : Septuagint Greek and its Significance for the New Testament* (Leuven – Paris – Dudley, MA : Peeters, 2007).

- Paul Joüon, *A Grammar of Biblical Hebrew* (trad. et rév. : Takamitsu Muraoka : Subsidia biblica 14/1 ; Rome : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996).

- *Encyclopaedia Judaica* (16 volumes ; Jérusalem : Keter, 1971-1972).

- Walter C. Kaiser, *The Uses of the Old Testament in the New* (Eugene, OR : Wipf and Stock Publishers, 2001).

- Geoffrey Khan et al., éds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (Leiden – Boston : Brill, 2013).

- Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, éds., *Theological Dictionary of the New Testament* (10 volumes ; trad. Geoffrey W. Bromiley ; Grand Rapids, Michigan : Eerdmans, 1964-1976).

- Kai Kjaer-Hansen, « An Introduction to the Names Yehoshua / Joshua, Yeshoua, Jesus and Yeshu », http://jewsforjesus.org/answers/jesus/an-introduction-to-the-names-yehoshuajoshua-yeshua-jesus-and-yeshu (consulté le 9 juin 2015).

- Hermann Kleinknecht, Friedrich Baumgärtel, Werner Bieder, Erik Sjöberg, Eduard Schweizer, « πνεῦμα, πνευματικός, πνέω, ἐμπνέω, πνοή, ἐκπνέω, θεοπευστος », *TDNT* 6:332-455.

- A. F. J. Klijn, *Jewish-Christian Gospel Tradition* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, vol. 17 ; Leiden – New York – København – Köln : Brill, 1992).

- Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm, éds., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (trad. et éd. sous la supervision de M. E. J. Richardson ; 4 volumes ; Leiden : Brill, 1994-2000).

- Craig R. Koester, *Hebrews : A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible ; New York – Londres – Toronto – Sydney – Auckland : Doubleday, 2001).

- B. Kedar-Kopfstein, « מְאֹד *m^{e}ʾōḏ* », *TDOT* 8:39-41.

- Samuel Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* (Berlin : Calvary, 1902):

- Edward Yechezkel Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (I Q Isa^{a})* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 6 ; Leiden : Brill, 1974).

- Pinchas E. Lapide, *Hebräisch in den Kirchen* (Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog, vol. 1 ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1976).

- Pinchas E. Lapide, *Hebrew in the Church : The Foundations of Jewish-Christian Dialogue* (trad. Erroll F. Rhodes ; Grand Rapids, Michigan : Eerdmans, 1984).

- Daniel J. Lasker, Sarah Stroumsa, *The Polemic of Nestor the Priest : Qiṣṣat Mujādalat al-Usquf and Sefer Nestor Ha-Komer* (Jerusalem : Ben-Zvi Institute, 1996).

- Heinrich Lausberg, *Handbook of Literary Rhetoric : A Foundation for Literary Study* (trad. Matthew T. Bliss, Annemiek Jansen, David E. Orton ; David E. Orton, R. Dean Anderson, éds. ; Leiden : Brill, 1998).

- Jacob Z. Lauterbach, « Jesus in the Talmud », dans *Rabbinic Essays* (Cincinnati : Hebrew Union College Press, 1951), 473-570.

- Elias Levita, תשבי *Lexicon hebraicum utilissimum, sexcentorum vocabulorum copia vel etiam ultrà, instructum, quorum quaedam Hebraica, nonnulla Chaldaica, pleraq; etiam Arabica & Graeca sunt, passim tum in Bibliis, tum Rabbinorum scriptis obuia, hactenus à nemine explicata, sed primum ante paucos annos à doctissimo Iudaeo Elia Leuita Germano utiliter congesta, studiose Hebraicis verbis exposita , ac deinde Hebreaee linguae periti cuiuidam opera latino sermone versa, atque in lucem aedita* (Bâle : 1557).

- Henry George Liddell, Robert Scott, éds., *A Greek-English Lexicon* (rév. Henry Stuart Jones ; 9e éd. avec un supplément révisé ; Oxford : Clarendon Press, 1996).

- Robert Lisle Lindsey, *A Hebrew Translation of the Gospel of Mark : Greek-Hebrew Diglot with English Introduction* (Jérusalem : Dugith Publishers, Baptist House, [1969]).

- Robert Lisle Lindsey, « A Modified Two-Document Theory of the Synoptic Dependence and Interdependence », *NovT* 6 (1963), 239-263.

- Lisa Loden, « Two Hebrew New Testaments – a Survey », *Mishkan: A Forum on the Gospel and the Jewish People* 43 (2005), 71-74.

- A. Marmorstein, « David Kimhi Apologiste : un fragment perdu dans son commentaire des Psaumes », *REJ* 61 (1913), 246-251.

- Alexander Marx, « The Polemical Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary of America with Appendices on the Eben Bohan and on the Earlier Hebrew Translations of Matthew », dans *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects, in Memory of Abraham Solomon Freidus (1867-1923), Late Chief of Jewish Division, New York Public Library* (New York : The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1929), 247-273.

- Dalia Marx, « The Prayer for the State of Israel : Universalism and Particularism », dans Lawrence A. Hoffman, éd., *All the World : Universalism, Particularism and the High Holy Days* (Woodstock, VT : Jewish Lights Publishing, 2014), 49-76.

- P. Kyle McCarter, *I Samuel : A New Translation with Introduction, Notes & Commentary* (The Anchor Bible ; Garden City, New York : Doubleday, 1980).

- Sean M. McDonough, *YHWH at Patmos : Rev. 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting* (Wissenschaftlische Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 107 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 1999).

- Michael Meerson, Peter Schäfer, éds., *Toledot Yeshu : The Life Story of Jesus. Two Volumes and Database* (Texts and Studies in Ancients Judaism, vol. 159 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 2014).

- Bruce M. Metzger, « The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the New Testament and the Mishnah », chap. 5 de Bruce M. Metzger, *Historical and Literary Studies : Pagan, Jewish, and Christian* (New Testament Tools and Studies 8 ; Leiden : Brill, 1968), 52-63.

- Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (2^{e} éd ; Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994).

- Susan Miller, *Women in Mark's Gospel* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 259 ; Londres / New York : T & T Clark International, 2004).

- Christopher Wright Mitchell, *The Meaning of BRK "To Bless" in the Old Testament* (SBL Dissertation Series 95 ; Atlanta, Georgia : Scholars Press, 1987).

- Kenneth R. Mullican, Jr., Loren C. Turnage, *One Foot in Heaven : The Story of Bob Lindsey of Jerusalem* (Baltimore : PublishAmerica, 2005).

- Gotfried Nebe, « πολύς », *EDNT* 3:131-132.

- Gershon Nerel, « The "Flagship" of Hebrew New Testaments : A Recent Revision by Israeli Messianic Jews », *Mishkan : A Forum on the Gospel and the Jewish People* 41 (2004), 49-56.

- Eberhard Nestle, Kurt Aland et al. éds., *Novum Testamentum Graece* (28e éd. ; Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).

- David Neuhaus, « Contemporary Jewish Israeli Views on Christianity and Christians » dans Anthony O'Mahony, éd., *Christianity and Jerusalem : Studies in Modern Theology and Politics in the Holy Land* (Herefordshire : Gracewing, 2010), 1-30.

- David Neuhaus, « *Qehilla*, l'Église et le people juif », *Proche-Orient Chrétien* 56 (2006), 53-65.

- *The New Testament : Hebrew Translation from the Greek by Prof. Franz Delitzsch. New Revised Hebrew Version Based on the Eight Edition of 1885* (Beer-Sheva : Streams in the Negev, 2003).

- *New World Translation of the Holy Scriptures : Rendered from the Original Languages by the New World Bible Translation Committee. Revised 1970 C.E.* (New York : Watch Tower Bible & Tract Society of Pennsylvania, 1961).

- *New World Translation of the Holy Scriptures : Rendered from the Original Languages by the New World Bible Translation Committee. Revised 2013* (Patterson, NY : Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2013).

- José Vicente Niclós, « L'Evangile en hébreu de Shem Tob Ibn Shaprut : Une traduction d'origine judéo-catalane due à un converti, replacée dans son *Sitz im Leben* », *RB* 106 (1999), 358-407.

- Eugene A. Nida, *Toward a Science of Translating : with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating* (Leiden : Brill, 1964).

- R. Steven Notley, « Non-Septuagintal Hebraisms in the Third Gospel : An Inconvenient Truth », dans Randall Buth, R. Steven Notley, *The Language Environment of First Century Judaea : Jerusalem Studies in the Synoptic Gospels, Volume Two* (Jewish and Christian Perspectives, vol. 26 ; Leiden – Boston : Brill, 2014), 320-346.

- John Painter, *Mark's Gospel: Worlds in Conflict* (Londres – New York : Routledge, 1997).

- Na'ama Pat-El, « Inalienable Possession : Biblical Hebrew », dans Geoffrey Khan et al., éds., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* (Leiden – Boston : Brill, 2013), 2:252-253.

- William L. Petersen, « The *Vorlage* of Shem-Tob's 'Hebrew Matthew' », *NTS* 44 (1998), 490-512.

- Marc Philonenko, *Le Notre Père : De la Prière de Jésus à la prière des disciples* ([Paris] : Gallimard, 2001).

- Albert Pietersma, « Kyrios or Tetragram : A Renewed Quest for the Original LXX », dans Albert Pietersma, Claude Cox, *De Septuaginta : Studies in Honour of John William Wevers on his sixty-fifth birthday* (Mississauga, Ontario : Benben Publications, 1984), 85-101.

- D. Plooij, éd., *The Liège Diatessaron* (avec l'aide de C. A. Phillips ; trad. du texte néerlandais par A. J. Barnouw ; Amsterdam : Uitgave der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, 1929).

- H. D. Preuss, « זָרַע *zāraʿ* ; זֶרַע *zeraʿ* », *TDOT* 4:143-162.

- Ray Pritz, « Bible Translation and Publication », *Mishkan : A Forum on the Gospel and the Jewish People* 29 (1998), 36-43.

- William H. Propp, *Exodus 19-40 : A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible ; New York – Londres – Toronto – Syndey – Auckland : Doubleday, 2006).

- Walter Radl, « σῴζω », *EDNT* 3:319.

- Alfred Rahlfs, *Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Gottingensis editum*, vol. 10 – *Psalmi cum Odis* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1967).

- Joseph Ratzinger Benoît XVI, *Jésus de Nazareth. 1. Du baptême dans le Jourdain à la Trasfiguration* (éd. fr. sous la direction de Mgr François Duthel ; trad. Dieter Hornig, Marie-Ange Roy, Dominique Tassel ; Paris : Flammarion, 2007).

- Christophe Rico, « L'aspect verbal dans le Nouveau Testament : vers une définition », *RB* 112 (2005), 385-416.

- Christophe Rico, « L'idiolecte paulinien. L'hypothèse de la pseudépigraphie des lettres deutéro-pauliniennes à l'aune de la linguistique », en ligne : https://www.academia.edu/10232396/Lidiolecte_paulinien._Lhypoth%C3%A8se_de_la_pseud%C3%A9pigraphie_des_lettres_de_Paul (consulté le 27 mars 2015).

- Christophe Rico, *La mère de l'Enfant-Roi : Isaïe 7, 14. « ʾAlmâ » et « parthenos » dans l'univers biblique : un point de vue linguistique* (Étude de la Bible en ses traditions ; Paris : Cerf, 2013).

- Helmer Ringgren, « דָּוִד *dāvidh ;* דָּוִיד *dāvîdh* », *TDOT* 3:157-169.

- Martin Rösel, « The Reading and Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch », *JSOT* 31 (2007), 411-428.

- Erwin I. J. Rosenthal, « Sebastian Muenster's Knowledge and Use of Jewish Exegesis », dans Erwin I. J. Rosenthal, *Studia Semitica*, vol. 1 – *Jewish Themes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 127-145.

- J. M. Ross, « With the Fist », *The Expository Times* 87 (1975-76), 374-375.

- Tsvi Sadan, *Flesh of Our Flesh : Jesus of Nazareth in Zionist Thought* (Jérusalem : Carmel, 2008) [en hébreu].

- Angel Sáenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language* (trad. John Elwode ; Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

- *La sainte Bible : Nouveau Testament. Traduction nouvelle d'après le texte grec* (trad. Louis Segond ; Oxford : L'imprimerie de l'Université, 1880).

- Isaac Salkinson, *The Epistle of Paul the Apostle to the Romans Translated into Hebrew* (Édimbourg : Robert Young, 1855).

- Alexander Samely, *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah* (Oxford : Oxford University Press, 2002).

- Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud* (Princeton et Oxford : Princeton University Press, 2007).

- Josef Scharbert, « ברך *brk* ; בְּרָכָה *b^{e}rākhāh* », *TDOT* 2:279-308.

- Karl Hermann Schelkle, « σωτήρ », *EDNT* 3:325.

- Karl Hermann Schelkle, « σωτηρία », *EDNT* 3:325.

- Eckhard J. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (HTA ; Wuppertal : R. Brockhaus Verlag ; Giessen : Brunnen Verlag, 2006).

- Siegfried Schulz, Gottfried Quell, « σπέρμα, σπείρω, σπορά, σπόρος, σπόριμος », *TDNT* 7:536-547.

- Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135). A New English Version Revised and Edited* (3 volumes ; Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black, Martin Goodman, éds. ; Édimbourg : T. & T. Clark, 1973-1987).

- Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle : Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe* (trad. Marcelline Brun ; Paris : Cerf, 1986).

- Hanna Scolnicov, « The Hebrew who Turned Christian : The First Translator of Shakespeare into the Holy Tongue », *Shakespeare Survey : An Annual Survey of Shakespeare Studies and Production* 54 (2001), 182-190.

- Arthur Everett Sekki, *The Meaning of Ruaḥ at Qumran* (SBL Dissertation Series, vol. 110 ; Atlanta : Scholars Press, 1989).

- M. H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew* (Oxford : Clarendon Press, 1927).

- Mark A. Seifrid, « Romans », dans G. K. Beale, D. A. Carson, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids, Michigan : Baker Academic ; Nottingham : Apollos, 2007), 607-694.

- Christophe Senft, *La première Épître de saint Paul aux corinthiens* (Commentaire du Nouveau Testament, 2^{e} série, VII ; Neuchâtel, Paris : Delachaux & Niestlé, 1979).

- Henry M. Shires, *Finding the Old Testament in the New* (Philadelphia : The Westminster Press, 1974).

- Eran Shuali, « Les deux versions de l'Évangile de Matthieu en hébreu publiées par Sebastian Münster (1537) et par Jean du Tillet et Jean Mercier (1555) : un réexamen des

textes et de la question de leurs auteurs », dans Gilbert Dahan, Annie Noblesse-Rocher, éds., *Les hébraïsants chrétiens en France au XVI^e siècle* (Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance ; Genève : Droz, à paraître).

- Eran Shuali, « Did Peter Speak Hebrew to the Servant? A Linguistic Examination of the Expression: "I do not know what you are saying" (Matt 26.70; Mark 14.68; Luke 22.60) », à paraître dans *JBL*.

- Eran Shuali, « György Thúri's Hebrew Translation of Paul's Epistles to the Galatians and the Ephesians (Wittenberg, 1598) », dans József Zsengellér, éd., *Christian Hebraism in Eastern Central Europe* (à paraître).

- Patrick W. Skehan, Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira : A New Traslation with Notes, Introduction and Commentary* (The Anchor Bible ; New York : Doubleday, 1987).

- Morton Smith, *Tannaitic Parallels to the Gospels* (Journal of Biblical Literature Monograph Series, vol. 6 ; Philadelphia, Pennsylvania : Society of Biblical Literature, 1951).

- Bryan D. Spinks, *Do This in Remembrance of Me :The Eucharist from the Early Church to the Present Day* (Londres : SCM Press, 2013).

- Neta Stahl, éd., *Jesus Among the Jews : Representation and Thought* (Londres et New York : Routledge, 2012).

- Neta Stahl, *Other and Brother : Jesus in the 20th Century Jewish Literary Landscape* (New York et Oxford : Oxford University Press, 2013).

- Neta Stahl, *Tzelem : Representations of Jesus in 20th Century Hebrew Literature* (Fetish : An Israeli Series for Cultural Studies ; Tel-Aviv : Resling, 2008).

- Gert J. Steyn, *A Quest for the Assumed LXX* Vorlage *of the Explicit Quotations in Hebrews* (Forschungen zur Literatur des Alten und Neuen Testaments, 235 ; Göttingen / Oakville, CT : Vandenhoeck & Ruprecht, 2011).

- Hermann L. Strack, Paul Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, (6 volumes ; Munich : Oskar Beck, 1922-1961).

- Hermann L. Strack, Günter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (trad. et éd. Markus Bockmuel ; 2e éd. ; Minneapolis : Fortress Press, 1996)

- Eleazar Lipa Sukenik, *Jüdische Gräber Jerusalems um Christi Geburt : Vortrag gehalten am 6. Januar 1931 in der Archäologischen Gesellschaft, Berlin* (Jérusalem : Azriel Press, 1931).

- Joseph Tabory, « The Piety of Politics : Jewish Prayers for the State of Israel », dans Ruth Langer, Steven Fine, éds., *Liturgy in the Life of the Synagogue : Studies in the History of Jewish Prayer* (Duke Judaic Studies Series, vol. 2 ; Proceedings of the *Liturgy in the Life of the Synagogue Project* ; Winona Lake, Indiana : Eisenbrauns, 2005), 225-246.

- Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (Londres – Melbourne – Toronto : Macmillan ; New York : St. Martin's Press, 1966).

- Agnès Tichit, *L'Évangile de Marc en hébreu : Étude de la langue et enjeux théologiques des traductions de Franz Delitzsch (1877) et de Joseph Atzmon (1976)* (Langues et cultures anciennes, vol. 20 ; Bruxelles : Éditions Safran, 2012).

- Peter J. Tomson, « Blessing in Disguise : ΕΥΛΟΓΕΩ and ΕΥΧΑΡΙΣΤΕΩ Between 'Biblical' and Everyday Greek Usage », dans Jan Joosten, Peter J. Tomson, éds., *Voces Biblicae :Septuagint Greek and its Significance for the New Testament* (Leuven – Paris – Dudley, MA : Peeters, 2007), 35-61.

- Peter J. Tomson, « Divorce Halakhah in Paul and the Jesus Tradition », dans Reimund Bieringer, Florentino García Martínez, Didier Pollefeyt, Peter J. Tomson, éds., *The New Testament and Rabbinic Literature* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 136 ; Leiden / Boston : Brill, 2010), 289-332.

- Peter J. Tomson, *Paul and the Jewish Law : Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (Assen / Maastricht : Van Gorcum ; Minneapolis : Fortress Press, 1990).

- Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond* (Benjamins Translation Library, vol. 4 ; Amsterdam / Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 1995).

- David Toshio Tsumura, *The First Book of Samuel* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, Royaume-Uni : Eerdmans, 2007).

- Lawrence Venuti, éd., *The Translation Studies Reader* (Londres – New York : Routledge, 2000).

- Hans J. Vermeer, « Skopos and Commission in Translational Action » (trad. Andrew Chesterman), dans Lawrence Venuti, éd., *The Translation Studies Reader* (Londres – New York : Routledge, 2000), 221-232.

- Geza Vermes, « Jewish Literature and New Testament Exegesis : Reflections on Methodology », *JJS* 33 (1982), 361-376.

- Louis-Hugues Vincent, « Épitaphe prétendue de N.S. Jésus-Christ », *Atti della pontificia accademia romana di archeologia : Rendiconti* 7 (1929-1931), 213-239.

- Johann Christoph Wagenseil, *Tela Ignea Satanae. Hoc est : Arcani, & horribiles Judaeorum adversus Christum Deum, & Christianam Religionem Libri ΑΝΕΚΔΟΤΟΙ* (Altdorf bei Nürnberg : Johann Heinrich Schönnerstädt, 1681).

- Siegfried Wagner, *Franz Delitzsch : Leben und Werk* (Munich : Kaiser, 1978).

- Bruce K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Indiana : Eisenbrauns, 1990).

- Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1-11 : A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, vol. 5 ; New York – Londres – Toronto – Sydney – Auckland : Doubleday, 1991).

- Julius Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlin : Georg Reimer, 1905).

- John William Wevers, *Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, vol. III,2 – *Deuteronomium* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1977).

- William Whiston, *An Essay Towards Restoring the True Text of the Old Testament; and for Vindicating the Citations made thence in the New Testament* (Londres : J. Senex & W. Taylor, 1722).

- Christian Gottlob Wilke, *Die neutestamentliche Rhetorik : Ein Seitenstück zur Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms* (Dresden, Leipzig : Arnold, 1843).

- Michael Wolter, « μᾶλλον », *EDNT* 2:381.

- Israel Jacob Yuval, *"Two Nations in Your Womb" : Perceptions of Jews and Christians* (Tel Aviv : Am Oved, 2000) [En hébreu].

- Yair Zakovitch, *Jesus Reads the Gospels* (Tel Aviv : Am Oved, 2007) [En hébreu].

Ouvrages en hébreu n'ayant pas un deuxième titre en caractères latins :

- אברהם אבן־שושן, מילון אבן־שושן – מחדש ומעדכן לשנות האלפים (תל אביב: המלון החדש, 2003).

- דון יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים וכתובים (תל אביב: הוצאת ספרים אברבנאל, התש"ך).

- אברהם אהוביה, תָּנָ"ךְ רָם: הַטֶּקְסְט הַמְּקֻרָאִי בְּעִבְרִית בַּת יָמֵינוּ. כָּל פָּסוּק וְתַרְגּוּמוֹ מוּלוֹ. תּוֹרָה (ישראל: רם הוצאה לאור – ידיעות אחרונות – ספרי חמד, 2010).

- מיכה יוסף בן גריון, ישו בן חנן: מחקרים במקורות הנצרות מעזבונו של מיכה יוסף בן גריון (הסדיר והוציא לאור עמנואל בן גריון; תל אביב: הוצאת מורשת מיכה יוסף, תשי"ט).

- יעקב בן ראובן, מלחמות השם, עורך: יהודה רוזטאל (ירושלים: מוסד הרב קוק, 1963).

- הברית החדשה: הברית החדשה בעברית בת זמננו עם הארות וציון מקורות יהודיים ואחרים (ירושלים: החברה לכתבי הקודש, 1995).

- י"ח ברנר (יוסף חבר), "בחיינו ובעתותינו", האחדות, (חשוון תרע"ב).

- לוי גינצבורג, שרידי הירושלמי מן הגניזה אשר במצרים (נויארק: הוצאת בית מדרש הרבנים אשר באמריקא, תרס"ט).

- יצחק בן עובדיה יוסף, ילקוט יוסף – שובע שמחות (ירושלים: מכון חזון עובדיה, תשנ"ח).

- יצחק בן עובדיה יוסף, ספר ילקוט יוסף – הלכות ביקור חולים ואבלות (ירושלים: אש פתוחים, תש"ע).

- חיים ה. כהן, משפטו ומותו של ישו הנוצרי (תל אביב: דביר, 1968).

- ישראל כהן, "יצחק אדוארד זלקינסון : חייו ומפעלו הספרותי", בתוך כתבים, כרך ג' : מונוגראפיות (תל אביב : עקד, 1976), 420-333.

- שאול ליברמן, הירושלמי כפשוטו: פירוש מיסוד על כתבי יד של הירושלמי וספרי רבותינו הראשונים ומדרשים בכתבי יד ודפוסים עתיקים. חלק ראשון, כרך א': שבת עירובין פסחים (ירושלים: דרום, תרצ"ה).
- נועם מזרחי, "'תכמי בשר' לביאורה של מילה סתומה בלשון המגילות", לשוננו 77 (התשע"ה), 57-25.
- רויי פריץ, "תרגום הברית החדשה לעברית", http://www.hachotam.org/he-il/adults/articles/principles-of-faith/translation-of-the-new-testament-to-hebrew/ (Consulté le 26 février 2015).
- קונג פו-צה (קונפוציוס), מאמרות (תרגום: דניאל לסלי ואמציה פורת; ירושלים: מוסד ביאליק, 1960).
- [קונפוציוס], מאמרות קונפוציוס (תרגום: אמירה כץ; ספרי מופת מספרות העולם; ירושלים: 2006, מוסד ביאליק).
- יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי: זמנו, חייו ותורתו (ירושלים: שטיבל, 1922).
- יהודה רוזנטל, תרגום של הבשורה על־פי מתי ליעקב בן ראובן, תרביץ 32/1 (תשכ"ג), 66-48.
- דניאל שוורץ, "סופרים ופרושים חנפים: מי הם הסופרים בברית החדשה", ציון נ', תשמ"ה, 132-121.
- אביגדור שנאן, אותו האיש: יהודים מספרים על ישו (תל אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 1999).

Eran Shuali

Traduire le Nouveau Testament en hébreu

Un miroir des rapports judéo-chrétiens

Résumé

Cette thèse examine la particularité de la démarche qui consiste à traduire le Nouveau Testament en hébreu et qui implique de transférer le texte fondateur du christianisme dans un contexte juif. Elle se concentre sur la façon dont le traducteur utilise la Bible hébraïque et la littérature rabbinique ancienne pour accomplir ce transfère. Il est montré que grâce aux liens historiques, théologiques et conceptuels étroits entre le Nouveau Testament et ces deux corpus juifs, l'emploi d'éléments repris d'eux pour rendre des éléments du Nouveau Testament est particulièrement efficace pour augmenter la compréhensibilité du Nouveau Testament en hébreu et son acceptabilité dans un contexte juif. Cependant, l'usage de tels éléments dans la traduction du Nouveau Testament en hébreu risque souvent de gommer les spécificités du Nouveau Testament par rapport au judaïsme. Le travail du traducteur du Nouveau Testament en hébreu implique donc une constante hésitation quant à la pertinence des formes d'expressions hébraïques et des concepts juifs pour refléter les formes d'expression et les concepts du Nouveau Testament, et, plus généralement, quant aux affinités et aux contrastes entre le christianisme et le judaïsme.

Mots-clés : Nouveau Testament ; Ancien Testament / Bible hébraïque ; littérature rabbinique ; hébreu ; relations judéo-chrétiennes ; traductologie.

Abstract

This dissertation examines the specificity of translating the New Testament into Hebrew, an activity which involves transferring the founding text of Christianity into a Jewish context. The dissertation focuses on the use of the Hebrew Bible and of ancient rabbinic literature in bringing about this transfer. It is shown that because of the close historical, theological and conceptual links between the New Testament and these two Jewish corpora, the use of elements borrowed from them in rendering elements found in the New Testament is particularly effective for enabling the New Testament to be easily understood in Hebrew and to be accepted in a Jewish context. However, the use of such elements in a Hebrew translation of the New Testament may often result in blurring features of the New Testament that are distinguished from Judaism. For this reason, the translator of the New Testament into Hebrew constantly hesitates whether Hebrew forms of expression and Jewish concepts are suitable for reflecting the New Testament's forms of expression and concepts, and asks himself, more generally, what exactly unites and distinguishes Christianity and Judaism.

Keyword: New Testament; Old Testament / Hebrew Bible; Rabbinic Literature; Hebrew Language; Jewish-Christian Relations; Translation Studies.