

## Francine Kaufmann, *Une approche juive de la traduction : concepts et locutions talmudiques concernant la traduction biblique*

### Résumé français

Le Talmud est un vaste corpus d'enseignements oraux séculaires des académies rabbiniques de Judée et de Babylonie, mis par écrit entre le second et le cinquième siècle de l'ère vulgaire. Il s'est interrogé sur les objectifs et sur les modalités de la traduction biblique en langue véhiculaire. De nombreux concepts permettent de se faire une idée de l'approche traductionnelle préconisée par les autorités juives de l'antiquité et des polémiques engagées. Nous tenterons de les évoquer en les replaçant dans leur contexte historique et religieux.

Nous constaterons d'abord que la traduction se confond dans l'antiquité avec l'interprétation orale, l'explication ou la reformulation intralinguale : c'est le sens premier du verbe *letarguèm* dans le talmud, et des significations attribuées à certains vocables bibliques : *ba'èr heytev* : bien clarifié, *meforach* : explicite. Mais la traduction interlinguale est aussi évoquée, et le message biblique est appelé à s'exprimer dans *shivim lachone* : soixante-dix langues, chiffre symbolisant toutes les langues de l'humanité. Pour le rituel et l'étude, certaines langues semblent mieux appropriées que d'autres. Ainsi *targoum* en vient à désigner toute traduction en araméen et la version d'Onkelos est appelée *Targoum didane* : notre *targoum*. À la synagogue on fait coexister l'original (valeur rituelle et préservation de la vérité du texte lu) et sa traduction orale consécutive, et dans l'étude on répète deux fois l'original suivi obligatoirement d'une fois la traduction (indispensable pour la compréhension de l'original), selon le principe *shnayim mikra ve-è'had targoum*. Quelques rares textes doivent rester dans l'original : *Nikra velo mitarguem* (on les lit mais on ne les traduit pas). Pourquoi ? Par ailleurs les modalités de la traduction exigent de louvoyer entre forme et sens : ne rien ajouter ni retrancher mais rester fidèle à la tradition d'interprétation. (*Hametarguem ketsourato harey zè badai* : « celui qui traduit littéralement est un affabulateur »).

La traduction en grec nourrit une polémique entre les Sages : la langue de Japhet, fils de Noé, est appelée à résider « dans les tentes de Sem » (traduction centrifuge). Elle devient suspecte quand la Septante (*targoum* grec à usage juif ?) est adoptée comme texte écrit et « original » sacré d'une foi nouvelle. La validité de la traduction biblique à usage externe est alors mise en cause : *eyn hatorah yekhola lehitarguèm kol tsorka* : « La Torah ne peut pas être traduite adéquatement ». Avec les guerres, les dispersions, la concurrence du christianisme, les rabbins décident que le moment est arrivé « d'agir pour Dieu » : *Ète la'assote la-Hashem* : il faut désormais mettre par écrit la torah orale (commentaires et traductions) pour éviter que la transmission ne s'interrompe. Mais une traduction biblique écrite est-elle considérée comme *metamé ète hayadayim* : « souillant les mains », c'est-à-dire relevant de la sainteté ?

### Abstract

The Talmud is a vast corpus of ancient oral teachings from the rabbinical academies in Judea and Babylonia that were written down between the second and the fifth century of the Common Era. It questioned the objectives and modalities of biblical translation into a vehicular language. Numerous concepts provide us with an idea of the translation approach recommended by the Jewish Authorities in antiquity and the ensuing debates. We will raise these issues by situating them in their historical and religious context.

First of all, we will note that there is no distinction between translation, oral interpretation, explanation or intralingual reformulation in antiquity: this is the main meaning of the verb *letargem* in the Talmud, and the meanings assigned to certain biblical terms: *ba'er heytev*: well-clarified, *meforash*: explicit. But interlingual translation is also described, and the biblical message is called upon to express itself in *shivim lashon*: seventy languages, a number symbolising all the languages used by mankind. For the purpose of ritual and study, certain languages seem more appropriate than others. In this way, *targum* came to mean any translation in Aramaic, and the Onkelos version was called *Targum didane*: our *targum*. In a synagogue, the original (ritual value and protecting the truth of the spoken text) co-exists with its consecutive oral translation, and when studied, the original is repeated twice followed once, mandatorily, by the translation (that is essential to understand the original), according to the principle *shnayim mikra ve-e'had targum*. A few rare texts have to remain in the original: *Nikra velo mitargem* (they are read but not translated). Why? Furthermore, the modalities of translation require weaving between form and meaning: adding nothing, deleting nothing, remaining faithful to the tradition of interpretation. (*Hametargem kezurato harey ze badai*: "he who translates literally is a charlatan").

The Greek translation fuels a debate among the Sages: the language of Japhet, the son of Noah is called on to dwell "in the tents of Sem" (a centrifugal translation). It becomes questionable when the Septuagint (*targum* in Greek for Jewish use?) is adopted as an "original", written holy text for a new faith. The validity of the biblical translation for external use is thereby questioned: *eyn hatorah yekhola lehitargem kol tsorka*: "The Torah cannot be translated correctly". As a result of wars, the dispersion of the Jewish people, the rivalry of Christianity, the rabbis decided that the time had come "to act for God": *Ete la'assot la-Hashem*. The written form of the oral Torah (commentaries and translations) now became a necessity to ensure there was no break in its transmission. But does a written biblical translation *metame ete hayadayim*: could "rendering the hands unclean", i.e. be considered as sacred?

## Résumé français

Je voudrais m'appuyer sur une page du Talmud pour mettre en lumière le « voyage des langues » dans les sources juives traditionnelles. Le Talmud est constitué d'un noyau judéen rédigé en hébreu, la **Michna**, et de son commentaire araméen appelé « **Guemara** ». Il en existe deux versions selon leur lieu de rédaction, l'une en araméen oriental pour le **Talmud de Babylone**, l'autre en araméen occidental pour le commentaire judéen du **Talmud de Jérusalem**.

Pour expliquer les lois de la Michna, la Guemara fut appelée à clarifier le sens des mots de la Michna, puisque plus personne ne parlait l'hébreu michnique deux à quatre siècles après sa rédaction, ni ne comprenait l'hébreu biblique, infiniment plus ancien. Ainsi les deux versions de la Guemara se révèlent être une traduction-explication à destination de la population totalement araméophone de Babylone et de Judée.

Avec les siècles, les juifs de l'exil cessèrent même de parler l'araméen, comprenant seulement le grec ou le latin, et les langues vernaculaires des pays dans lesquels ils se trouvaient. Et c'est dans ces langues qu'ils prodiguèrent leur enseignement et rédigèrent leurs commentaires. Des traces de ces langues d'usage récent, pour les juifs, se retrouvent dans les dictionnaires, dont celui de Rabbi David Kimhi (Narbonne 1160-1235), ou dans les commentaires de la Bible et du Talmud écrits par Rachi (1040-1105) et son école. Souvent les plus anciennes occurrences des mots de langues, elles-mêmes oubliées ou devenues méconnaissables, se retrouvent précisément dans les commentaires juifs.

Je montrerai ce voyage des langues à partir d'une étude de la page 73a du traité *Baba Batra* qui offre une belle démonstration de ce travail de la traduction. Nous voguerons entre l'hébreu mishnique et l'araméen babylonien de la Guemara qui dialogue avec un verset en hébreu biblique commenté en langue d'oïl par le Rachbam<sup>[1]</sup> et que l'on étudie aujourd'hui en français, en anglais et très souvent encore en yiddish et en de multiples autres langues.

Ainsi une même page du Talmud peut confronter le lecteur à jusqu'à six langues ou strates de langues différentes : hébreu mishnique, hébreu biblique, araméen oriental ou occidental, langue d'oïl, latin et grec, plus la langue véhiculaire du lecteur.

Qu'il est beau d'entendre les mots sous les mots, les sons sous les sons, hypogrammes balbutiants qui jouent d'une langue à l'autre. Comme l'écrit si merveilleusement Valère Novarina « les mots agissent aussi par quiproquo, en résonnant dans le sous-sol verbal ; ils ont leurs tremblements, leur chassé-croisé phonique, leur jeux souterrains, leur vie équivoque ; il y a sous les mots des rivières qui agissent par voisinage et leur donnent une profondeur ombrée.<sup>[2]</sup> ».

[1] Rabbenou Chmouel ben Meïr, plus connu sous l'acronyme de Rachbam (רשב"ם) est un exégète biblique et tossafiste ayant vécu en Champagne et à Rouen au XII<sup>e</sup> siècle (c.1085 - c.1158). Petit-fils aîné de Rachi, dont il fut l'élève puis le secrétaire.

[2] Valère Novarina, *Devant la Parole*, POL, 1999, p. 125 et 126.

## Abstract

I would like to base this paper on a page from the Talmud to highlight the «journey of the languages» in the traditional Jewish sources. The Talmud comprises a Judean core written in Hebrew, the **Mishnah**, and its Aramaic commentary, known as "**Gemara**". There are two versions depending on where it was written, one in Eastern Aramaic in the case of the **Babylonian Talmud**, the other in Western Aramaic for the Judean commentary of the **Jerusalem Talmud**.

In order to explain the laws of the Mishnah, the Gemara was called upon to clarify the meaning of the words in the Mishnah, as nobody spoke Mishnaic Hebrew two to four centuries after it was written or understood Biblical Hebrew that was much older. In this way the two versions of the Gemara turned out to be a translation-explanation intended for an exclusively Aramaic-speaking population in Babylonia and Judea.

I will show this journey of the languages by analysing page 73a from the tractate *Baba Batra* in which we find a striking demonstration of this work of translation. We will sail between Mishnaic Hebrew and Babylonian Aramaic in the Gemara dialoging with a verse in biblical Hebrew and its commentary in langue d'oïl by Rashbam<sup>[1]</sup>, studied today in French, in English and even more so in Yiddish and in many other languages.

Thereby a same page of the Talmud can confront the reader with up to six languages or stratas of different languages: Mishnaic Hebrew, Biblical Hebrew, Western and Eastern Aramaic, Occitan, Latin and Greek as well as the vehicular language of the reader.

How beautiful it is to hear words under words, sounds under sounds, hypogramms playing between languages. Valère Novarina expressed this beautifully when he wrote «words also act through misunderstanding, by resonating in a verbal underground; they are shaky, they intertwine phonetically, they have their underground games, their equivocal life; under the words are rivers that have an effect through their proximity that gives them a shadowy depth.<sup>[2]</sup> ».

[1] Rabbenou Shmuel ben Meïr, better known under the acronym Rashbam (רשב"ם) is a Biblical and Tossafist exegete who lived in the Champagne region and in Rouen in the XII<sup>th</sup> Century (1085 - 1158). He was the eldest grandson as well as the student and secretary of Rashi.

[2] Valère Novarina, *Devant la Parole*, POL, 1999, p. 125 et 126.

**Federico Dal Bo, *The Latin Translations of the Talmud and Jewish Mysticism: Strategies and Procedures for Translating "Edifying Literature" into Latin***

**Abstract**

Are there specific strategies and procedures for translating "edifying literature"?

My working hypothesis is that translating "edifying literature" into a prominent language imposes a sort of "etiquette" – that is to say: manipulation of sources is usually avoided and the translator's personal comments are marginalized.

I will try to prove the point by analyzing translations of Jewish literature in a specifically prominent European language – Latin. More specifically, I will examine two historically peculiar cases: the Latin translations of the Talmud and the Latin translation of Jewish mysticism.

These translations took place in two distinct moments of Western intellectual history: on the one hand, the Talmud was partially translated into Latin by an anonymous Jewish convert, in connection with the 1240-1244 Paris disputation on the Talmud; on the other hand, a great selection of texts from Jewish mysticism was translated in 1486 by the Jewish convert Flavius Moncada – alias Flavius Mithridates – for the Italian erudite and philosopher Giovanni Pico della Mirandola. In both cases, the Latin translation is accurate and valuable.

These translations of Jewish literature into Latin – despite their different historical setting and purposes – manifest significant similarities in form and style. I will show how the source texts are treated in both cases with reasonable respect and rendered quite accurately into the target language. Indeed, overt manipulations of the source texts are quite rare if not exceptional. On the other hand, I will show that the Latin translator – or translators – has in both cases felt the necessity of expressing his own personal opinion on the texts that he was translating into Latin. Interestingly enough, these personal commentaries occur as "marginal glosses" to clarify the translation process to the uneducated reader.

**Résumé français**

Existe-t-il des stratégies et des procédés spécifiques pour traduire la « littérature édifiante » ?

Selon mon hypothèse de travail, toute tentative de traduire la « littérature édifiante » dans une langue dominante impose le respect de certaines règles : le traducteur s'abstient généralement de manipuler les sources, et ses commentaires personnels sont relégués dans les marges.

J'essaierai d'étayer cette hypothèse en analysant les traductions de la littérature juive dans une langue européenne particulièrement dominante, le latin. Plus précisément, j'examinerai deux cas historiques particuliers : deux traductions latines du Talmud et de la mystique juive.

Ces traductions ont eu lieu à deux moments différents de l'histoire intellectuelle occidentale. D'un côté, le Talmud a été partiellement traduit en latin par un juif converti dans le contexte du Procès du Talmud qui s'est déroulé à Paris de 1240 à 1244. D'un autre côté, un grand choix de textes de la mystique juive a été traduit en 1486 par un autre juif converti, Flavius Moncada (alias Flavius Mithridate), à la demande d'un érudit, le philosophe italien Pic de la Mirandole. Dans les deux cas, la traduction latine est exacte et de grande valeur.

Malgré la différence de cadre historique et d'objectifs, ces traductions de la littérature juive en latin révèlent des similitudes significatives dans le style et dans la forme. Je montrerai comment les textes-source sont traités aussi respectueusement que possible, dans les deux cas, et traduits avec fidélité dans la langue-cible. En effet, les manipulations explicites du texte-source sont assez rares, voire exceptionnelles. Je montrerai aussi que dans les deux cas, le traducteur (ou les traducteurs) avait ressenti le besoin d'exprimer son avis personnel sur les textes qu'il traduisait en latin. Fait assez intéressant, ces commentaires personnels apparaissent sous forme de « gloses marginales » destinées à clarifier le processus de la traduction pour le lecteur ignorant.

**Michèle Tauber, *La Bible entre ses langues : de l'hébreu au yiddish***

**Résumé français**

Le yiddish, langue de fusion parlée par les Juifs d'Europe centrale et orientale pendant près de mille ans, a donné lieu, dès le XVI<sup>e</sup> siècle à une littérature abondante et variée. Il existe ainsi un nombre impressionnant de poèmes, pièces de théâtre, romans et essais mais également de traductions des grands classiques de la littérature universelle...et bien sûr de la Bible. Celle-ci a fait l'objet de nombreuses traductions, en vers et en prose dont la plus célèbre, la *Tsenerene*, est présentée et illustrée dans cette communication.

En fait, plutôt que d'une traduction, il s'agit d'un commentaire du Pentateuque, des cinq Rouleaux et des lectures bibliques correspondant à la péripécopie hebdomadaire lue le Shabbat à la synagogue, les *haftoyres*. Cet ouvrage composé par Yaakov ben Yitskhok Ashkenazi de Janow au XVI<sup>e</sup> siècle nous est parvenu dans l'édition de Lublin, 1622. L'auteur s'est inspiré d'une multitude de sources, à la fois des exégèses du Pentateuque, des légendes talmudiques et midrashiennes, des

extraits du Zohar, des commentaires médiévaux ainsi que des considérations morales ou concernant les usages. Son titre est une citation du Cantique des Cantiques, en hébreu : *Tsenah u-reenah benot Tsiyon* (III, 11) : « Sortez et voyez filles de Sion » et indique bien que le livre est essentiellement destiné aux femmes et aux jeunes filles. Il s'agit d'une « véritable encyclopédie populaire de la tradition et d'un guide spirituel ou moral à l'usage des non-initiés. Cette forme anthologique explique qu'il demeure le livre yiddish le plus répandu dans les communautés juives ashkénazes <sup>(1)</sup> ».

(1) Baumgarten Jean, *Introduction à la littérature yiddish ancienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, 146.

### Abstract

As a fusional language spoken by Central and East European Jews for about a thousand years, Yiddish gave birth, as soon as in the 16th century, to an abundant and varied literature. Thus we can find quite an impressive number of poems, theatre plays and essays but also of translations of the world classical works.... and of course of the Bible. The latter has been translated in many ways, in verse and in prose, and the most famous of all, the *Tsenerene*, will be presented and illustrated in this paper.

As a matter of fact, rather than a translation, it is a commentary of the Pentateuch, of the Five Scrolls and of the biblical readings corresponding to the weekly sections read on Shabbat at the synagogue, the *haftoyres*. The first copy to be found of this book, composed by Yaakov ben Yitskhok Ashkenazi of Janow in the 16th century, was the Lublin edition, 1622. The author drew his inspiration from a whole range of sources: Pentateuch commentaries, Talmudic and Midrashic legends, excerpts from the Zohar, mediaeval commentaries as well as moral or customs considerations. The title itself is a quote from The Song of Songs, in Hebrew: *Tsenah u-reenah benot Tsiyon* (3:11): "Go forth, O ye Daughters of Zion", and clearly shows that the book is principally intended to women and young girls. It is a "real popular encyclopedia of the Jewish tradition and a spiritual or moral guide for uninitiated readers. In the form of an anthology, it remains the most spread Yiddish book among the Jewish Ashkenazi communities <sup>(1)</sup> ».

(1) Baumgarten Jean, *Introduction à la littérature yiddish ancienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, 146.

## Dominique Bourel, *La traduction comme rédemption : de Moses Mendelssohn à Buber-Rosenzweig*

### Résumé français

Parmi les multiples traductions de la Bible des temps modernes, deux versions allemandes s'imposent par leur qualité intrinsèque et leur valeur mythique : celle de Moses Mendelssohn au XVIII<sup>e</sup> siècle, et celle de Martin Buber et Franz Rosenzweig au XX<sup>e</sup> siècle.

En réalité les deux projets sont opposés : Mendelssohn (1728-29/1786) veut travailler à l'émancipation des juifs en Europe et, dans son cas précis, en Allemagne. Aussi il traduisit le Pentateuque en *hochdeutsch* (haut allemand), mais avec des caractères hébraïques afin que les juifs puissent apprendre cette langue du pays dans lequel ils voulaient s'intégrer. La traduction commencée en 1778 parut à Berlin entre 1780 et 1783. Il n'hésita pas à utiliser les traductions chrétiennes, surtout celles de Luther et de Calvin. Outre cette double novation, Mendelssohn s'entoura de quelques collaborateurs pour mener à bien un commentaire (*Be'ur*), en hébreu celui-là, dans lequel étaient explicités les choix de traduction. La recherche récente a fait des progrès significatifs dans l'intelligence de cette entreprise.

Martin Buber (1878-1965) et Franz Rosenzweig (1886-1929) s'attelèrent à une traduction visant l'effet inverse : faire entendre dans l'allemand un peu de l'hébreu disparu dans la perception de la Bible par les chrétiens, médiatisée en Allemagne par Luther et Bach. A partir de 1925, jusqu'à la mort de Rosenzweig (1929), les volumes, sans commentaires, offraient une nouvelle traduction qui fut un évènement, beaucoup discuté, dépassant de beaucoup le public juif cultivé. Buber l'acheva seul à Jérusalem en 1961, suscitant un des plus beaux textes de Scholem qui se demandait alors qui, à cette date, pourrait lire cette traduction, et si elle n'était pas une épitaphe d'un monde disparu.

### Abstract

Among the many translations of the Bible in modern times, two German versions are important for their quality and mythical value - the translation of Moses Mendelssohn, and the translation of Martin Buber and Franz Rosenzweig. The two projects are radically different. Moses Mendelssohn (1728-29/1786) wanted to contribute to the Emancipation of the Jews in Europe and, in his case, in Germany. Then he translated the Pentateuch in *hochdeutsch*, but in Hebrew letters so that his fellow Jews could learn the language of the country where they wanted to live. The translation was published in Berlin between 1780 and 1783. He did not hesitate to use, for example, the Christian translations of Luther and Calvin. Following this double innovation, he gathered around him a little group of scholars in order to write a commentary in Hebrew (*Be'ur*) where he explained his choices in translation. Recent research has made considerable progress in this field.

Martin Buber (1878-1965) and Franz Rosenzweig (1886-1929) wanted to achieve something else: read German, but hear Hebrew – something that had practically disappeared in the Christianized versions of Luther and Bach! From 1925 until Rosenzweig's death (1929), the volumes without commentary were a much mediatized cultural event, not only for the Jews with a strong cultural background. Buber published all the other volumes on his own. The last volume was released in Jerusalem in 1961 – an occasion for Gershom Scholem, in a beautiful text he wrote, to wonder who would read this German version, and whether it was an epitaph to a vanished world.

### **Danielle Delmaire, *Traduire la Bible en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Pour quoi ? Pour qui ? Samuel Cahen et la Bible du Rabbinate***

#### **Résumé français**

Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, les juifs de France, récemment émancipés, s'expriment de plus en plus en français mais ne disposent pas de traduction de leur Bible en cette langue.

Dans les années 1830-1850, Samuel Cahen entreprit solitairement la traduction du texte massorétique de la Bible, tandis que, dans la dernière décennie du XIX<sup>e</sup> siècle, un groupe de rabbins réunis autour du grand rabbin Zadoc Kahn traduisait à leur tour le même texte. Les deux entreprises sont très différentes du point de vue de l'histoire de la traduction. Le but poursuivi n'est pas le même car le public que les traducteurs souhaitaient atteindre n'est pas le même non plus. La première traduction se voulait érudite et s'adressait à des lecteurs éclairés ainsi qu'aux nouveaux rabbins désormais formés à l'École rabbinique. La seconde était destinée à rallumer la flamme du judaïsme dans les communautés juives de France : il fallait produire une Bible pour tous, à très bas prix.

Comment expliquer ces deux motivations si différentes ? Dans le contexte de la Monarchie de Juillet, accueillante en ce qui concerne l'intégration des juifs, Samuel Cahen participait à l'éveil des sciences du judaïsme. Dans le contexte d'une République de plus en plus laïque, voire anticléricale, et de plus en plus démocratique (lois de Jules Ferry), il devenait nécessaire de mettre le texte biblique à la portée de tous afin de maintenir vivante la religion des juifs, en France.

#### **Abstract**

At the beginning of the nineteenth century, France's recently emancipated Jews were using French more and more, but lacked a translation of their Bible in French.

From 1830 through 1850, Samuel Cahen undertook singlehandedly to translate the Masoretic text of the Bible, and, in the last decade of the century, a group of rabbis led by the Chief Rabbi Zadoc Kahn produced another translation of the same text. From the point of view of the History of Translation, the two projects were very different. The goals were not the same, because the target audiences differed.

The first translation was intended to be scholarly and was destined for enlightened readers and for the new rabbis trained in the Rabbinical School. The second sought to kindle a revival of Judaism in France's Jewish communities: what was needed was a cheap Bible for all.

How to explain such different motivations? In the context of the Monarchy of July and its openness to Jewish integration, Samuel Cahen was participating in the awakening of Jewish Studies. In the context of an increasingly secular, even anticlerical, and democratic Republic (cf. Jules Ferry's legislation), it became necessary to make the biblical text accessible to all, in order to keep the Jewish religion alive in France.

### **Francine Kaufmann, *Deux traducteurs-poètes de la Bible au XX<sup>e</sup> siècle : Fleg et Chouraqui, et le rôle de Neher et Léon Askénazi.***

#### **Résumé français**

Au XX<sup>e</sup> siècle, la traduction de la Bible en France échappe au Rabbinate pour devenir le fait d'écrivains-poètes qui s'attachent à mettre en valeur la beauté littéraire du texte biblique, autant que sa dimension spirituelle et religieuse. Le premier est Edmond Fleg (Genève 1874-Paris 1964) qui, répondant à une commande, livre dès 1923 aux éditions Crès une *Anthologie juive* en 2 volumes. Le premier tome contient de larges extraits bibliques, que Fleg prend souvent la peine de retraduire « afin de créer une image plus fidèle de l'original, fût-ce au prix de quelques audaces. » (Préface 1923). Ces centaines de pages complétées par des extraits de la littérature talmudique et post-talmudique et par une traduction en 1925 de la *Haggada* de Pessa'h, sont à l'origine d'une tentative de traduction du Pentateuque interrompue par la mort du poète. Paraissent néanmoins deux versions de la Genèse (*Le livre du commencement*, avec Georges Levitte, 1946, 1959) puis l'Exode (*La sortie d'Égypte*, 1963). On y sent l'influence de la traduction de Buber et Rosenzweig mais aussi une volonté de s'inscrire dans la tradition du Targoum ainsi qu'une tentative « de redécouvrir, pour nos sensibilités et nos compréhensions d'aujourd'hui, l'antique et simple poésie de la Genèse » (Encart de la Genèse). Fleg poursuit son effort de réhébraïsation du français biblique, soutenu et développé à la même époque par son « fils spirituel », André Neher

(auteur d'un manuel de traduction *De l'hébreu au français*, Klincsieck 1969, qui consacre un chapitre à la traduction biblique), puis par le rabbin Léon Askénazi (dit Manitou) et les membres de ce que l'on a appelé « L'École de pensée juive de Paris ».

André Chouraqui, docteur en droit et diplômé de l'École rabbinique, élève de l'École des Hautes Études, (par ailleurs poète et essayiste) traduit après la guerre deux livres poétiques de la Bible : Le Cantique des Cantiques et Les Psaumes. Mais il refuse une proposition de traduire l'intégralité de la Bible hébraïque. C'est après son installation en Israël et une longue carrière à l'AIU et à la Municipalité de Jérusalem que, l'hébreu devenant sa langue véhiculaire, il accepte une seconde proposition de Desclée de Brouwer et traduit en 26 volumes la Bible hébraïque et les 4 Évangiles (1972-1977). Sans cesse remise sur le métier, la traduction de Chouraqui se caractérise, comme celle de Fleg, par une volonté de réhébraïser le texte (notamment les toponymes, les anthroponymes et les noms de Dieu), de le dépoussiérer, de le déchristianiser, tout en suivant la méthode exégétique juive qui souligne l'importance des mots-clés et des répétitions délibérées, et qui traque le sens dans la forme.

### Abstract

In the XX<sup>th</sup> Century, the translation of the Bible in France escapes from the Rabbinate and enters the world of writers-poets who were attached to highlighting the literary beauty of the biblical text as well as its spiritual and religious dimension. The first was Edmond Fleg (Genève 1874-Paris 1964), who responded to a request by the Éditions Crès for a Jewish Anthology in 2 volumes. The first volume contains large biblical extracts, that Fleg often goes to the trouble of retranslating «in order to create a more faithful image of the original, even at the expense of being audacious on a few occasions.» (Preface 1923). These hundreds of pages were completed with extracts from the Talmudic and post-Talmudic literature and a translation in 1925 of the Passover *Haggadah*, and were the beginning of an attempt to translate the Pentateuch that was interrupted by the death of the poet. Nevertheless, two versions of Genesis appeared: (*Le livre du commencement*, with Georges Levitte, 1946, 1959) then Exodus (*La sortie d'Égypte*, 1963). You can feel the influence of the translation by Buber and Rosenzweig but also a desire to follow the tradition of the Targum and an attempt « to rediscover, for today's sensitivities and understanding, the ancient and simple poetry of Genesis» (Foldout in Genesis). Fleg continued his efforts to reintroduce Hebrewness in biblical French. These efforts were supported and developed during the same period by his «spiritual son», André Neher (the author of a manual for translation *De l'hébreu au français*, Klincsieck 1969, who devoted a chapter to biblical translation), then by rabbi Léon Askénazi (known as Manitou) and the members of what was called «L'École de pensée juive de Paris ».

André Chouraqui, doctor of law, graduate from the Rabbinical School, a student at the École des Hautes Études, was also a poet and essayist. He translated, after the war, poetic texts in the Bible: The Song of Songs, The Psalms, but he refused an offer to translate the entire Hebrew Bible. It was after settling in Israel and a long career at the AIU and the Municipality of Jérusalem that, as he became fluent in Hebrew, he accepted a second proposition from Desclée de Brouwer and translated, in 26 volumes, the Hebrew Bible and the 4 Gospels (1972-1977). Chouraqui's translation was tirelessly reworked and it is characterised, like Fleg's, by a desire to recreate the Hebrewness of the text (notably the toponyms, the anthroponyms and God's names), to dust off and refresh it, to dechristianise it, while following the Jewish exegetical method that underlines the importance of keywords and deliberate repetitions and hunts for the meaning in the form.

### David Banon, Henri Meschonnic. *La traduction inachevée*

Henri Meschonnic nous aura rendu attentif au fait qu'il importe dans la traduction de la Bible « de lire ou de faire entendre le poème sous le signe ». Ce qui nous conduit à la poétique et à une pensée du discours. Poétique qu'Everett prétend prendre en considération dans sa traduction anglaise du Pentateuque en ne négligeant pas les *té'amim* (le rythme). Hélas, il ne fait que répéter et adapter en anglais les trouvailles de Buber et Rosenzweig. Fox ne fait aucune mention de la traduction de Meschonnic, ni dans les notes, ni dans son Introduction. Celui-ci est victime d'une occultation totale. Ce sera l'objet de ma première partie.

La seconde partie discutera l'idée consécutive à ce premier principe - lire le poème sous le signe - : « L'herméneutique est l'absence de la poétique » à partir du *Haamek Davar*/Méditation de la parole, commentaire du Pentateuque de Naftali Tsvi Yéhouda Berlin (1816-1893), lequel souligne que la Torah (au sens strict le Pentateuque) est appelée *shira* : poème. Selon les versets : « Et maintenant, écrivez pour vous ce poème et enseignez-le aux enfants d'Israël : mettez-le dans leur bouche afin que ce poème/*hashira* témoigne à l'encontre des enfants d'Israël [...] Alors quand s'abattront sur lui, nombre de maux et de calamités, le présent poème témoignera en face de lui car il ne sera pas oublié de la bouche de ses descendants [...] Et Moïse a écrit ce poème en ce jour et l'a enseigné aux enfants d'Israël [...] Et Moïse a énoncé les paroles de ce poème aux oreilles des enfants d'Israël jusqu'à son terme. » (Dt.31, 19, 21, 22 et 30).

Comment Meschonnic aurait-il traduit ces versets capitaux ? Certainement à l'instar de Moïse avec son esprit, son cœur et ses... larmes.

## Abstract

Henri Meschonnic made us attentive to the fact that what is important in the translation of the Bible is “reading or making us hear the poem under the sign”. This leads us to poetics and thought on discourse. In the first part of my contribution, I take issue with the translation of the Pentateuch by Everett Fox, who presumes to take into consideration the rhythm (*te'amim*) of the translated work, without a single mention (in the introduction, text or notes) of Meschonnic's contributions in this field. Meschonnic is, thus, wholly dismissed by E. Fox. In the second part of my contribution, I will discuss the idea that is consecutive to the first principle – reading the poem under the sign –: “Hermeneutics is the absence of poetics” from the *Haamek Davar/* a Meditation on the Word, a commentary on the Pentateuch by Naftali Zvi Yehuda Berlin (1816-1893), where it is stressed that the Torah (in the strict sense of the Pentateuch) is called *shira* : poem – according to the verses from Deuteronomy 31: 19, 21, 22 and 30: <sup>19</sup>“Now write down this song and teach it to the Israelites and have them sing it, so that it may be a witness for me against them. <sup>20</sup> [...] <sup>21</sup> And when many disasters and calamities come on them, this song will testify against them, because it will not be forgotten by their descendants.” [...] <sup>22</sup> So Moses wrote down this song that day and taught it to the Israelites. [...] How would Meschonnic have translated these key verses? Certainly in the spirit of Moses with his heart... and tears.