

PROYECTO BEST: PREÁMBULO

Desde hace un poco más de 10 años, la Escuela Bíblica de Jerusalén ha abierto una nueva obra para el siglo XXI: *La Biblia en sus Tradiciones* (Best). Este proyecto pretende a la vez ofrecer al lector las diferentes formas textuales de la Biblia, acompañadas de una anotación filológica e histórica, y las diversas tradiciones de su interpretación en el seno de las comunidades que la reciben como un texto sagrado. Serenamente católica en su inspiración, el proyecto es por eso mismo ecuménico y, en cierta medida, inter-religioso.

El primer artículo que leerán es una traducción de la introducción al “Volumen de demostración” del proyecto BEST: este volumen, que no es comercializado, está no obstante disponible en francés y en una versión más pequeña, en inglés, en formato PDF en el sitio del proyecto (<http://www.bibest.org>).

El segundo artículo es un ejemplo de aplicación del proyecto en una perícopa bíblica, Jos 1, 1-18, trabajo realizado por un equipo argentino, bajo la dirección del P. Gabriel Nápole o.p. Como podremos constatarlo comparando con la versión francesa disponible en el sitio, el artículo presentado tuvo que ser reformado para adaptarse al formato editorial de la revista *Albertus Magnus*.

1. EDITAR LA BIBLIA EN LA ESCUELA BÍBLICA Y ARQUEOLÓGICA FRANCESA DE JERUSALÉN

La obra de *La Biblia en sus Tradiciones* se inscribe en una rica experiencia de edición de las Escrituras en la Escuela Bíblica y Arqueológica Francesa de Jerusalén. La Escuela bíblica se dio a conocer al gran público mundial por la calidad de la Biblia que ella editó en 1956, 1973 y 1998. *La Biblia de Jerusalén*, como la llamamos, no cesa de ser reeditada, traducida y adaptada hasta hoy.

I. CORTA HISTORIA DE LA BIBLIA DE JERUSALÉN

Esta historia comienza el 15 de mayo de 1943: unos meses antes de la promulgación de la *Divino Afflante Spiritu*, la encíclica de Pío XII que dio todo su lugar a la crítica histórica en los estudios bíblicos católicos, en medio de la guerra, el Padre Chiffлот (1908-1964)⁶ tenía suficiente esperanza para organizar los trabajos a realizarse después de la guerra y considerar en particular la edición de una Biblia que podría reemplazar aquella del canónigo Crampon⁷ enriqueciéndola de todos los descubrimientos realizados en el curso de los años del “Movimiento bíblico”.⁸ En el momento cuando se lanzaba el proyecto, el Padre Chiffлот era vicedirector de las Éditions du Cerf, propiedad de los frailes predicadores (dominicos) de la provincia de Francia. Hacia el final de la Segunda Guerra mundial, había persuadido

6 Cf. Roland DE VAUX, « Le P. Thomas-Georges Chiffлот 1908-1964 », *La Vie Spirituelle* 46, (1964), pp. 517-525.

7 François REFOULE, « La Bible de Jérusalem », dans coll., *Jérusalem de la pierre à l'esprit* (Jérusalem, École biblique, 1990), pp. 173-181, p. 174. Refoulé no da referencia, pero cita probablemente un documento encontrado en los papeles de Chiffлот.

8 Cf. Joseph TRINQUET, « Le Mouvement biblique », dans C. SAVART et J.-N. ALETTI, éd., *Le monde contemporain et la Bible* (Paris, Beauchesne, 1985), pp. 299-318, pp. 306-8.

al P. Roland de Vaux, entonces director de la *Escuela Bíblica y Arqueológica Francesa de Jerusalén*, de colaborar con él en la empresa de larga duración que sería la publicación de una edición de referencia de la Biblia en francés.

En esa época, faltaba en francés una Biblia así. Puesta aparte de la admirable versión siglo XVII de Lemaître de Sacy (1669-1696), sólo las Biblias de Segond (1873-1910) y del canónigo Crampon (1894-1904) estaban disponibles⁹. Desde el punto de vista del rigor universitario, como desde el punto de vista de la conciencia histórica, ambas tendían a uniformar, mientras que los libros bíblicos eran en realidad bastante diversos desde el punto de vista literario y estilístico. Los protestantes estaban a punto de completar la publicación de la Biblia del Centenario (1917-1948) – excelente desde el punto de vista crítico, pero que le faltó fondos por la misma razón: las Sociedades Bíblicas protestantes se negaron a financiar una edición definitiva en un solo volumen. Así que hubo espacio para una nueva traducción de la Biblia, que unía la calidad literaria a la preocupación de la crítica histórica.

Asociando a los mejores especialistas de los diversos libros bíblicos, en un momento donde su pequeño número les permitía conocerse todos, los académicos religiosos de la Escuela bíblica consiguieron concluir por primera vez la obra, al final de una decena de años. Los diferentes libros fueron publicados en fascículos, poco a poco del avance del trabajo. El primero apareció en 1948, dos años después del lanzamiento oficial del proyecto, y la Biblia completa vio el día en 1956.

En retrospectiva, vale la pena comparar el libro soñado por los pioneros de la edición de la Biblia en la *Escuela Bíblica y Arqueológica Francesa de Jerusalén* y la *Biblia de Jerusalén* hoy disponible. Debido a esta comparación es que ha surgido del proyecto de editar La Biblia en sus Tradiciones. Entremos pues al espacio de algunas páginas, en los archivos de *La Biblia de Jerusalén*, todavía casi inéditas.¹⁰

1. UN PROYECTO CIENTÍFICO, LITERARIO Y RELIGIOSO

Desde su concepción, el proyecto tenía en cuenta la diversidad y la importancia de sus apuestas. El *Bulletin dominicain des Éditions du Cerf* (Boletín dominicano de las ediciones del Ciervo) lo presenta desde los años de 1940 como una empresa a la vez religiosa, académica y cultural.¹¹

9 Para una excelente aproximación de la historia de la Biblia en francés, consultar Philippe SELIER, «Préface», *La Bible, traduction de Lemaître de Sacy* («Bouquins», Paris, Laffont, 1990), pp. XI-LIV.

10 Las hemos redescubierto, y en las *Éditions du Cerf*, en París y en la Escuela bíblica en Jerusalén, por la ocasión de un homenaje a Dom Henry Wansbrough, el traductor de *La Biblia de Jerusalén* en inglés. Para obtener más detalles sobre estos archivos, consulte: O.-Th. VENARD, «The Cultural Backgrounds and Challenges of *La Bible de Jérusalem*», dans Ph. MC COSKER, ed., *What is it that the Scripture Say?, Essays in Biblical Interpretation, Translation and Reception in Honor of Henry Wansbrough OSB*, «Library of New Testament Studies 316», Londres, T & T Clark, 2006, pp. 111-134.

11 Texto anónimo y sin título, [Chifflet ? 1948?], *Bulletin dominicain des Éditions du Cerf*, 7, pp. 9-13, ici p. 11.

Un proyecto religioso

El propósito de los dominicos iniciadores del proyecto era claramente religioso, según lo indica la connotación del título original de la Biblia producida: *La Santa Biblia, traducida en francés, bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén*. Un poco más, las *Éditions du Cerf* desplegaron grandes esfuerzos para promover “la Biblia en la Iglesia”, publicando en 1959 una *Biblia de Jerusalén en gran formato*, impresa conforme a las reglas del arte y encuadernada toda en cuero, hasta organizar un concurso para la parroquia que encontrara la manera más bella de realzar el santo libro para la utilidad de los fieles¹².

Más aún, volviendo a los orígenes hebreos y griegos más allá de la Vulgata, la nueva Biblia vino a representar un modelo para la edición bíblica moderna de la Biblia y a constituir de hecho en una especie de “Vulgata”.¹³ “*La Biblia de Jerusalén* nació de un deseo de comunión. Si algunos, herederos de una larga tradición, han dedicado su vida al estudio de las Sagradas Escrituras, el fruto de su trabajo debe ser dado a todos, a aquellos que son menos académicos, a aquellos que en absoluto no son académicos. Esto que han adquirido con toda la fuerza de su saber, con toda la paciencia de sus trabajos, debe ayudarnos, también a nosotros, a entender mejor la Palabra de Dios, en el esfuerzo de inteligencia y finalmente en el silencio de la oración. [Esta Biblia] representa un esfuerzo concreto para establecer entre nosotros una comunicación, un intercambio, mejor un servicio fraterno en la comunión de los Santos.”¹⁴

“Así pues, los promotores del proyecto no olvidaron que pertenecían a la Orden de Predicadores: esto era una parte integrante de su misión, tanto dentro como fuera de la Iglesia.

Un proyecto científico

Los lectores de afuera estaban particularmente aludidos por el gran cuidado puesto para constituir el texto: “la traducción debía estar basada en los textos originales hebreos, griegos y arameos, establecidos de manera crítica, tomando en cuenta las variantes manuscritas y las antiguas versiones. Ella buscaría restituir el texto lo más fiel posible, no sólo en cuanto su sentido, sino también en cuanto a su ritmo y a su color, teniendo un gran cuidado a su nivel poético o literario, elevado, sencillo o plano, esto usando todos los procedimientos disponibles en la lengua francesa¹⁵.”

Así, incluso los no creyentes podrían constatar que la fe cristiana no impide a los creyentes respetar la autonomía de las áreas en las que ellos trabajan – que ella no establece ninguna

12 En los archivos de Chiffot, un folleto titulado “La Biblia en la iglesia”, al presentar unas fotografías de la Biblia en varias iglesias francesas recuerda que *Le Cerf* iba hasta organizar un concurso para la mejor presentación de la Biblia en lugares de culto para la lectura de los fieles.

13 A. PAUL, *Le Fait Biblique: Israël éclaté: De Bible à Bible*, Paris, Cerf, 1979, pp. 172-173 et P. GRELOT, recension de *La Bible de Jérusalem et de la Bible Osty, Revue Biblique* 81 (1974), pp. 103-116, usando expresiones como «nueva Vulgata».

14 Th. CHIFFLOT, “La Escuela Bíblica de Jerusalén y la Biblia de Jerusalén”, documento de archivo, sin fecha (1960?), p. 3.

15 P. BENOIT, «Jerusalem Bible», *Review and Expositor* 76, (1979), pp. 341-349, p. 341. Nuestra traducción. Citado *infra* como: BENOIT, «Jérusalem Bible».

división en la comunidad de todos aquellos que buscan sinceramente la verdad. Los mismos creyentes se verán equipados de una cultura histórica, que ahora parece necesaria para la comprensión verdadera de las Sagradas Escrituras.

En las introducciones, se apuntaría a “situar cada libro en su contexto histórico y cultural. Se analizaría su forma y su contenido, y se actualizaría su doctrina esencial. Llenas de crítica bien fundamentadas, ellas ayudarán al lector moderno en la difícil tarea de comprender los escritores antiguos, que vivieron en tiempos donde la composición literaria y las exigencias de exactitud histórica eran bastante diferentes a las nuestras.”¹⁶

Pensábamos también favorecer por las notas una lectura de la Biblia como un todo, para combatir cualquier fundamentalismo invitando a leer cada texto a la luz de la Biblia en su conjunto, para coger todo su sentido.

Un proyecto literario

La inquietud cultural de los pioneros de la *Biblia de Jerusalén* aparece claramente en el hecho que ellos querían contratar para el comité directivo varios autores de renombre, encargados específicamente de velar por la calidad literaria del texto editado. En el primer esbozo del cual tenemos la huella, ellos son llamados “escritores católicos” o “buenos escritores”.¹⁷ Aquellos que efectivamente trabajaron con los frailes dominicos merecían los dos adjetivos: Albert Béguin, Michel Carrouges, Pierre Emmanuel, Robert Flacelière, Stanislas Fumet, Étienne Gilson, Bernard Guyon, Henri-Irénée Marrou, Henri Rambaud, Jean-Claude Renard, Alain-Zacharie Serrand.

El trabajo estaba repartido así: por un lado exégetas asegurando la dimensión científica, por otro lado “escritores expertos evaluando la calidad literaria del resultado.”¹⁸

Como Secretario literario del Comité directivo, M. Carrouges estaba encargado de las relaciones con estos escritores. Con la notable excepción de J.-Cl. Renard, ninguno de estos autores fue verdaderamente de vanguardia, es poco decir. Además de Carrouges y Renard, Emmanuel, Fumet y Rambaud eran sin duda los más conscientes de la dimensión literaria de la revelación, debido a su actividad propiamente poética. Sin embargo, los archivos de la *Biblia de Jerusalén* no guardan sino la huella de la actividad de Carrouges. Los otros escritores contratados – y los más activos, si juzgamos por su presencia en los archivos – eran especialistas de pensamiento antiguo (Flacelière, Marrou), medieval (Gilson), o clásico (Béguin, Rambaud, Guyon).

16 *Ibid.*, p. 342.

17 “Traducción francesa de la Santa Biblia bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén”, nota de referencia sin mención de fecha [1946?] ni firma [Th. Chifflet?], pp. 1-2.

18 BENOIT, «Jerusalem Bible», *op. cit.* (n. 10) pp. 341-342

2. APUESTAS HERMENÉUTICAS CLARAMENTE IDENTIFICADAS

La presencia de académicos venidos de distintos horizontes y más libres que los religiosos de frente a problemáticas eclesíásticas marcadas todavía por las secuelas de la crisis modernista, le permitió al Comité editorial hacerse preguntas cuya actualidad sigue siendo sorprendente sesenta años más tarde. El Padre Chiffлот mencionó un día la franqueza y la efectividad de las discusiones entre los exégetas y de las personalidades como Gilson o Marrou.¹⁹ Marrou, estrechamente asociado desde los orígenes al proyecto de esta nueva Biblia, dejó en los archivos dos cartas de trabajo²⁰ y una respuesta de veinte páginas a la nota preliminar enviada por Chiffлот,²¹ fechadas todas entre 1949 y 1950. En este último estudio, el famoso universitario examinó todos los aspectos de la publicación, de la tipografía a la teología, insistiendo en todas partes en la necesidad de “evitar el escándalo [y de] mantener la homogeneidad de la tradición.”²² El se implicó mucho más allá de la simple experiencia académica, hasta utilizar el Salterio traducido por Padre Tournay en su propia oración, para examinar la inspiración antes de dar su opinión.²³

El lugar de la historia

En un momento donde la inteligencia católica, siguiendo un movimiento general del pensamiento occidental, estaba fascinada por la historia, el Comité directivo recibió en 1951 una advertencia intuitiva de Albert Béguin: “La conciencia histórica ya no puede estar más eliminada de nuestras actividades, aunque sea muy fecunda entre quienes tienen el dominio, ella distrae la atención de los demás hacia curiosidades bastante estériles. ¡Cuántos autores clásicos nos han dañado de esta manera! Y para la Biblia esto es más grave. Está muy bien querer difundir la lectura, pero si es para hacer de esto un objeto de entretenimiento superior, tanto valdría volver al desconocimiento y al tiempo donde el cristiano medio se contentaba con los textos incluidos en la liturgia. Existe el riesgo de habituarlo a que él se remonte a distancia histórica esto que debería precisamente ayudar a resituarlo en una presencia constante. “Jesús en su tiempo”, ¡como dijo el otro! Es decir, Jesús contemporáneo de Augusto y de Tiberio. Pero lo que nos es necesario encontrar es a Jesús *hic et nunc*.”²⁴ Un poco más tarde

19 Texto anónimo y sin título, *op. cit.* (n. 6) p. 11.

20 La primera carta es un escrito a máquina de dos páginas enviado a Chiffлот, en reacción a tres fascículos recién salidos (1 y 2 Co; Ez; Qo), fechada “Paris, 6 de junio de 49” con un encabezado de la “Universidad de París, Facultad de letras” (citado *infra* como: HIM, “Paris, 6 Juin 49”); la segunda es otra escrita a máquina de dos páginas dirigida a Chiffлот, fechada “La Curtillard de la Ferrière, Isère, el 15 de agosto”, dando las primeras impresiones sobre el Apocalipsis preparado por el P. Boismard.

21 Henri-Irénée MARROU, respuesta de veinte páginas sin fecha [1951?], si no “la Curtillard de La Ferrière (Isère)”. Citada *infra* como: HIM, “Le Curtillard” en: Th. CHIFFLOT, “Nota preliminar para el establecimiento de una “edición manual” de la Biblia de Jerusalén” (escrito a máquina, 12 páginas, sin fecha).

22 HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16) p. 4.

23 “Hago estas críticas después de un amplio uso; No he dejado de utilizar desde de muchos meses este texto, y no he sentido a la larga un penoso sentimiento de frustración; “orar en este salterio es infinitamente más árido, menos gratificante que (no digo la Vulgata a los contrasentidos centelleantes en la obscuridad) el Crampon o el Pianum”. (H.-I. Marrou, « Note sur le livre des Psaumes » attachée à HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* [n. 16]).

24 Albert BÉGUIN, carta manuscrita de seis páginas que lleva el membrete de la revista *Esprit*, de fecha del 6 de septiembre de 1951 y dirigida al Padre Chiffлот en respuesta a una nota en vista de la edición manual de La Biblia de Jerusalén que él le había enviado (citado *infra* como: BÉGUIN) págs. 2-3. El autor se refiere al éxito de librería de DANIEL-ROPS, *Jesús en su tiempo*.

en la misma carta, el especialista de Pascal que era Béguin, insistía en la media-sabiduría que una anotación demasiado sistemáticamente historizante llevaba a inducir a los lectores: “el lector no entrenado llega a no leer nunca el texto en su continuidad. Automáticamente, por escrúpulo o por instinto concienzudo, el “va a ver”. Se le invita así a una lectura medio-académica, que es el peor de los escollos: él no será ni siquiera capaz de comprender los problemas científicos y críticos, y él perderá la capacidad de leer la Biblia “como una novela”. Ahora bien, es como una novela que es necesario poder leerla.”²⁵

La elección del texto

En una nota anónima y sin fecha, “*Traducción Francesa de la Santa Biblia bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén*”, se anuncia claramente la confianza puesta en las conclusiones de la crítica textual: “La traducción se hará en un texto establecido críticamente [sic]”. Serán retenidas las correcciones comúnmente admitidas. Sera mantenida la sobriedad con respecto a las conjeturas no sustentadas de las traducciones directas. Se evitarán las reconstrucciones aventureras. En los pasajes inalcanzables, es mejor poner puntos suspensivos que sustituir al Autor sagrado; en nota se puede entonces dar la traducción literal del texto recibido y sugerir una restitución”.

En el mismo espíritu, con otros colegas universitarios y apoyándose en su experiencia de filólogo, Marrou solicitaba la mayor sobriedad: “nosotros aportamos la Biblia, el texto mismo, – y no lo que nuestros colaboradores académicos piensan hoy (esto me parece una maniobra poco honesta), en el estado presente de sus investigaciones que ella es, hipótesis, conjeturas, consideraciones históricas o de historia literaria, todo esto es “humano, demasiado humano”; nosotros no tenemos el derecho de vender a la fuerza nuestras pequeñas ideas personales a un público que nos pide la palabra de Dios (exagero un poco; pero esto es por hacer el 50% de deducción!).”²⁶

Era claro que “literario” significaba algo más para los exégetas apasionados de la crítica y para sus colegas universitarios, como lo testimonian las comillas utilizadas por Albert Béguin en una súplica: “Ruego, que se nos imponga aquí la más estricta sobriedad. En mi opinión, todo lo concerniente a la crítica “literaria” puede ser muy abreviado sin ningún perjuicio e incluso con serios beneficios.”²⁷ Para ellos, “literario” no significaba “relativo a unas hipótesis sobre la génesis de este texto” sino más bien “relativo a la poética del texto”. Marrou no dejó de recordar la legitimidad poética y la importancia literaria de procesos tan simples como la repetición o la asimetría – allí donde los críticos textuales y “literarios” veían corrupciones o errores de transmisión. Comparando el texto bíblico con las más grandes obras de la literatura, él señalaba que un número de correcciones o de conjeturas de sus compañeros exégetas provenían tanto de prejuicios culturales y retóricos que de la ciencia

25 *Ibid.*, p. 3.

26 HIM, «Le Curtillard», *op. cit.* (n. 16) p. 6.

27 BEGUIN, p. 6.

filológica. Así, “el Padre Tournay pareció demasiado seguro de su poética al señor Marrou.”²⁸ Más tarde retomaremos esto.

La traducción entre ciencia y arte

En cuanto a la traducción, se ha tenido muy pronto conciencia de hacer una elección. Para poder escribir en buen francés, se arriesgaba a empobrecer y a vulgarizar la palabra inspirada y desmembrar unos conceptos específicamente bíblicos. “Se velará por conservar el carácter abrupto y fuerte del hebreo, la flexibilidad del griego de algunos libros. Un original plano debe permanecer plano en la traducción, pero la poesía aquí no debe volverse prosaica.”²⁹ Pero a todo precio para querer dar el sabor de lo original, ¿no se arriesgaría a transformar el francés en una jerga repugnante? El mismo documento de trabajo de 1946 se concluye con una doble negación: no se quería ni privar los libros de su color y de sus singularidades traduciéndolos de manera demasiado suave, ni escribir en un francés ininteligible bajo pretexto de ser más fiel al original. Se situaba entre dos extremos: las traducciones del siglo XVII y el *Génesis* publicado entonces recientemente por Edmond Fleg.³⁰

El Padre de Vaux creyó poder proponer una tercera vía. “Existe el famoso dilema: “traducción en buen francés, donde en consecuencia [sic] el estilo del traductor reemplaza al del autor, – traducción que pega al texto, incluso si las leyes de la lengua francesa deben sufrir un poco. Creo que entre estos dos extremos hay un camino intermedio, y es aquel que deseo para nuestra Biblia: una traducción en buen francés, es decir correcta, que mantiene el sabor del texto original, expresión de una cultura diferente de la nuestra, que respeta la desigualdad del estilo del texto antiguo”. (Carta del P. de Vaux, del 15 de marzo de 1947).”³¹ Por tanto, bien se tuvo conciencia de una elección fundamental a hacer, entre la fidelidad a una convención empedernida de “francés correcto” y la audacia de inventar nuevas maneras de hablar o de escribir el francés.

El desafío cultural

Esto que estaba en cuestión, para creer Marrou, era de “recrear una cultura bíblica”. Esto implicaba que respetáramos lo poco que existía ya: él pedía que los sintagmas vueltos tradicionales, tales como “vanidad de vanidades” o “valle de lágrimas”, fueran conservados, al menos en las notas³². Reconociendo la imposibilidad de una traducción sistemática de una

28 “Observaciones formuladas por el Comité Directivo de la traducción de la Biblia, durante el año 1946/47”, texto anónimo, p. 2. Citado *infra* como: « Remarques ».

29 “Traducción francesa de la Santa Biblia”, *op. cit.* (n. 12) p. 4

30 «Remarques», *op. cit.* (n. 23) p. 5. A la época, André Chouraqui no había publicado todavía su curiosa traducción etimologista: de lo contrario, su nombre sin duda hubiera aparecido aquí con este de Fleg (Cf. Edmond FLEG, *La Bible. Le Livre du Commencement*, Paris, Minuit, 1959, et A. CHOURAQUI, *La Bible: traduction définitive*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989).

31 « Remarques », *op. cit.* (n. 23) p. 1.

32 HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16) p. 4.

palabra por una misma palabra, él pedía que se aproximara como fuera posible, siguiendo el ejemplo de la Septuaginta³³. Todos los miembros del Comité directivo acordaron mantener algunos semitismos convertidos en “biblicismos” en francés, pero no sin reserva. “Se guardaría así: ‘el seno de Abraham’, ‘que sus riñones sean ceñidor’, ‘el cuerno de la salvación’ (explicándolos por supuesto en nota).”³⁴

Sin embargo, era un proyecto más ambicioso que animaba a los literarios del Comité directivo. “Algunos (M. Marrou) querían incluso ir más lejos: por la traducción literal de la mayoría de los semitismos, ensayar recrear una cultura bíblica (lo que han hecho las antiguas versiones en Alemania y en los países anglosajones).”³⁵ De hecho – desde la Vulgata a la Biblia de Lutero – las principales traducciones de la Biblia han desempeñado un papel importante en las culturas respectivas cuando vieron su día. Ellas han coloreado profundamente la lengua de llegada y han proporcionado, a la cultura que las producía, relatos, personajes o maneras de hablar que ha impregnado hasta el folklore.

Desde San Jerónimo, traducir la Biblia ha llevado a introducir nuevas maneras de pensar su propio mundo, o incluso nuevas maneras de hablar y de escribir su propia lengua. Tan disgustado haya estado de las antiguas versiones latinas,³⁶ el Ciceroniano Jerónimo terminó por inventar una nueva forma de escribir el latín, al contacto con las Sagradas Escrituras. Paradójicamente su deseo de ser fiel al texto bíblico, al punto de tolerar una cierta inelegancia con respecto a las reglas clásicas, lo llevó a inventar una lengua que respondiera perfectamente al ideal clásico de un lenguaje popular, encontrando el buen gusto de los eruditos.³⁷

Ahora bien, “La Biblia, en Francia, nunca ha sido el monumento literario que está en Inglaterra y Alemania. Hay esto de grave: ella no es *citabile*. Cuando un inglés cita un versículo de las Escrituras, reproduce con un respeto escrupuloso unas palabras y el orden de las palabras, una traducción de genio. En Francia el texto que viene a los labios es un recuerdo más o menos preciso de... Crampon.”³⁸ También, para creer en Marrou y sus colegas literarios, un buen traductor debe considerarse a sí mismo como un autor: “una traducción no tiene vida si ella no es obra de *escritor* y por ende parte hecha de invención original,”³⁹ escribía Albert Béguin. El mismo autor reclamaba también que se dejara a los traductores la responsabilidad de sus decisiones en el establecimiento del texto presentado a los lectores, sin imponer a estos

33 Ibid., p. 5.

34 « Remarques », *op. cit.* (n. 23) p. 4.

35 Ibid.

36 En su famosa carta a Paulino de Nola, San Jerónimo evoca la *simplicitas et quaedam vilitas verborum* de la Biblia. Necesitó tiempo para descubrir las bellezas literarias de lo cual él era apasionado – y no sin ambigüedades, como lo testimonia la pesadilla que él relata en Ep 22.

37 Cf. Alain MICHEL, *In Hymnis et Canticis: culture et beauté dans l'hymnique chrétienne latine*, « Philosophes médiévaux, 20 », Paris : Vander-Oyez ; Louvain : Publications Universitaires, 1976, pp. 41-43.

38 Julien GREEN, *Journal: 1943-45*, Paris, Plon, 1946, pp. 241-242, reportando una conversación con André Gide el 16 de octubre de 1945

39 BÉGUIN, p. 5.

últimos el fardo de notas que ellos no podrían soportar: “¿por qué invitarle a controlar esto lo que en su media-ignorancia le hace incapaz de juzgar bien?”⁴⁰

En resumen, los literatos que aconsejaban al Comité directivo de la *Biblia de Jerusalén* tenían una conciencia más viva que el de la dimensión poética de la revelación. Por un lado los religiosos, deseosos de “conciencia histórica” y de “ciencia exegética”, querían cumplir con el programa académico establecido por Pío XII en *Divino Afflante Spiritu* para corregir el retraso tomado por la inteligencia católica en el campo bíblico; de otro lado, grandes universitarios o autores reconocidos, que no tenían que demostrar nada en cuanto a su ciencia, constataban en sus dominios respectivos los límites del comentario histórico de obras cuya importancia religiosa estaba también vinculada a la fuerza poética.

3. LAS ELECCIONES REALIZADAS EN LA DÉCADA DE 1940 Y SUS LÍMITES

En el momento del lanzamiento de *La Biblia de Jerusalén*, a la aurora de las “*Treinta gloriosas*” (años 1945-1973), Ciencia y Razón tenían el nivel más elevado: parecían ser capaces de poder llevar todas las competencias que Literatura y Religión hubieran podido ensayar de discutir con ellas. En retrospectiva, las elecciones realizadas en los comienzos de la *Biblia de Jerusalén* aparecen marcadas por su dominación.

El texto: ¿temeridad crítica?

Marrou, escribe “como historiador” un comentario que un Claudel hubiera ciertamente firmado como poeta: “dedico mi tiempo a protestar contra el orgullo de los filólogos, quienes se toman con demasiada facilidad por el Espíritu Santo: ¡sus conjeturas valen esto que dura su moda; es necesario que nuestro texto, bajo pretexto de estar ‘al tanto de la ciencia’ sea envejecido en dos años!”⁴¹

La gran confianza puesta en los resultados de la crítica aparece también en las “Reglas para los traductores” que acompañaban el primer esbozo del proyecto. Los traductores eran invitados a tener plena confianza en las ediciones críticas y “en los casos inalcanzables” dejar una línea de puntos suspensivos en el texto, en lugar de traducir el texto recibido, que sería entonces relegado en las notas.⁴² Más tarde, ellos eran claramente convidados a clarificar el texto original: “Se explicitará los cambios de las personas, si el original se presta a confusión,

40 *Ibid.*, p. 4. El autor utiliza análogicamente la categoría política de los “medio-hábiles” propuesto por Pascal para designar a aquellos que habiendo comprendido una parte de la realidad social (por ejemplo, el carácter arbitrario del poder en sitio), se vanagloriaban en denunciar las imperfecciones, sin tomarse el tiempo para pensar en las consecuencias prácticas y sociales de su denuncia, que puede precipitar a la guerra de todos contra todos. Los medio-hábiles se distinguen de los puros y simples ignorantes, pero también y especialmente de los verdaderos hábiles que, conscientes de los límites de lo real, respetan sin embargo el orden convencional de las cosas, con las “segundas intenciones” y la profunda conciencia que el colmo de la ciencia es siempre una docta ignorancia (véase Blaise PASCAL, pensamientos, fragmentos 263-264).

41 HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16), p. 4

42 « Traduction française de La sainte Bible », *op. cit.* (n. 12) p. 3.

se romperán las frases o se enlazarán las proposiciones según las leyes de la sintaxis francesa debido a que estas modificaciones no son infidelidades, ¡ellas son la obra de un auténtico traductor!”⁴³

En una reacción a diversas muestras de traducciones que le había dirigido al Padre Chifflet, Marrou juzgaba esta manera de hacer anticuada desde el punto de vista académico: “esta libertad con relación a los testimonios de la tradición textual me recuerda los errores de la antigua crítica literaria de los textos latinos y griegos.”⁴⁴ Él lo consideraba ingenua desde el punto de vista poético: “Después de todo, ¿por qué el Espíritu no le dictó un ritmo cojo pero con rico sentido? (¿Qué sabemos?) Las correcciones o glosas introducidas luego que enriquecen el significado, ¿Son necesariamente corrupciones? ¿No pueden también ser inspiradas? Un tal “método” de composición no tendría nada de sorprendente, la historia literaria a menudo nos muestra la belleza y la oscuridad poéticas adquiridas al precio de tachaduras y de retoques al comienzo de un texto más banal (pienso en los textos sucesivos de “L’Après-Midi d’un Faune”, editados por Dr. Mondor).”⁴⁵

Sobre todo, él la juzgaba nociva sobre el plan religioso. El famoso patrólogo estaba molestó por las audacias del exégeta que él describe irónicamente en estos términos: “El Padre Tournay no es bastante respetuoso de la autoridad del Nuevo Testamento: su comentario que acumula las referencias (*acerbit cadavera* – amontona cadáveres, ¡es el caso de decirlo!) no desliga las citas explícitas, tan solemnes, hechas de nuestro Ps. [en el Nuevo Testamento].”⁴⁶ Él emitió este severo juicio: “Esperábamos del Padre Tournay una traducción; él nos ofrece una restitución; queríamos poner a disposición del lector francés *el* Salterio, es decir el texto que la Iglesia venera y utiliza bajo este nombre, y hemos impreso *un* Salterio, el Salterio Tournay, que es *una* hipótesis, tan notable aunque sea técnicamente, pero que no podemos difundir en público confiriéndole, por la adopción que nosotros hagamos de esto, una autoridad que no puede pretender tener.”⁴⁷

La traducción: ¿la elección del buen francés o del bello francés?

Los escritores invitaban a una audacia fundamental, de inventar un francés bíblico, en lugar de conformarse a unas reglas demasiado ajustadas. Ahora bien, a pesar del deseo de distinguir el necesario “buen” francés (un francés gramatical) del “bello” francés del cual la traba arriesgaba de llevar a traducciones demasiado uniformes, es claro que las reglas dadas para la traducción eran también al menos estilísticas como gramaticales⁴⁸.

Fija como regla única la corrección gramatical habría permitido variar los niveles de lenguaje, del hermetismo mallarmeño al prosaico celiniano, de la abundancia proustiana al

43 *Ibid.*, p. 4.

44 *Ibid.*

45 HIM, « Note sur le livre des Psaumes » adherido a HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

46 HIM, « Remarques sur le Ps 118 Dixit Dominus » adherido a HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

47 HIM, « Note sur le livre des Psaumes » adherido a HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

48 Este tipo de confusión fue claramente detectado solamente treinta años más tarde, en los análisis de la “nueva crítica” (cf. Roland BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, pp. 45-47; « Écrivains et écrivants », *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964, pp. 147-154; et *Le degré zéro de l’écriture*, Paris, Seuil, 1953).

laconismo durasiano⁴⁹ (¡entonces en gestación!). Para varios colaboradores era necesario inventar una nueva especie de francés. “El sistema de la Septuaginta (tomar una palabra griega como equivalente mecánico de tal palabra hebrea, y a las buenas o a las malas introducirla en todas partes donde la palabra hebrea aparecía) a primera vista resultaba un lenguaje bárbaro pero para el iniciado conservaba mucho de la riqueza del original. [...] ¡No se trata por supuesto de defender la paradoja querida de Claudel de la inspiración de contrasentido de la Vulgata!”⁵⁰ Sea que se defiende de una posición demasiado claudeliana, Marrou se mostraba también sensible como el gran poeta a la poética especial de las Escrituras.

Era necesario mantener la poesía de los literalismos tradicionales. Por ejemplo, en lugar de la traducción plana del Salmo 84, 6-8 por “valle del Loto”, Marrou pidió conservar el “valle del llorón”. Asimismo lamentaba que de *virtute in virtutem* fue reducido a “de terraza en terraza”. En la margen del texto de Marrou, Chifflet nota rápidamente: “Tournay mantiene cf. Abel RB 1947 (521-533). El peso hermenéutico de la objeción de Marrou era ignorado: ¡en su comentario fundado a la vez en poética y en piedad, se oponía una simple nota académica!”⁵¹

Era necesario decidirse por la anáfora sistemática: desde el principio, Marrou se levantó contra “el prejuicio *escolar* que condena la repetición, prejuicio más generalizado en francés que en cualquier otro idioma.”⁵² Sin embargo, se desconfió del proceso de la repetición: “las observaciones” de 1946-47, después del comentario de Marrou, añaden: “sin embargo el prejuicio existe bien en francés, y está tan profundamente arraigado que debe tenerse en cuenta en la mayoría de los casos”⁵³.

Era necesario arriesgar un cierto hermetismo: Michel Carrouges quería una traducción directa, manteniendo el “misterio” de los símbolos bíblicos.⁵⁴ Lamentaba las traducciones y notas que buscaban *explicar* estos símbolos, en lugar de dejar al lector *vivir* la experiencia del sentido.⁵⁵ Para él también, era necesario un verdadero rediseño bíblico de la lengua francesa, en lugar de apuntar a la traducción la más clara posible. Ahora bien, quizás como reacción contra algunos ensayos desafortunados para dar en francés el “genio hebreo”, como aquel de un Fleg, o contra la exégesis barroquista y controvertida de un Paul Claudel, varios posibles poéticos del francés fueron excluidos por los principales traductores como conduciendo a una horrible jerga. Por último, se privilegia un francés conforme a ciertos criterios académicos, siguiendo las reglas neoclásicas de la bella lengua.

49 Son referencias a escritores: Stéphane Mallarmé, Louis-Ferdinand Céline, Marcel Proust, y Marguerite Duras que, en este tiempo, todavía no había escrito.

50 HIM, « Note sur le livre des Psaumes » adherido a HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

51 “comentarios sobre los fascículos recientemente publicados de la Biblia de Jerusalén (reunión del Comité directivo del 16 de enero de 1951)”, p.2.

52 «Remarques», *op. cit.* (n. 23) p. 2. Del mismo modo, rechazaba que la traducción bíblica se convirtiera en un ejercicio escolar, donde el estudiante debe absolutamente mostrar a su maestro que él había captado muy bien todos los matices, aunque tradujera en un lenguaje muy pesado (*ibid.*, 3).

53 *Ibid.*

54 Michel CARROUGES, documento manuscrito a máquina de diez páginas acompañado de una breve carta manuscrita fechada simplemente “lunes”, p. 2.

55 Rechaza, por ejemplo, los « ojos ardientes de cólera » que reemplazó los « ojos como una llama de fuego » (Ap 19,12) o la reducción prosaica de “el mar” (Ap 21,1) por un “símbolo de inestabilidad” (*ibid.*, p. 3).

La anotación: omnipresencia del exégeta

Así pues, tanto la inventiva crítica era alentada, tanto la creatividad literaria era amordazada. Nada sorprendente, por consiguiente, que el equilibrio entre el texto y la anotación haya sido rápidamente roto en favor de la segunda, tanto correspondía a la sed de novedad y a las expectativas de un público: “la recepción mostró que los lectores le daban más importancia a la anotación: a sus ojos, eso parecía incluso la principal contribución de esta nueva Biblia. Para responder a esta solicitud, las notas conocieron un desarrollo constante a través de la publicación – sin que se dejara en nada la atención lograda de la traducción.”⁵⁶ En el transcurso de los años, La Biblia de Jerusalén se convirtió en el principal vehículo de hipótesis críticas en los círculos católicos. Paralelamente, el mismo público rebautizó la obra con un nombre más secular: desde los años de 1960, *La Santa Biblia, traducida en francés bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén* se había vuelto La Biblia de Jerusalén, título más simple (y más ambiguo⁵⁷), pero también menos religioso.

El modelo del libro evolucionó al hilo de las ediciones. A los decires mismos de sus promotores, *La Biblia de Jerusalén* respondió a las “expectativas del gran público cultivado;”⁵⁸ El aspecto científico de los primeros fascículos y de la primera edición en un solo volumen correspondían también a la mentalidad optimista de las generaciones de la posguerra: en fin se podía leer el “verdadero” texto y acceder a la “verdadera” historia. Las revisiones de 1973 y de 1998 reflejaban también el espíritu de la época, para la primera “esforzándose por responder al deseo de una traducción más literal expresada para el lectorado contemporáneo”⁵⁹, para la segunda, acentuando el relativismo histórico y dando una visión menos unificada de los orígenes del cristianismo y del mismo canon bíblico.

Subestimación del peso cultural de la Tradición

Desafortunadamente, un cierto desprecio de la tradición fue a la par con esta confianza puesta en la crítica moderna, a pesar de las advertencias de asesores literarios del Comité directivo.

Se encuentra en los archivos del Padre Chiffot una carta que conservó, aunque ella no vino de un autor contratado por el Comité directivo. Se trata de una breve misiva dirigida al Padre Maydiéu, editor del *Cerf*, de un Paul Claudel enfurecido. El famoso poeta venía de recibir el primer fascículo (Ageo-Zacarías-Malaquías) y clamaba su indignación sobre la traducción de Zacarías 13,6. Siguiendo investigaciones históricas, se había preferido traducir: un pasaje significativo literalmente “Que son estas heridas entre tus manos/brazos” [*bén yādēkā*] por: “Y si le decimos: ¿Qué son estas heridas sobre tu cuerpo? El dirá: Estas que he

56 BENOIT, « Jerusalem Bible », *op. cit.* (n. 10) p. 345.

57 Hay otra Biblia de Jerusalén, editada por Harold FISCH (Jérusalem, Koren, 1962), versión revisada de “Bibles anglo-juives” difundida en los hogares judíos y en las sinagogas del mundo anglófono, fundada sobre *The Jewish Family Bible* de M. FRIEDLANDER (1881).

58 « Traduction française de La sainte Bible », *op. cit.* (n. 12) p. 1.

59 Benoit, « Jérusalem Bible », *op. cit.* (n. 10) p. 348.

recibido donde aquellos que me aman”⁶⁰ con una nota invitando ver aquí o bien una costumbre profética de auto-laceración, o bien una alusión a unas riñas entre amigos – allá donde siglos de tradición textual, desde la Septuaginta y la Vulgata, habían mantenido la traducción “en medio de tus manos”, que constituía una evidencia profética cristológica de la cruz: “Entonces le decimos: de dónde provienen estas heridas que usted tiene en medio de las manos. Y él responderá: he sido atravesado de estas heridas en la casa de quienes me amaban”⁶¹

Claudiel era categórico: “¡esto es una falsedad en un asunto de tal gravedad! Y que da una triste idea del resto de la obra.”⁶² La severidad del poeta encontró un eco entre los espíritus también abiertos como el patrólogo jesuita Jean Daniélou⁶³, o el gran teólogo dominico (con el apoyo del padre Chiffrot) Yves Congar deploraron igualmente la carencia de sentido místico y de referencia cristológica de estos primeros fascículos, asegurando que la tipología mesiánica de la Biblia permite sólo tomar su “verdadera significación”.⁶⁴

Dentro del mismo Comité directivo, Henri-Irénée Marrou afirmaba que “una traducción verdaderamente católica de la Escritura debe poner entre las manos del pueblo fiel no todo el texto en su desnudez, sino como embebido en la tradición.”⁶⁵ Cuando daba su veredicto sobre el Salterio de Tournay, recordó que “la necesidad de no destruir el Salterio de cada día, en el que durante tantos siglos la Iglesia ora y medita, debería volver (al traductor) infinitamente prudente.”⁶⁶

En el fondo de esta tradición, Marrou era sensible a lo que hoy se denomina exégesis intra-bíblica: después de los Padres de la Iglesia, señaló porfiadamente la necesidad de leer la Biblia como un todo y de poner en lo posible en realce los vínculos intertextuales entre los dos Testamentos. Según él un lector cristiano no tiene que leer el Antiguo Testamento como historiador tratando de ponerse en la mentalidad de los primeros lectores judíos: “el uso que el N.T. ha hecho de un pasaje colorea para nosotros este mismo pasaje.”⁶⁷ Fue incluso hasta reclamar que se le modificara la traducción del Salmo 118, para hacerlo conforme a la doctrina sobre la Trinidad: “En cuanto al famoso v.3, no consiento fácilmente sacrificar el

60 *Aggée, Zacharie, Malachie*, trad. A. Gélín (Paris, Cerf, 1948), p. 54.

61 *La Bible*, traduction de Lemaître de Sacy (Paris, Laffont, 1990, p. 1188). Consultar también la King James Version : « And one shall say unto him, What are these wounds in thine hands? Then he shall answer, Those with which I was wounded in the house of my friends. »

62 Paul Claudel escribió otra carta al P. Maydiou el 3 de mayo de 1949, publicada en *Dieu Vivant* 14 (1949), pp. 78-81, y en *J'aime la Bible* (Paris, Fayard, 1955), pp. 62-67.

63 Jean Daniélou, Recension de Aggée, Zacharie, Malachie, traduits par A. Gélín, etc., *Études* 259 (1948), pp. 407-408.

64 Yves Congar, « L'Ancien Testament, témoin du Christ », *La Vie Intellectuelle* 17 (1949), pp. 334-343, ici pp. 342-43.

65 HIM, « Paris, 6 Juin 49 », *op. cit.* (n. 15) p. 1. En su « Note sur le livre des Psaumes », adherida a « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16), él se indigna en estos términos de libertades tomadas con el Ps 110 (109): “Soy feliz que usted me dé la oportunidad de exhalar mi (¿legítima?) indignación: este Salmo es uno de ellos que me tiene menos satisfecho. ¡Encuentro que el P. Tournay se comportó con él como si fuera un texto inédito que él venía de descubrir en algún papiro y no uno de los textos más venerables, pulido y barnizado por tantos siglos de tradición!”

66 HIM, « Note sur le livre des Psaumes » adherido a « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

67 HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16), p. 2. Orígenes postula que antes de la Encarnación del Verbo, era casi imposible dar ejemplos claros de la inspiración de las Escrituras: ella no era verdaderamente evidente que una vez cumplidas las Escrituras en Jesús. (ORIGENE, *De Principiis*, IV, 1, 6-7 ; SC 252).

“genui te”, una de las bases de la teología trinitaria, y adoptaría las correcciones moderadas del Salmo Pianum...”⁶⁸ En una carta del 6 de junio de 1949, protestó de la misma manera contra el silencio sobre la identificación patrística de la caída de Satanás en Ez 28, 12ss como si se hubiera tratado de una significación puramente accidental: “¿esto no es acaso uno de los pasajes donde el significado pleno, directamente inspirado desborda, incluso para una exégesis no claudeliana, la aplicación primera: la descripción desbordante de lirismo hecha de este pequeño Ishtobaal II, no implica que se trata más que de un simple rey de Tiro?”⁶⁹

El factor común a estos límites: el olvido del lenguaje

En retrospectiva, es apasionante constatar que este debate entre el Comité directivo de *La Biblia de Jerusalén* y los literarios que él había convidado reiteraba la disputa entre Agustín y Jerónimo, a quince siglos de distancia⁷⁰. También es sorprendente las tensiones entre el pensador y el poeta, la ciencia y la literatura, la modernidad y la tradición que aparecen muy pronto en los documentos fundadores y en las discusiones originales del proyecto. Esto que los discípulos de Hans-Georg Gadamer llaman hoy el olvido del lenguaje – es decir la negligencia de la “conexión esencial del pensamiento a la textura previa del lenguaje” y de “la encarnación siempre retórica del significado”⁷¹ en donde surge la necesidad de prestar atención a la tradición interpretativa – fue ciertamente aplicado en toda la obra.

“Lo que se concibe con claridad se expresa claramente, y las palabras fluyen con facilidad”⁷²... La cultura de los dominicos involucrados en el proyecto era ciertamente neoclásica, heredada de las “humanidades” y de las clases de retórica de las cuales el sistema escolar de la época podía todavía enorgullecerse. Su visión de la palabra y de la comunicación literaria era algo conceptualista e idealista, sobrestimando el valor de la claridad y disociando demasiado el “fondo” de la “forma”, aquella aparecía como accidental, lo que conducía a privilegiar la búsqueda *del* sentido literal, lo más frecuente reducido a un sentido original reconstituido...

Conservadas en los archivos, las huellas de las colaboraciones con los “buenos autores” contratados por el Comité directivo confirman esta tendencia: obviamente, los académicos fueron más escuchados que los poetas y los filósofos (Gilson), más que los literarios (Marrou). Los dominicos prefirieron la postura “científica” del primero a la vigilancia “sabia” del segundo.

68 HIM, Remarques « Sur le Ps 118 *Dixit Dominus* » adherido a « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

69 HIM, « Paris, 6 Juin 49 », *op. cit.* (n. 15) p. 1.

70 San AGUSTÍN rechazó la traducción de Jonás 4,6 por Jerónimo, aunque ella era más precisa, por razones pastorales: no escandalizar unos oídos habituados a escuchar y meditar la Septuaginta. (*Ep.* 82, 35, CSEL 34, 386).

71 Jean Grondin, « L’universalité de l’herméneutique et de la rhétorique : ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode », *Revue internationale de philosophie* 54 (2000) pp. 469-485, ici p. 475. El “olvido del lenguaje” es una cuestión formulada no sólo a los metafísicos y a los teólogos, sino además a los Bibliistas. La Palabra de Dios no es una simple comunicación de ideas. Con Paul Beauchamp, en particular, volvieron los exégetas acordarse verdaderamente del lenguaje: No se encuentra el Espíritu si se esquivaba la letra, le gustaba decir (véase su tratamiento de la figura bíblica como “medianera” en P. Beauchamp), *Le Récit, la lettre et le corps : essais bibliques*, « Cogitatio fidei 114 », Paris, Cerf, 1982, en particular el capítulo II).

72 Nicolas Boileau (1636-1711), *Art poétique*, Chant 1, vers 111-112, citado en N. Boileau, *Satires, Épitres, Art poétique*, J.-P. Collinet, éd., « Poésie/Gallimard », Paris, 1985.

La orientación neoclásica del Comité directivo aparece en la distinción un poco demasiado clara entre forma y significación presente en los primeros documentos de trabajo. Se siente en la escogencia de la bella lengua operada para la traducción. Se encuentra en uno de los objetivos reivindicados por el Padre Benoit para la obra a realizar: “liberar al lector de la costumbre de solicitar a la Escritura unas lecciones que ella no ha querido nunca dar, o del disgusto que le puede inspirar la forma a menudo arcaica o caduca bajo la cual ella da sus enseñanzas:”⁷³ Concebida como una información o como un comentario doctrinal, ¿la anotación no arriesgaría alejar indebidamente el pensamiento del lenguaje y el sentido de su soporte verbal? La subestimación del lenguaje aparece en la teología de la inspiración de las Escrituras de la cual el mismo Padre Benoit fue además uno de los principales artesanos.⁷⁴ Marcado, como buen dominico, por el tratado sobre la profecía de la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino, retomado por León XIII en la encíclica *Providentissimus*,⁷⁵ quedó fascinado por el aspecto psicológico de la inspiración y se ligó casi exclusivamente a lo que llamamos hoy la inspiración subjetiva. De acuerdo con un Marrou, habría sido necesario reflexionar extensamente en la inspiración objetiva de los textos – noción aún poco estudiada, incluso en nuestro tiempo⁷⁶.

En retrospectiva, se puede pues decir que la situación hermenéutica de *La Biblia de Jerusalén* era paradójica. Desde luego, se había redescubierto la complejidad de autoridades humanas involucradas en la autoridad divina de las Escrituras – y esto habría llevado a privilegiar la dimensión poética y polifónica de la Biblia, así como a dar todo su peso a la historia de su recepción condensada en la Tradición. Sin embargo, en los años de 1940, el “giro lingüístico” que el pensamiento occidental estaba teniendo en el mundo de habla inglesa no había aún alcanzado el continente, y menos aún los estudios bíblicos.

II. PREHISTORIA DE LA BIBLIA EN SUS TRADICIONES

1. UNA REFLEXIÓN HERMENÉUTICA CONTINUA

El punto de partida

En septiembre de 1999, el P. Claude Geffré, entonces director, organizó en la Escuela bíblica un Coloquio científico sobre el estado de la exégesis católica, sesenta años después de la muerte del Padre Lagrange (1855-1938). Durante una de las sesiones se evocó el futuro de *La*

73 Benoit, «Jérusalem Bible», *op. cit.* (n. 10) p. 342.

74 Cf. P. Benoit, notas en P. Synave y P. Benoit, éd. : *Thomas d'Aquin: Somme théologique* (Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1947), pp. 286-293, 302-305 ; « L'inspiration », en A. Robert et A. Tricot, éd., *Initiation biblique*, Paris, Desclée, 1954, pp. 6-45 ; « Note complémentaire sur l'inspiration », *Revue Biblique* 63 (1956), pp. 416-422.

75 Cf. J. Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810: A Review and Critique*, Cambridge, University Press, 1969, pp. 234-237.

76 Cf. François MARTIN, *Pour une théologie de la lettre: L'inspiration des Écritures*, «Cogitatio fidei 196», Paris, Cerf, 1996.

Biblia de Jerusalén. Se había revisado profundamente en la segunda edición y parcialmente en la tercera edición. Se puede todavía aportar aquí y allá unas mejoras de detalle conforme a las reimpressiones (este es el caso actualmente).

Sin embargo, ¿no sería urgente tener en cuenta en la presentación misma de la Biblia las transformaciones sufridas por la exégesis durante los últimos decenios? De lado de los documentos, el descubrimiento de los rollos del mar Muerto obligaba a repensar la relación entre las grandes versiones de la Biblia, relativizando un poco la búsqueda crítica del texto original. Del resto, Dominique Barthélemy había subrayado la evolución de *La Biblia de Jerusalén*, con respecto al establecimiento del texto, que conducía a los exégetas a una mayor humildad a lo largo de las ediciones. Mientras que en 1956, se pretendía que su trabajo diera acceso a los “verdaderos textos”, desde 1973 las “perspectivas [se volvieron] menos ambiciosas”: se tradujo el texto hebreo y las versiones no fueron utilizadas sino en caso de necesidad.⁷⁷ Un paso más en la misma dirección era sin duda requerido.

De lado de los monumentos, los trabajos de los nuevos arqueólogos israelíes cuestionaban no solamente las dataciones habituales admitidas de las tradiciones del Pentateuco, sino también nuestra representación de los orígenes de Israel.

Se adicionaba a esto la renovación de la hermenéutica contemporánea, restaurando en particular el lugar del lector en la definición del sentido del texto – y, con ello, la importancia de la historia de la recepción en el estudio de las obras literarias, de la cual la exégesis no podía más que beneficiarse. ¿No era en adelante natural que la actualidad de la enunciación de la historia de Israel y de la puesta por escrito de las tradiciones no ha cesado de prestar su luz y sus intereses al pasado que era necesario guardar vivo e inspirador? Sin duda la tradición no podía ser considerada más como un fenómeno sucediendo a la escritura: ella aparecía más y más como una dinámica que la acompaña.

Al final, ¿no convendría repensar profundamente el mismo modelo de la edición de la Biblia, en particular en el contexto católico, tan sensible a la relación entre la Escritura y la tradición, y esto en el espíritu ecuménico requerido por el redescubrimiento de la naturaleza plural del texto bíblico?

El estupendo éxito que fue – y que sigue siendo – *La Biblia de Jerusalén* abrió así un amplio espacio para el enriquecimiento de la edición bíblica. Sin ir del todo-historia al todo-literatura, sería en particular necesario dar su lugar en el condicionamiento lingüístico de la revelación a través de las Escrituras. Se requeriría para ello que los traductores bíblicos se apropien de la libertad reencontrada por el francés moderno y contemporáneo, en diálogo con el ideal clásico (y no sujeto a él). Se requiere que ellos actúen no para “apoderarse de la Biblia” haciendo muestra de originalidad a todo precio, sino a la inversa, combinándola con una preocupación de verdad filológica, exegética y teológica, para estar lo más fiel posible a las mediaciones lingüísticas, literarias y poéticas de la revelación, implementadas por las tradiciones creyentes – en resumen, para ser por su ciencia, los testigos de la benevolencia del Dios vivo quien ha dejado a la humanidad una huella escrita del paso de Su Verbo.

77 Cf. Dominique BARTHELEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, Fribourg : Éditions Universitaires ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, vol. 2, p. 7.

La Escuela bíblica ha emprendido una nueva obra, cuyo título del trabajo en sus orígenes fue “La Biblia de Jerusalén en sus Tradiciones”, antes de llegar a ser más sencillamente “La Biblia en sus Tradiciones”. En este contexto, ella ha organizado y ha publicado una serie de coloquios consagrados a las cuestiones exegéticas, teológicas y hermenéuticas. Esto ha sido una excelente oportunidad para que los profesores de la Escuela entren en contacto con colegas del mundo entero y los interesen en el proyecto científico en gestación.

La Autoridad de la Escritura (2000-2001)

Se trata en realidad de dos coloquios sucesivos cuyas memorias han sido publicadas en un solo volumen: *La autoridad de la Escritura*.⁷⁸ El objetivo era aclarar las relaciones entre escritura y tradición, en el sentido activo de dos términos (la tradición se hace escritura), luego la relación entre Escritura y Tradición en el sentido de comentario, de recepción, de constitución de un libro que se hace autoridad. Esto también en alta época (los siglos patristicos de donde surgen finalmente el Canon de las escrituras y los grandes comentarios teológicos) como en los tiempos recientes (renovación bíblica y patristica, llegando a la Constitución Dogmática *Dei Verbum* durante el Concilio Vaticano II).

La Escritura se reveló más contemporánea de la Tradición de lo que se hubiera podido pensar, sus relaciones relevan más una verdadera sinergia que una sucesión cronológica de dos entidades extranjeras una a la otra. La tradición ortodoxa subraya la valencia neumática de este proceso que no tiene nada de estático, no se limita al texto, sino quiere transmitir una Palabra viva, sin olvidar la dimensión eclesial y litúrgica de esta tradición activa. Aunque la palabra en su acepción banal parezca evocar el pasado, de hecho la tradición reiteró al presente este pasado en el que percibe semillas de futuro. No es de extrañar que tradición y liturgia eucarística están tan estrechamente ligadas (cf. 1 Co 11 y 15).

El redescubrimiento de las diferentes tradiciones de la Iglesia antigua hizo emerger otro dato capital: no es del lado de la tradición que viene lo plural, sino más bien del lado del mismo texto. El interés para la tradición Siriaca se inscribe en esta perspectiva, todo como la renovación del estudio de la Septuaginta y su impacto en las relaciones entre el texto masorético y los textos griegos del Antiguo Testamento, y su recepción en el Nuevo. Kerigma y relatos se han cristalizado en y para comunidades diversas, cuyos textos atestiguan por sus variaciones la unicidad del evento cristológico en la diversidad de sus recepciones.

La Biblia, el libro y la historia (2005)

A la ocasión del 150 aniversario del nacimiento del P. Lagrange, la Escuela bíblica organizó un nuevo coloquio, al que una manifestación similar tuvo eco en Toulouse⁷⁹. Ha permitido percibir mejor las intuiciones proféticas del fundador de la Escuela bíblica. El P.

78 J.-M. POFRET, dir., *L'autorité de l'Écriture*, «Lectio divina, hors série», Paris, Cerf, 2002.

79 J.-M. POFRET, dir., *La Bible : le livre et l'histoire*. Actes des colloques de l'École biblique de Jérusalem et de l'Institut catholique de Toulouse (nov. 2005) pour le 150e anniversaire de la naissance du P. M.-J. Lagrange, o.p., « Cahiers de la Revue biblique 65 », Paris, Gabalda, 2006.

Lagrange procuraba en efecto tener junto una profunda información histórica y una perspectiva teológica inspirada de lo mejor de la patrística y de las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino. El fundador de una Escuela que iba a entregarse al estudio de la arqueología y de la historia, comenzaba en su conferencia inaugural del 15 de noviembre de 1890 a hacer ampliamente el elogio de la lectura de los padres. Lúcido, él se atrevió a hablar a finales del siglo XIX del celo “casi excesivo para la historia”, y desde ya preveía lo que los estudios contemporáneos iban a subrayar: la Biblia no es un banco de datos, sino más bien un relato, una escritura, donde se cruzan y se responden voces múltiples que están a veces en tensión entre sí.

La concepción de la historia bíblica no puede estar sólo afectada, sino también la anotación y el comentario. La perspectiva teológica o espiritual no releva de un simple enfoque post-redaccional, ella hace parte a menudo de la escritura incluso de los textos, comprendidos aquellos que los habían calificado como “históricos”. La consecuencia es clara: no se trata de elegir entre una lectura histórica-crítica y una lectura dicha espiritual de los textos, sino más bien de poner en obra una hermenéutica ajustada a los textos que están enraizados en la historia, inspirados en el modo concreto de su redacción e inspiradores para la tradición que les acompaña.

El sentido literal (2007)

En estas circunstancias, ¿qué se convierte en el “sentido literal” de la Escritura y más ampliamente el sentido literal de un texto? El más reciente coloquio celebrado en la Escuela en el marco de “*La Biblia en sus Tradiciones*”⁸⁰ hizo dialogar especialistas de numerosas disciplinas: literaturas del Oriente antiguo, del Antiguo y Nuevo Testamento, lecturas patrísticas y medievales, recepción literaria moderna y contemporánea de la Biblia, en particular aquella de Paul Claudel, quien dedicó gran parte de su obra a comentar la Escritura, mostrándose severo para la crítica bíblica de su tiempo.

La hermenéutica contemporánea, en la medida en que permite restaurar los derechos de la teología en el pensamiento sobre el lenguaje, podría bien permitir redefinir la oposición entre “sentido literal” y “sentido espiritual”, abandonando la equivalencia demasiado simple entre sentido literal y sentido histórico original, promovido antes por los modernos – sin por otro tanto dar un vuelco en la identificación demasiado fácil del sentido literal con el juego de sentido indefinido promovida hoy por los post-modernos. El redescubrimiento de las funciones poética, expresiva y metaliteraria de la palabra invita a dar todo su lugar a la polisemia del texto, incluidos en una exégesis cuidadosa del referencial histórico. Por lo tanto, es necesario considerar los diferentes enfoques posibles de la Escritura en términos de complementariedad y no de competencia. Una anotación diversificada (lleuada en el texto, en el contexto y en la recepción) debería servir a este propósito.

80 O.-Th. VENARD, dir., *Le sens littéral des Écritures*. Actes du colloque de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (novembre 2007), « Lectio divina, hors série », Paris, Cerf, 2009.

2. UNA LARGA GESTACION (1999-2009)

Experimentaciones

Paralelamente a esta intensa reflexión, diversos experimentos se realizaron en la Escuela bíblica, algunas bajo formas de cursos y de seminarios, en vista de elaborar un modelo de edición de la Biblia correspondiente al estado actual de las ciencias bíblicas.

Se hicieron varios experimentos de traducción y de anotación sobre textos bíblicos. Étienne Nodet dirigió un pequeño equipo que se ejercitó en el comentario de un Salmo y de una perícopa de la carta a los Filipenses. Justin Taylor se interesó en la primera epístola de San Pedro. Christophe Rico y Jean-Michel Poffet se lanzaron en una nueva traducción del Evangelio según San Juan.

Se han forjado los instrumentos de trabajo requeridos. J. Taylor definió la posición de *La Biblia en sus Tradiciones* en lo referente a los textos para traducir. C. Rico y Olivier-Thomas Venard se comprometieron en una reflexión fundamental sobre el carácter literario de la Biblia y el tipo de traducción deseada. Marcel Sigrist, con O.-TH. Venard y È. Nodet pusieron en su punto los primeros elementos de la cuadrícula de anotación. Los capítulos que siguen en el presente volumen, son el resultado de todos estos trabajos.

A partir de 2004, O.-TH. Venard y Bieke Mahieu (historiador, estudiante de la Escuela y asistente para el proyecto), con unos 20 especialistas voluntarios (incluidos patrólogos, especialistas de estudios judíos, teólogos, literatos o historiadores del arte), lanzaron el proyecto en “tamaño natural” a partir del primer evangelio. Su trabajo sobre la Pasión según San Mateo, en proceso de finalización, permitió perfeccionar las técnicas de colaboración, la cuadrícula de anotación, el género literario de los diversos tipos de notas previstas, así como responder a muchas preguntas técnicas de detalles.

Hacia el final de este período, se rindió un homenaje al artesano principal de la segunda edición de *La Biblia de Jerusalén* en inglés (*The New Jerusalem Bible*). Fue la oportunidad para redescubrir los archivos de *La Biblia de Jerusalén* en las *Éditions du Cerf* (París) y en la Escuela (Jerusalén). Se tuvo entonces la feliz sorpresa de constatar que la problemática de *La Biblia en sus Tradiciones* estaba en la línea correcta de aquella de *La Biblia de Jerusalén*. Como se deseaba desde el principio, el nuevo proyecto cumplía muy bien lo antiguo.

Publicidad y contratación de colaboradores

Promotores de *La Biblia de Jerusalén*, las *Éditions du Cerf* no podían desde luego más que interesarse en *La Biblia en sus Tradiciones* en la que el Maestro de la Orden de Predicadores, el P. Carlos Alfonso Azpiroz Costa, lo declaró desde 2002 como un proyecto para toda la Orden. En diciembre de ese mismo año, los dirigentes de las ediciones vienen a la escuela para un fin de semana de intenso trabajo. Dos años más tarde, el 26 de noviembre de 2004, una reunión congregó en el *Cerf* en París a veintiséis posibles colaboradores. Eran representados los países de Canadá, Argentina, Estados Unidos, Bélgica, Suiza y la Escuela Bíblica de Jerusalén. ¡Los participantes se fueron persuadidos por el interés del proyecto y la

complejidad de su aplicación! Al día siguiente, una reunión restringida toma formalmente la decisión de realizar un “volumen de demostración”, reuniendo varias muestras de diferentes libros del corpus bíblico: este fue el punto de partida de la presente obra. Al mismo tiempo, se hizo conocer el proyecto al mundo eclesiástico y académico. Los Investigadores de la Escuela involucrados en el proyecto lo presentan en muchos centros de estudios institucionales (monasterios y seminarios) donde ellos son invitados a enseñar. Más formalmente, el Director de la Escuela, J.-M. Poffet, lo presenta en Francia (París, *Escuela Practica de Altos Estudios* en el 2003; Congreso de la Asociación Católica Francesa de Estudios Bíblicos; Escuela Normal Superior), en Italia (Congreso Paulino Internacional de la Abadía de San Pablo Extra Muros, Roma) y en Brasil y en Argentina (San Pablo y Buenos Aires). J. Taylor lo presenta en la Universidad Hebrea de Jerusalén; O.-Th. Venard en el Instituto de Estudios Teológicos de Bruxelles... Los Estados Unidos no son olvidados: después de varias informaciones modestas (artículo, revista o presentación informal)⁸¹, O.-TH. Venard, J. Taylor, seguidos por M. Sigrist y Gregory Tatum presentan oficialmente *The Bible in its Traditions* durante la sesión de verano de la *Catholic Biblical Association of America*, en agosto de 2006 en Chicago. Varios colegas americanos manifestando su deseo de participar en el proyecto, en los años siguientes, el ensayo es transformado bajo la forma de un seminario permanente (*Continuing Seminar*) animado por el Comité editorial de *La Biblia en sus Tradiciones* en curso de las sesiones de verano de la CBA.

Institucionalización

A partir de 2005, se establece un Comité editorial, integrado por los miembros de la Escuela bíblica, trabajando directamente en *La Biblia en sus Tradiciones*, con la primera tarea de la realización del “Volumen de demostración”. Presidido por J. Taylor y atendido por un secretario-archivista (Marc Leroy), se reúne varias veces al mes, y en cada una de sus reuniones se da un informe oficial que es votado y archivado. Su primera tarea es elaborar, de la manera más precisa y en su punto, los procedimientos a seguir en la traducción y la anotación del texto bíblico. Lo ha hecho adoptando, corrigiendo y enriqueciendo las vías abiertas para el equipo ya en el trabajo sobre el Evangelio según San Mateo: este fue el *Vademécum*, publicado en 2006 ⁸² simultáneamente en francés y en inglés. Las primeras contribuciones no tardaron en llegar.

81 Así M. Sigrist presenta el proyecto en el marco de varias universidades americanas; O.-Th. Venard expone las grandes líneas en Washington DC (Dominican House of Studies, John Paul II Cultural Center) y publica « “La Biblia en sus Tradiciones”, The New Project of the École biblique et archéologique française de Jérusalem Presented as a “Fourth-Generation” *Enterprise* », symposium de *Nova et Vetera, English edition* en torno de: Luke Timothy JOHNSON and William S. KURZ, *The Future of Catholic Biblical Scholarship: A Constructive Conversation* (William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2002), 2006/4, pp. 142-159.

82 COMITE EDITORIAL DE LA BIBLE EN SES TRADITIONS, *Vade-mecum du collaborateur à « La Bible en ses Traditions »*, et *The Bible in its Traditions: Conventions and Abbreviations. Vade mecum for the Use of the Contributors to the Demonstration Volume*, Jérusalem, EBAF, 2006.