

Comptes rendus

Joshua A. BERMAN, *Inconsistency in the Torah. Ancient Literary Convention and the Limits of Source Criticism*. Oxford, Oxford University Press, 2017. XII + 307 p. 24 × 16,5. 99 \$. ISBN 978-0-19-065880-9.

Quiconque s'intéresse un tant soit peu à la recherche vétérotestamentaire sait que, depuis l'avènement de la critique historique, une des questions principales qui mobilise l'énergie et la sagacité de nombreux exégètes est de chercher à mieux comprendre le processus de formation de la Bible hébraïque, des traces écrites (ou même orales) les plus anciennes jusqu'à la forme reçue dans une tradition donnée (et vice-versa). Depuis la remise en cause de la théorie documentaire wellhausénienne (JEDP), il y a environ cinquante ans, le non spécialiste qui veut simplement se tenir au courant du dossier est parfois pris de vertige devant la somme d'érudition déployée, la quantité d'hypothèses formulées et de modèles proposés, le nombre de lignes publiées et – il faut bien l'avouer aussi – le peu de points d'accord auxquels cette recherche effrénée a abouti jusqu'à aujourd'hui. Dès les premières lignes de l'ouvrage de Joshua Berman, ici présenté, une illustration de cette fragmentation extrême du discours est fournie avec le colloque qui s'est tenu en 2013 à Jérusalem sur la formation du Pentateuque et dont les actes volumineux (plus de 1200 p.) ont été recensés par nos soins (voir *RTL* 49, 2018, p. 250-254).

Face à un tel constat, l'auteur de *Inconsistency in the Torah*, maître de conférence à l'Université Bar-Ilan (Israël), n'entend pas le moins du monde nier le caractère composite et les incohérences de la Torah. Il ne cherche même pas – comme le ferait un praticien des approches synchroniques – à en tirer argument pour laisser de côté méthodologiquement la question de l'histoire du texte. C'est de l'intérieur même de la démarche historico-critique qu'il se pose une question en apparence naïve, mais néanmoins légitime : est-il justifié et pertinent, pour expliquer le caractère composite de ces textes bibliques anciens et pour les interpréter, de recourir à des conventions et à des théories modernes ? Ou pour le dire de façon plus précise, ne doit-on pas changer le paradigme de la recherche et, plutôt que d'élaborer des théories rédactionnelles et compositionnelles à partir des intuitions et présupposés des chercheurs – à savoir leur façon, forcément subjective et souvent personnelle, de concevoir ce qu'est une source, une rédaction, un livre, ou encore leur propre manière d'appréhender la notion d'unité ou de tension littéraire, etc. –, n'est-il pas préférable d'établir ces théories sur une observation minutieuse et empirique des textes du Proche-Orient ancien, que ceux-ci proviennent de la culture israélite elle-même ou lui soient extérieurs ? Comme le titre et le sous-titre de l'ouvrage l'attestent, il s'agit donc de rendre compte des apparentes « incohérences » (*Inconsistency*) du texte (au niveau macro ou micro-compositionnel) en prenant acte des déficiences de la recherche antécédente (*The Limits of Source Criticism*) et en cherchant à

ancrer celle-ci sur une base nouvelle, plus solide et méthodologiquement plus objective, à savoir la culture, les habitudes, les procédures de composition et les pratiques éditoriales des scribes de l'Antiquité (*Ancient Literary Convention*). Par cette démarche, l'auteur ne prétend pas résoudre tous les problèmes relatifs à la formation de la Torah, mais il cherche plus modestement à « attain competency as readers before we engage the text – and this we can do only by canvassing the available cognate material » (p. 4).

À partir de ces prémisses, l'auteur mène son enquête en trois parties et treize chapitres. La première partie (Part I : « Inconsistency in Narrative ») traite de la littérature narrative et comprend deux sections. La première section (« Setting Conflicting Histories Side by Side », p. 15-60) analyse deux cas de récits historiques juxtaposés et en tension l'un par rapport à l'autre : d'une part, les trois versions de la bataille de Kadesh, toutes trois inscriptions monumentales commandées par Ramsès II et pourtant contradictoires et d'autre part, à la lumière de cet exemple, les deux versions du passage de la mer (Ex 14 et Ex 15). La seconde section (« Disparity in the Sovereign's Recounting of History to His Vassal », p. 61-103) élargit le propos en comparant, cette fois, les traités hittites du Bronze Récent et le Deutéronome. Dans les deux cas, le fait de réécrire l'histoire de l'alliance entre le roi et son vassal en la remaniant en fonction des besoins du moment n'entraîne pas l'effacement des versions antérieures (pour la Torah, celles d'Ex et de Nb). De ces deux doubles exemples, Berman tire la conclusion qu'il est plus judicieux et moins anachronique d'interpréter le texte biblique à la lumière de ces documents du POA et en fonction de leur propos rhétorique (raconter le passé pour convaincre d'agir au présent) plutôt qu'en recourant à une conception récente de l'historiographie (tenir une chronique précise des événements passés) qui ne correspond en rien à leur projet éditorial.

La deuxième partie (Part II : « Inconsistency in Law ») comporte six chapitres et concerne, cette fois, les « incohérences » du droit biblique. Le cas des trois lois sur les esclaves (Ex 21,1-11 ; Lv 25,39-55 ; Dt 15,12-18), incompatibles l'une avec l'autre, est un de ces cas fameux et l'une des pierres de touche pour la critique des sources. Là encore, Berman, s'appuyant sur les Lois d'Eshnunna ou d'Hammurabi, invite à changer de focale et propose de considérer la législation biblique non pas comme une loi statuaire et prescriptive reflétant l'état figé du droit pour un groupe et une époque donnés, mais plutôt – à l'instar de ce que l'on trouvera dans la Michnah plus tard – comme un corpus de jurisprudences diverses, complémentaires et pas forcément harmonisées qui permet au législateur d'élaborer sa propre décision juridique en fonction de circonstances changeantes (voir son ch. 5 : « The Pivotal Characterization : Ancient Law as Non-Statutory Law », p. 107-117). En outre, à l'encontre de ceux qui, comme Bernard M. Levinson ou Michael Fishbane, conçoivent l'évolution du droit biblique comme un phénomène d'innovation légale et d'exégèse intra-biblique – les nouvelles formulations étant censées remplacer les anciennes dès lors dépourvues d'autorité – Berman plaide en faveur d'une conception plus « complémentaire » des différentes collections (voir le ch. 9 : « Legal Revision in the Torah Law Collections : Supersessionist or Complementary ? », p. 171-191).

Tous ces matériaux accumulés conduisent naturellement l'auteur à sa synthèse finale (Part III : « Renewing Pentateuchal Criticism ») dans laquelle, en trois chapitres, il opère non seulement la critique de la critique (notamment son ch. 11 : « A Critical Intellectual History of the Historical-Critical Paradigm in Biblical Studies », p. 201-226), mais où il essaye aussi d'ébaucher plus qu'un nouveau « modèle », une nouvelle voie à suivre. Parmi les reproches adressés au paradigme historico-critique « classique », figure en tout premier lieu son historicisme (la Bible étudiée comme document d'histoire plutôt que comme document littéraire) et le fait que, pour expliquer la croissance d'un texte, la priorité, si ce n'est l'exclusivité, soit accordée aux indices internes (les discontinuités et irrégularités dans le texte lui-même) plutôt qu'externes (les documents épigraphiques du POA). Pour l'auteur, l'origine culturelle de cette posture intellectuelle ne fait aucun doute : « nineteenth-century German historicism bequeathed an agenda to diachronic biblical studies that is still at the core of the discipline today. Common to all contemporary theories of textual growth is the mandate to engage in four pursuits : 1) to identify fissures in the text as markers of diachronic development, on the basis of internal evidence ; 2) if possible, to characterize the ideology that animates each of these component parts ; 3) to adduce a theory of composition – sources, fragments, supplements, layers, etc. – that accounts for the shape of the final text ; and 4) to date the component parts and propose a chronology of textual growth » (p. 216). En outre, il montre comment cet impératif de la datation (selon cette idée, pas forcément erronée, mais discutable que pour comprendre le sens d'un texte il faudrait absolument lui fournir un contexte historique précis en le comparant à une ou à des sources extra-bibliques) conduit à adopter certaines stratégies d'« évitement » afin de réduire – soit par négation, soit par subdivision, soit par suppression – la difficulté créée par des preuves contradictoires (ch. 12 : « The Abuse of Negation, Bisection, and Suppression in the Dating of Biblical Texts : The Rescue of Moses [Exodus 2,1-10] », p. 227-235). Pour illustrer ce point, Berman prend l'exemple bien connu du récit de la naissance de Moïse et de ses ressemblances, depuis longtemps admises, avec la légende de la naissance de Sargon d'Agade. Si cette légende était la seule à consonner avec le texte biblique, la question de la datation serait assez simple à résoudre. Mais dans la mesure où une grande diversité de matériaux d'époques différentes le font aussi, l'interprète devrait, selon Berman, faire preuve d'une extrême prudence et – sachant qu'une hypothèse probable à 70% s'appuyant elle-même sur une hypothèse antécédente également probable à 70% ne possède plus qu'une probabilité de 49% – devrait être conscient de la contingence de ses conclusions en matière de chronologie absolue. Enfin, le chapitre 13 (« Source Criticism and Its Biases : The Flood Narrative of Genesis 6–9 », p. 236-268), et l'analyse du récit du déluge à deux trames (autrefois J et P, aujourd'hui P et non-P) – l'exemple-type de l'efficacité et de la pertinence de la critique des sources – donne l'occasion à l'auteur, de lister huit erreurs méthodologiques inhérente à ce type d'approche (p. 264-268) : 1) L'illusion de croire en la possibilité de retracer l'histoire de la composition du texte (*Foundationalist epistemology*) ; 2) une surcapacité théorique à compliquer le texte (*Over-empowering theory to complicate the text*) ; 3) un mépris

pour les anciennes conventions rhétoriques du POA ; 4) une manipulation réductrice et simplificatrice des passages gênants ; 5) une théorie rédactionnelle qui contredit ses propres présupposés ; 6) une théorie rédactionnelle sans fondements empiriques ; 7) une théorie rédactionnelle sans justification claire ; 8) l'incapacité à discuter avec la recherche historico-critique reposant sur des présupposés différents.

Au vu de l'ensemble de ces reproches qui apparaîtront à certains comme une injuste charge ou, pire, un stupide « règlement de compte » – il n'est jamais aisé de changer de paradigme –, les propositions finales de l'auteur pour ouvrir de nouvelles voies (voir sa conclusion : « A New Path Forward », p. 269-280) restent étonnamment mesurées : « To renew the field of pentateuchal criticism – and indeed, the historical-critical paradigm in biblical studies more broadly – I believe that historical-critical scholars will need to adopt three new priorities in their work. The first is an epistemological shift toward modesty in our goals and toward accepting contingency in our results. The second is a far greater understanding of the rhetorical and compositional practices of the ancient Near East as we adduce notions of what constitutes a fissure in a text and how the biblical texts grew over time. Finally, scholars will need to ground their compositional theories in a new level of linguistic and stylistic analysis now available through the recently launched *Tiberias Project: A Web Application for the Stylistic Analysis and Categorization of Hebrew Scriptures* (p. 269; voir <https://tiberias.dicta.org.il/#/>). Ces recommandations marquées au coin du bon sens (modestie des objectifs, conscience des limites de la discipline, acceptation de la contingence des résultats, prudence et rigueur méthodologiques, etc.) méritent d'être rappelées de temps à autre, mais elles ne sont ni si nouvelles ni si extravagantes pour que – au moins en théorie – tout véritable chercheur soit surpris de les entendre et ne puisse y adhérer. Finalement, c'est peut-être dans sa dernière « priorité » que réside le véritable apport novateur de Joshua Berman. En sollicitant, grâce à l'aide de son collègue de Bar Ilan, Moshe Koppel, les ressources de la linguistique et du traitement automatique du langage, il entend bien fournir un outil qui permet de procéder à une analyse stylistique (lexique, morphologie, syntaxe) et à une catégorisation des textes bibliques à la fois très fines et contrôlables. L'avenir de l'exégèse à l'âge de l'informatique ? À condition de n'oublier ni la musique ni la poésie.

Didier LUCIANI

Marc-Alain OUKNIN, *La Genèse de la Genèse illustrée par l'abstraction*.

Traduction de l'hébreu, notes et commentaires de M.-A. OUKNIN.

Introduction de M.-A. OUKNIN. Préface de Valère NOVARINA. Paris, Éd.

Diane de Selliers, 2019. 371 p. 34×25. 230 €. ISBN 978-2-36437-102-6.

Ce volume aussi somptueux qu'imposant (et pesant 3 kg) est consacré exclusivement aux 11 premiers chapitres de la Genèse traduits et commentés par le rabbin philosophe Marc-Alain Ouaknin, auteur prolifique dont l'originalité suggestive dans sa façon d'aborder la Bible juive, le talmud et commentateurs juifs classiques est inimitable.

Le livre s'ouvre – une fois n'est pas coutume pour un ouvrage en français – par la table des matières suivi d'un Avant-propos de l'éditrice décrivant rapidement le projet, en particulier le choix d'accompagner la lecture du texte de la Genèse par des tableaux abstraits qui font « arpenter l'invisible, suggère[nt] l'indicible, explore[nt] le rapport de l'homme au sacré, aux mythes (...) qui traversent le récit des origines ». Ils offrent au lecteur « la possibilité d'interpréter en toute liberté les œuvres » qui « résistent à la compréhension immédiate » (p. 8) de la même façon que le texte biblique, tel que l'envisage Ouaknin. Vient ensuite une Préface signée par Valère Novarina, auteur de théâtre, essayiste et metteur en scène franco-suisse. Son texte intitulé « Labyrinthe harmonique » est empreint d'un beau souffle poétique. Il y évoque les différentes facettes du travail de Ouaknin qui se refuse à idolâtrer les mots pour leur permettre de créer du mouvement par leur ardeur et leur respiration, et il présente la traduction comme une traversée, l'essentiel étant le passage de « l'onde de la parole » d'une langue à l'autre. Lui aussi commente le choix de l'abstraction, « un mot sans langage. À ne pas enclore : un mot à ne pas savoir entièrement » (p. 14), à l'image du Tétragramme imprononçable ou de l'insaisissable Trinité.

Dans son introduction (p. 17-32), l'A. rappelle très brièvement l'histoire de la Bible massorétique et de ses versions et justifie l'intérêt d'une nouvelle traduction, un exercice sans cesse à reprendre car il permet au texte de « survivre ». Il situe son essai qui, au croisement de la méthode historique et de l'école midrachique, tente « des hypothèses de lecture à partir du texte qui renouent avec des possibilités oubliées de l'Histoire ou des possibilités d'interprétations oubliées à partir de certains points offerts par les recherches de l'Histoire » (p. 21), tout en respectant l'inachèvement du texte qui, par sa transcendance, excède toute velléité de saisie. C'est en ce sens qu'à propos de la Genèse, il parle de mythe, un texte « qui tend à ce que l'on puisse se défaire de toute vérité définitive » tout en donnant « à son public la possibilité de coopérer » à l'avènement d'un sens (p. 23). Il avertit ensuite que la tâche qu'il se donne est d'« oser le nouveau » pour retrouver la fraîcheur du texte. Enfin, en s'appuyant sur l'œuvre de Kandinsky, il affirme que l'abstraction est une école de silence et d'humilité propice à l'étude, enchaînant avec des considérations sur les formes des lettres de l'alphabet carré choisi pour transcrire le texte biblique. Il annonce enfin ses choix de traduction : rester très proche de l'original ; s'en tenir à un seul mot français pour un même terme hébreu ; réintroduire d'anciens mots pour désarçonner tout en rendant hommage à de grands traducteurs (Rachi, Castellion, Chouraqui) ; ne pas traduire les noms divins.

Le corps du livre est occupé par la traduction du texte, chapitre par chapitre (même pour le ch. 2), chacun étant suivi par un commentaire, plus exactement une ouverture. Il ne s'agit pas en effet d'expliquer le texte lui-même, mais en prenant appui sur un ou plusieurs de ses éléments, de proposer une réflexion où dialoguent tradition juive et réflexion philosophique. Chaque page reprend entre un et cinq versets avec, en parallèle, le texte hébreu disposé sur plusieurs lignes en fonction de la cantilation traditionnelle, une translittération simplifiée pour permettre aux non hébraïsants

d'entendre les sonorités de l'original (mais les consonnes doublées ne sont pas notées), et une traduction française. En regard, la page de droite est très souvent occupée par la reproduction – impeccable – d'une peinture abstraite susceptible d'entrer en dialogue avec le texte (l'œuvre occupe parfois une double page quand son format l'exige). Parmi les nombreux auteurs (71), on trouve des noms connus comme Braque, Calder, Ernst, Garouste, Kandinsky, Klee, Manessier, Miró, Picasso, Soulages, Vasarely...

La traduction elle-même est plus conventionnelle que ce que le nom de l'A. et l'introduction qu'il signe pourraient donner à penser. Certes, il y a des nouveautés surprenantes comme la version de Gn 1,1 : « Premièrement. *Élohim* créa l'alphabet du ciel et l'alphabet de la terre » (p. 40) où il encode la lecture que le *Zohar* fait des deux 'ét introduisant les objets directs du verbe (le Aleph et le Taw synthétisant l'ensemble de l'alphabet qu'ils encadrent). Ou « Je rendrai difficile l'éducation des enfants ainsi que le temps de la grossesse » (3,16, littéralement : « agrandir j'agrandirai ta peine et ta grossesse »), ou bien encore, en 4,11, un « Et maintenant, te voilà encore plus amoindri que le sol de la terre » qui évite le « maudit es-tu » (ou même « sois-tu ») adressé à Caïn par Yhwh. Mais ces audaces mises à part, la traduction n'est pas excessivement originale. Elle est même parfois traditionnelle même là où, par ailleurs, l'originalité est au rendez-vous. Ainsi en 1,26 (« Alors *élohim* créa l'homme avec son image »), se côtoient le traditionnel « créa l'homme » – et non pas l'humain (l'A. ne distingue donc pas *'âdâm* et *'îsh*) – et le bien moins conventionnel « avec son image », dont on aurait pu attendre qu'il soit justifié. Tout aussi traditionnel est « l'arbre de la connaissance du bien et du mal », ou la traduction de *hâ'âdâm* (avec article) par Adam en 3,9 (mais pas en 3,17 et 21 où le TM n'a pas l'article, le mot pouvant dès lors être lu comme nom propre).

La traduction est suivie de trois sections plus courtes. La première consiste en une série de « notes ». L'A. y explique ou commente, verset par verset (cités), certains choix de traduction, les élargit à partir d'autres usages du même mot dans la Bible hébraïque, propose des options alternatives reprises notamment à des auteurs anciens (Rachi, King James) ou plus récents (E. Fleg, H. Meschonnic), déploie le sens de certains termes ou expressions à partir d'associations avec d'autres passages bibliques où ils reviennent – pratique courante dans le judaïsme. À noter que tous les versets ne sont pas repris et que les notes sont de tailles très différentes (d'une colonne à une ou deux lignes). Viennent ensuite des « repères textuels » sur le texte de la Torah (la *BHS* est mise en chantier en 1967 et non 1937, et P. Kahle n'en est l'initiateur de cette édition) et son premier « éditeur » (Esdras, sans allusion aux études historiques actuelles sur la composition de la Torah). Les commentateurs juifs cités dans l'ouvrage (la liste va de Saadia Gaon au x^e s. à Rav Kook au xx^e s.) sont ensuite présentés brièvement. Enfin, avant les remerciements de l'A., des notices biographiques présentent les peintres dont des œuvres figurent dans l'ouvrage.

Si la traduction n'est pas toujours aussi novatrice que l'on aurait pu l'imaginer, il est indéniable en revanche que les commentaires et les notes sont d'une grande originalité et que leur moindre mérite n'est pas de donner à

penser. Certes, si le lecteur s'attend à trouver un commentaire du texte biblique lui-même, il sera déçu car ce n'est pas le but que l'A. poursuit. Ainsi, pour ne donner qu'un seul exemple, Gn 1 est suivi d'intéressantes considérations à partir de l'énigme que pose le comput biblique faisant remonter la création à 3760 avant notre ère, période qui correspond à l'invention de l'écriture, c'est-à-dire de l'entrée de l'humanité dans l'histoire – d'où la traduction surprenante de Gn 1,1 citée ci-dessus. De là, l'A. réfléchit sur le lien entre la lumière et l'écrit qui permet d'encoder mémoire et promesse par quoi l'être humain s'inscrit dans le temps. Enfin, partant de jeux sur les sens de *zâkâr* (« masculin » : ce qui est dressé / souvenir) et *neqévâh* (« féminin » : ce qui est en creux / trou de mémoire), il voit dans les sceaux-cylindres, premiers supports des signatures, une métaphore de l'homme image de Dieu. De chapitre en chapitre, se suivront des réflexions au style souvent déconcertant mais toujours suggestives, qui emmènent le lecteur dans un éloge de la patience, de la lenteur et du « non », dans une variation sur la « pomme » de l'Éden, sur un dieu qui joue au ballon, sur les mathématiques liées aux généalogies ou encore sur les oiseaux voyageurs marquant la fin du déluge ou sur Babel et l'aventure d'Abraham.

Cela dit, l'ouvrage n'est pas sans défaut. Pour ce qui est de la traduction, ce qu'annonce l'introduction (« rester le plus proche possible de l'original hébraïque, tant sur le plan lexical que syntaxique ») ne se vérifie pas toujours, en particulier pour la syntaxe quelque fois remaniée là où elle aurait pu être maintenue (ex. 3,14b : « tu te déplaceras sur ton ventre et tu mangeras de la poussière », là où l'hébreu met en évidence les substantifs : « sur ton ventre tu iras et de la poussière tu mangeras... » – tout à fait acceptable en français). Du reste, le verbe *hâlak* est traduit ici par « se déplacer », alors qu'en 7,18 c'est « aller » qui est retenu, et « marcher » en 9,23, contrairement au principe énoncé p. 33 qui veut qu'un même mot français traduise toujours un même mot hébreu. Ce principe est d'ailleurs peu suivi, nombre d'exemples l'attestent : *nâtan* est rendu par « placer » en 1,17 et 9,12, mais « donner » en 1,29 ou 3,6 ; le même « donner » traduit *'âsâh* en 1,11-12, un verbe rendu ailleurs par « faire » (1,7.16). De même pour *nêfêsh hayyâh* : « âme vivante » en 1,20-21 et 2,7 ; « être vivant » en 2,19, alors que l'adjectif *hayyâh* substantivé est traduit « bête » (2,19), alors que « vivant » était disponible. Dernier exemple : les deux seuls usages du verbe *shâmar* ne concordent pas (« protéger » en 2,15 et « garder » en 3,27). Certains choix auraient pu être discutés et argumentés dans les notes, par ex. celui de traduire *'âdâm* par « homme » et non par « humain », ou encore *kâvash* par « cultiver ».

Dans la section des notes, l'exégète ou le théologien sera parfois déconcerté par la façon de relier des mots ou de les expliquer. La lexicographie scientifique de l'hébreu distingue volontiers les racines verbales homonymes notamment sur la base d'autres langues sémitiques. Selon l'usage juif peu soucieux d'« orthodoxie » lexicale (ou grammaticale), l'A. ne tient pas compte de cette possibilité pour jouer avec les divers sens d'homonymes, ce qui est souvent suggestif (l'adverbe *kén* relié au verbe *koûn*, « affermir »), mais parfois aussi un peu plus étonnant (ainsi le lien entre

bânâh « construire » de 2,22 et la *bînâh* « intelligence »). Il arrive aussi qu'un mot soit expliqué à partir d'un sens possible mais minoritaire ('*èrèv*, « soir » expliqué par '*ârav II*, dont l'un des sens, attesté surtout dans l'hébreu tardif, est « mélanger »). De même, un sens attesté seulement dans la langue postbiblique sert parfois de clé pour comprendre le texte biblique : ainsi *têvâh*, qui désigne « l'arche » en hébreu biblique, peut signifier « mot » dans l'hébreu rabbinique, ce qui fait dire à l'A. « que c'est en entrant dans un "mot" que l'humanité a été sauvée » (p. 203). Ce qui gênera ici est sans doute moins l'explication elle-même que son caractère assertif, qui ne laisse guère de place à d'autres explications possibles, éventuellement tout aussi suggestives.

Toujours à propos des « notes », leur côté disparate ne laisse pas toujours percevoir les raisons pour lesquelles l'A. s'attache davantage à tel détail du texte et en néglige d'autres qui ne sont pourtant pas insignifiants. Ainsi, dès Gn 1, le lecteur aurait sans doute été intéressé par quelque considération sur des passages importants comme 1,14-19 (la longue création des astres), 1,26-28 (création de l'humanité avec des différences subtiles entre ce qu'Élohim se propose de faire et ce qu'il fait en réalité), ou, plus loin, sur le précepte décisif de Yhwh élohim en 2,16-17 et la portée de l'interdit. De même, des interprétations originales auraient mérité de rencontrer les objections que leur oppose le texte. Ainsi, l'idée que la femme et l'homme du jardin mangent non de l'arbre interdit mais de l'arbre autorisé semble contredite par l'interpellation divine qui demande à l'homme s'il a mangé « de l'arbre dont je t'ai ordonné de ne pas manger » (3,11 et 17, qui ne font l'objet d'aucun commentaire ; voir p. 334-336, *passim*). En alignant ces remarques, je ne cherche pas à nier l'intérêt ou la force du travail de l'A. Je pointe plutôt les éléments qui risquent de disqualifier cet essai dans le monde exégétique et théologique, qui aurait pourtant avantage à prendre en compte ce type de lecture.

L'une des richesses indéniables de cet ouvrage qui fait également sa grande nouveauté, c'est le « dialogue » incessant entre les versets bibliques et des œuvres d'art qui consonnent si bien avec eux, à la fois par l'abstraction qui, tout comme le texte hébreu, engendre d'abord le silence, la question, la méditation, et par la multiplicité des interprétations que, comme le texte encore, elle suscite et nourrit. Ce dialogue invite presque naturellement à une lecture patiente, inspirant au lecteur le sentiment que ce qu'il lit réclame qu'il s'attarde, curieux d'un sens qui ne saute pas aux yeux et qui ne peut que résulter de l'alchimie entre l'écrit, la peinture et le regard. Une façon de suggérer que lire le texte biblique supposera toujours une forme d'alchimie et donc une indispensable lenteur. Cette lenteur dont l'A. fait précisément l'éloge en écho au début du chapitre 2 de la Genèse où le créateur instaure le shabbat, « un temps de sainteté [de séparation] qui est justement un temps de repos où l'on arrête de courir ». De quoi apprendre que lire la Bible est un lire infini. C'est un des grands mérites de ce livre que de tracer ainsi des pistes qui invite chacun à entamer sa propre lecture.

André WÉNIN

Jean-Marie AUWERS, *Le Cantique des cantiques* (coll. *La Bible d'Alexandrie* 19). Paris, Cerf, 2019. 339 p. 20×14. 35 €. ISBN 978-2-204-13185-8.

La Bible d'Alexandrie, vaste projet scientifique de traduction annotée de chacun des livres de la Septante, comporte maintenant un joyau de plus : le Cantique des cantiques. Jean-Marie Auwers (A.) a pris le temps de préparer une traduction vraiment enthousiasmante d'un des livres les plus mystérieux de la Bible.

L'ouvrage comporte un avant-propos, une notice (bibliographie et abréviations), une longue introduction, puis la traduction proprement dite avec ses annotations et enfin un index des mots grecs étudiés et des références bibliques citées. Comme c'est l'habitude dans la collection de la Bible d'Alexandrie, la traduction est copieusement annotée, transformant l'ouvrage en un commentaire de la version grecque du Cantique. L'introduction, quant à elle, peut être divisée en quatre parties. Premièrement (chapitres I à V), l'œuvre en hébreu est présentée, puis en second lieu (Chapitres VI à XII), sa traduction en grec. La troisième partie (Chapitre XIII) traite de la réception du texte hébreu et de sa traduction grecque dans le judaïsme et le christianisme ancien (en grec, syriaque et latin) et enfin (chapitre XIV) une étude des didascalies du Cantique est proposée. Ces didascalies font partie de la réception du texte grec et ont été ajoutées à une époque indéterminée pour clarifier l'identité des locuteurs et permettre d'interpréter l'œuvre comme un épithalame ou un drame. Elles font l'objet d'une grande diversité de traditions textuelles. A. a renoncé à les placer dans sa traduction et les a reléguées en note pour en assurer l'exhaustivité. Cependant, pour rendre l'effet de la lecture munie de ces didascalies, A. a placé une copie de sa traduction avec les didascalies du codex Sinaiticus à la fin de l'introduction. En somme, le livre est d'excellente facture et, pour le dire clairement, c'est l'actuelle référence en langue française concernant le Cantique.

Pour autant on peut se poser une question : que lisons-nous quand nous lisons la traduction en français d'un texte qui est lui-même une traduction ? À l'origine du projet de la Bible d'Alexandrie, se trouve l'intuition de Marguerite Harl qui, sans rejeter totalement l'original hébreu, souhaitait une traduction des Écritures en tant qu'œuvres de langue grecque qu'ont lues les Pères de l'Église. Cette vision est en opposition presque frontale avec la recherche anglo-saxonne qui s'intéresse avant tout à la personne du traducteur. Issu du monde anglo-saxon, Pietersma a engendré ce qu'on appelle le modèle interlinéaire qui voit dans la Septante un texte qui ne doit pas être lu sans son modèle hébraïque. Au fur et à mesure des parutions des volumes de la collection en français, une influence de la vision anglo-saxonne s'est clairement fait sentir. Pour autant, il me semble que c'est la première fois qu'une aussi grande partie de l'introduction d'un volume de cette série traite du texte hébreu. Ce qui pourrait paraître comme un écart dans la politique éditoriale de la Bible d'Alexandrie est néanmoins très heureux. Les études scientifiques francophones récentes sur le texte hébreu du Cantique ne sont pas si fréquentes, en effet.

Dans ce cadre, A. dresse un état de l'art, à la fois excellent et synthétique, sur les différentes questions ouvertes de la recherche actuelle sur le texte hébreu : sa datation, son introduction dans le canon juif, son genre littéraire.

La plupart du temps, A. ne prend pas parti. Ainsi, si l'on ne connaîtra pas son opinion sur la datation du Cantique, il mentionne rapidement l'apport des manuscrits de Qumran (p. 57-59) qui tendent à montrer qu'un travail important d'édition se situe au tournant de l'ère chrétienne (p. 31-32). Une plus grande prise en compte du matériau qumrânien permettrait probablement de dépasser la question de l'unité de l'œuvre (p. 33-34). De même, A. traite longuement de la question de l'interprétation originelle de ce livre : un simple hymne profane à l'amour ou une vision allégorique de la relation entre Dieu et son peuple ? Il constate l'évolution de la recherche vers un dépassement de cette problématique : le livre présenterait l'amour comme « une réalité profane – ce qui ne veut pas dire profanée » (p. 41). Concernant la structure, A. penche assez nettement pour une vaste structuration de l'œuvre autour de Ct 5,1, pivot qui la divise en deux parties parallèles (p. 54-57). Il termine son examen de l'œuvre hébraïque en présentant les différents témoins de Qumran, la traduction grecque et les traductions filles (latines et coptes). On pourra néanmoins regretter qu'A. ne mentionne pas la Peshitta (assez fidèle à l'hébreu, semble-t-il), alors qu'il aborde la réception de l'œuvre dans le christianisme syriaque (p. 128-129). À l'inverse, il mentionne le texte copte (p. 64-65) sans évoquer sa réception dans le christianisme de ce monde linguistique.

Il semble que cet intérêt d'A. pour le texte hébreu résulte en premier lieu de la technique de traduction utilisée dans la Septante. Celle-ci est extrêmement littérale. A. en étudie le texte (p. 67-71), la date, incertaine (p. 77-79), le vocabulaire (p. 79-99), la syntaxe (p. 100-106) et le style (p. 106-109), pour ensuite qualifier le traducteur du point de vue linguistique (peut-être un araméophone, p. 109-110) et interprétatif (p. 111-121). Selon lui, il est tentant de comparer cette version avec le fameux groupe *kaige* (p. 71-77) qui prolonge les techniques de traduction du Psautier en direction d'un littéralisme de plus en plus marqué. A. montre cependant que la Septante du Cantique ne correspond pas à l'ensemble des critères de ce groupe et pourrait faire partie de cette « mouvance » à une époque où les techniques de traduction littéraliste ne sont pas encore afferemies. La version grecque suppose en tout cas un modèle très proche du texte hébreu que nous connaissons avec le texte massorétique. Les différences, principalement des ajouts, sont de l'ordre de l'harmonisation et proviennent du modèle hébraïque plutôt que du traducteur (p. 67-71). De manière générale, celui-ci a travaillé par équivalence lexicale, un même mot hébreu étant rendu par un même mot grec, bien que des exceptions subsistent. La syntaxe grecque est très souvent un décalque de l'hébreu, au point que certaines tournures ne sont jamais attestées en dehors de ce livre. Les différences entre le grec et l'hébreu n'induisent aucune volonté claire d'allégoriser le texte hébreu, ni, au contraire, de l'érotiser. Disons que le choix de coller au texte hébreu induit tantôt une plus forte allégorisation, tantôt l'inverse. A. évoque même le fait que le traducteur ne cherche pas à renforcer l'intertextualité biblique. Privilégiant les mots les plus courants, le traducteur est probablement passé à côté d'une intertextualité voulue par l'hébreu, tel que le jardin qui pourrait être celui d'Eden pour l'hébreu, mais non pour le traducteur grec (p. 119-120). A.

propose de qualifier cette traduction de « neutre » (p. 120-121). Ce terme serait à mieux cerner mais, selon A., il reflète la volonté du traducteur de fournir à son lecteur la version la plus précise possible pour travailler à décoder un texte perçu comme « ésotérique », comme si ce lecteur avait le texte hébreu sous les yeux. À mon sens, ce point singulariserait le traducteur du Cantique de celui de Qohelet. En effet, le traducteur de ce dernier développe, malgré son littéralisme, des interprétations neuves, comme l'a souligné Françoise Vinel dans la même collection. En cela, A. se rapproche du modèle interlinéaire, soulignant que pour les traducteurs « le décalque grec avait la signification de l'hébreu » (p. 101). Il n'en accepte cependant pas toutes les conséquences.

Ainsi, la lexicographie et la syntaxe grecques sont parfois tellement malmenées que la signification du texte grec résiste à toute élucidation. Dans ce cadre, A. aurait pu fournir une traduction proche de ce que fut le modèle hébreu du traducteur, mais il rappelle à plusieurs reprises qu'il traduit le grec et non l'hébreu (p. 98, voir aussi p. 84). Il se l'autorise, légitimement cependant, quand un usage non classique est bien attesté dans la Septante (par exemple l'utilisation du mot « homme » pour « chacun » en Ct 3, 8, voir p. 100). Un autre exemple est le choix de ἀποστολή « envoi, cadeau » qui rend l'hébreu *šālāh*, un mot de la famille de *šālāh* « envoyer » (Cf. p. 85, 107, 111, 115, 259-260). Ce verbe hébreu est très majoritairement traduit par ἀποστέλλω, de sens similaire. En hébreu, la signification du substantif *šālāh* n'est pas claire. Il pourrait désigner un « canal » ou un « surgeon ». Le traducteur grec semble s'être contenté de traduire mécaniquement par équivalence lexicale. De leur côté, les Pères de l'Église, ignorant l'hébreu, ont interprété ἀποστολή comme un « cadeau ». Avec « envoi », A. choisit un dénominateur commun entre le grec et l'hébreu, en respectant le littéralisme de la traduction grecque, tout en évitant le sens hébraïque. Un tel choix ouvrirait la voie à une autre option de traduction en français, qui aurait été de traduire littéralement le grec. À plusieurs reprises, c'est le choix de A. : voir par exemple le maintien du « et » conjonctif alors même qu'en hébreu il a valeur de but (6,1 ou 7,1, p. 102). Pourtant, A. ne maintient pas ce littéralisme dans tous les cas. Ainsi, il discute la formule d'adjuration de ne pas réveiller l'amour (Ct 2,7 et 3,5, p. 101-102), calque de l'hébreu et interprétée à l'opposé par les Pères de l'Église (il faut réveiller l'amour). A. introduit ici une question, absente du grec « éveillerez et réveillerez l'amour, d'ici qu'il le veuille ? » (p. 220-222). Il maintient en quelque sorte l'ambiguïté tout en formulant une phrase française élégante. C'est fort bien vu, quoique ne rendant pas justice à l'effort du traducteur grec pour, surtout, ne pas être élégant (p. 109).

Pourtant, ce traducteur lui-même ne sent pas lié par son « littéralisme » : malgré tout, quelques tournures hébraïques sont rendues dans un bon grec (cf. le *dativus commodi*, p. 104). De même il use d'un vocabulaire riche, notamment pour la végétation. A. étudie notamment l'emploi de ὄλυνθος (p. 90) au sens précis de figues non mûres. Le vocabulaire de l'amour est également développé. Cela permet à A. d'analyser l'usage du terme ἀδελφιδός, diminutif de « frère », en tant que désignation de l'amant (p. 96-97). En suivant A., on regrette presque qu'il ait renoncé à l'audace de

« frérot » au profit de « doux frère ». Il rappelle aussi l'option de Jérôme (avec *fratuelis*, « cousin »). Cette option semble aussi digne d'intérêt car ce terme « cousin » peut désigner deux personnes très proches affectivement. Nous suivons donc A. quand il refuse de dire que le traducteur grec n'avait une bonne maîtrise ni de l'hébreu ni du grec. A. ne le mentionne peut-être pas suffisamment, mais la recherche actuelle sur la Septante, après en avoir examiné les hébraïsmes, étudie comment les traducteurs s'éloignent parfois de l'hébreu pour un grec plus classique, alors même qu'ils auraient pu utiliser des « hébraïsmes ». De telles recherches ne permettraient-elles pas de qualifier autrement le travail du traducteur ?

En conclusion, quel texte lisons-nous, quand nous lisons la traduction de A. ? Habituellement, il est supposé que toute traduction est trahison (*traduttore traditore*). De manière moins polémique, deux types de traduction sont souvent distinguées : celles qui amènent le message du texte original vers le lecteur – qui sont accusées de n'être pas fidèles au texte original – et celles qui amènent le lecteur au texte original – auxquelles on reproche de n'être pas toujours compréhensibles. Le problème se complique pour la traduction d'une traduction. À vrai dire, l'opposition est un peu stérile. Comme l'a bien montré Even-Zohar dans sa théorie des polysystèmes, une traduction est d'abord et avant tout un produit de la langue cible. Le littéralisme ne viserait pas tant à amener le lecteur grec vers le texte hébreu qu'à faire sentir au lecteur grec qu'il s'agit bien d'une traduction et qu'il doit la recevoir comme telle. Nous pouvons alors comprendre pourquoi A. met autant de temps à présenter le texte hébreu avant de fournir une analyse précise du texte grec, poursuivant ensuite sur la réception de ce texte dans ses deux traditions hébraïque et grecque, dans le judaïsme et dans le christianisme. En effet, A. contribue à cette approche holistique qui étudie ensemble la construction et la réception d'un texte. Une telle approche convient pour l'étude du Cantique et même, oserais-je dire, pour l'étude de tout texte de la Bible. Bien sûr, on pourrait reprocher à A. de ne pas faire suffisamment sentir au lecteur le littéralisme du traducteur grec. Mais le lecteur francophone contemporain a-t-il besoin de littéralisme pour savoir qu'un texte est traduit ? Muni d'une traduction qui ne cède pas sur l'élégance tout en gardant un lien évident avec le texte grec, le lecteur a à sa disposition une très solide traduction d'une tradition du Cantique autre que celle de l'hébreu. A. démontre ainsi de belle manière que traduire n'est pas trahir, mais transmettre.

Patrick POUCHELLE