

1

LIMINAIRE

ÉDITER LA BIBLE À L'ÉCOLE BIBLIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE DE JÉRUSALEM

Le chantier de *La Bible en ses Traditions* s'inscrit dans une riche expérience d'édition des Écritures à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem. L'École biblique s'est fait connaître du grand public mondial pour la qualité de la Bible qu'elle a éditée en 1956, 1973 et 1998. *La Bible de Jérusalem*, comme on l'appelle, n'a cessé d'être rééditée, traduite et adaptée jusqu'à ce jour.

I. PETITE HISTOIRE DE LA BIBLE DE JÉRUSALEM

Cette histoire commence le 15 mai 1943 : quelques mois avant la promulgation de *Divino Afflante Spiritu*, l'encyclique de Pie XII qui donna toute sa place à la critique historique dans les études bibliques catholiques, au beau milieu de la guerre. Le Père Chiffot (1908-1964)¹ avait assez d'espérance pour organiser les travaux à entreprendre après la guerre, et envisager en particulier l'édition d'une Bible qui pourrait remplacer celle du chanoine Crampon² en enrichissant de toutes les découvertes faites au cours des années du « Mouvement biblique »³. Au moment où il lançait le projet, le Père Chiffot était vice-directeur des Éditions du Cerf, propriété des Frères prêcheurs (Dominicains) de la Province de France. Vers la fin de la Seconde Guerre mondiale, il avait persuadé le P. Roland de Vaux, alors directeur de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, de collaborer avec lui dans l'entreprise de longue haleine que serait la publication d'une édition de référence de la Bible en français.

À cette époque, on manquait d'une telle Bible. Mis à part l'admirable version 17^e siècle de Lemaître de Sacy (1669-1696), seules les Bibles de Segond (1873-1910) et du chanoine Crampon (1894-1904) étaient disponibles⁴. Du point de vue de la rigueur universitaire, autant que du point de vue de la conscience historique, toutes deux tendaient à uniformiser le texte, alors que les livres bibliques étaient en réalité si divers du point de vue littéraire et stylistique. Les Protestants étaient sur le point d'achever la publication de

la Bible du Centenaire (1917-1948) – excellente du point de vue critique, mais qui en vint à manquer de fonds pour la même raison : les Sociétés Bibliques protestantes refusèrent de financer une édition définitive en un volume. Il y avait donc place pour une nouvelle traduction de la Bible, qui joindrait la qualité littéraire au souci de critique historique.

Fédérant les meilleurs spécialistes des divers livres bibliques, à une époque où leur petit nombre leur permettait de se connaître tous, les savants religieux de l'École biblique parvinrent à clore une première fois le chantier, au bout d'une dizaine d'années. Les différents livres furent publiés en fascicules, au fur et à mesure de l'avancée du travail. Le premier parut en 1948, deux ans seulement après le lancement officiel du projet, et la Bible complète vit le jour en 1956.

Avec le recul du temps, il vaut la peine de comparer le livre rêvé par les pionniers de l'édition de la Bible à l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, et *La Bible de Jérusalem* aujourd'hui disponible. Car c'est de cette comparaison qu'a jailli le projet d'édition *La Bible en ses Traditions*. Plongeons donc, l'espace de quelques pages, dans les archives de *La Bible de Jérusalem*, encore quasi inédites⁵.

¹ Cf. Roland DE VAUX, « Le P. Thomas-Georges Chiffot 1908-1964 », *La Vie Spirituelle* 46, (1964), pp. 517-525.

² François REFOULÉ, « La Bible de Jérusalem », dans coll., *Jérusalem de la pierre à l'esprit* (Jérusalem, École biblique, 1990), pp. 173-181, p. 174. Refoulé ne donne pas de référence, mais cite probablement un document trouvé dans les papiers de Chiffot.

³ 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.

⁴ Pour un excellent aperçu de l'histoire de la Bible en français, voir Philippe SELLIER, « Préface », *La Bible, traduction de Lemaître de Sacy* (« Bouquins », Paris, Laffont, 1990), pp. XI-LIV.

⁵ Nous les avons redécouvertes, et aux éditions du Cerf, à Paris, et à l'École Biblique, à Jérusalem, à l'occasion d'un hommage rendu à Dom Henry Wansbrough, le traducteur de *La Bible de Jérusalem* en anglais. Pour plus de détails sur ces archives, voir : O.-Th. VENARD, « The Cultural Backgrounds and Challenges of *La Bible de Jérusalem* », dans Ph. MC COSKER, ed.,

1. Un projet scientifique, littéraire et religieux

Dès sa conception, le projet tenait compte de la diversité et de l'importance de ses enjeux. Le *Bulletin dominicain des éditions du Cerf* le présente dès les années 1940 comme une entreprise à la fois religieuse, savante et culturelle⁶.

Un projet religieux

Le but des dominicains initiateurs du projet était clairement religieux, comme l'indique la connotation du titre original de la Bible produite : *La sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*. Plus encore, les éditions du Cerf déployèrent de nombreux efforts pour promouvoir « la Bible à l'église », en publiant en 1959 une *Bible de Jérusalem grand format* imprimée selon les règles de l'art et reliée plein cuir, allant jusqu'à organiser un concours de la paroisse qui aurait trouvé la plus belle manière de mettre en valeur le saint livre, pour l'utilité des fidèles⁷.

Plus encore, en revenant aux sources hébraïques et grecques par-delà la Vulgate, la nouvelle Bible en vint à représenter un modèle pour l'édition biblique moderne, et à constituer une sorte de « vulgate » de fait⁸. « *La Bible de Jérusalem* est née d'un désir de communion. Si quelques-uns, héritiers d'une longue tradition, ont consacré leur vie à l'étude des Saintes Écritures, le fruit de leur labeur doit être donné à tous, à ceux qui sont moins savants, à ceux qui ne sont pas savants du tout. Ce qu'ils ont acquis de toute la force de leur savoir, de toute la patience de leurs travaux, doit nous aider, nous aussi, à mieux entendre la Parole de Dieu, dans l'effort de l'intelligence et finalement dans le silence de la prière. [Cette Bible] représente un effort concret pour établir entre nous une communication, un échange, mieux, un service fraternel dans la communion des saints⁹. »

Ainsi donc, les promoteurs du projet n'oubliaient pas qu'ils appartenaient à l'Ordre des Prêcheurs : c'était une part intégrante de leur mission, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église.

Un projet scientifique

Les lecteurs du dehors étaient particulièrement visés par le grand soin mis à établir le texte : « La traduction devait être fondée sur les textes originaux, hébreux, grecs et araméens, établis de façon critique en prenant en compte les variantes manuscrites et les anciennes

versions. Elle chercherait à restituer le texte le plus fidèlement possible, non seulement quant à son sens, mais aussi, quant à son rythme et à sa couleur, en portant une grande attention à son niveau poétique ou littéraire, élevé, simple ou plat, tout cela en usant de tous les procédés disponibles dans la langue française¹⁰. »

Ainsi, même les non-croyants pourraient constater que la foi chrétienne n'empêche pas les croyants de respecter l'autonomie des domaines dans lesquels ils travaillent – qu'elle n'établisse aucune division dans la communauté de tous ceux qui cherchent honnêtement la vérité. Les croyants eux-mêmes se verraient dotés d'une culture historique, qui semblait désormais nécessaire pour la compréhension véritable des Saintes Écritures.

Dans les introductions, on viserait à « situer chaque livre dans son contexte historique et culturel. On analyserait sa forme et son contenu, et l'on mettrait au jour sa doctrine essentielle. Pleines de critique bien informée, elles aideraient le lecteur moderne dans la tâche difficile de comprendre des écrivains anciens, qui vivaient à des époques où la composition littéraire et les exigences de précision historique étaient bien différentes des nôtres¹¹. »

On entendait aussi favoriser par les notes une lecture de la Bible comme un tout, pour lutter contre tout fondamentalisme, en invitant à lire chaque texte à la lumière de la Bible dans son ensemble, pour en saisir tout le sens.

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.

⁶ Texte anonyme et sans titre, [Chiffot? 1948?], *Bulletin dominicain des éditions du Cerf*, 7, pp. 9-13, ici p. 11.

⁷ Dans les dossiers de Chiffot, un tract intitulé « La Bible à l'église » présentant des photographies de cette Bible dans diverses églises françaises rappelle que Le Cerf alla jusqu'à organiser un concours de la meilleure présentation de la Bible dans les lieux de culte pour la lecture des fidèles.

⁸ 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 usent d'expressions comme « nouvelle Vulgate ».

⁹ Th. CHIFFLOT, « L'École Biblique de Jérusalem et la Bible de Jérusalem », document d'archive, s.d. (1960?), p. 3.

¹⁰ P. BENOIT, « Jerusalem Bible », *Review and Expositor* 76, (1979), pp. 341-349, p. 341. Notre trad. Cité *infra* comme : BENOIT, « Jerusalem Bible ».

¹¹ *Ibid.*, p. 342.

Un projet littéraire

Le souci culturel des pionniers de *La Bible de Jérusalem* apparaît clairement dans le fait qu'ils voulurent recruter pour le Comité directeur plusieurs auteurs renommés, chargés spécialement de veiller à la qualité littéraire du texte édité. Dans la toute première ébauche dont nous ayons la trace, ils sont appelés « des écrivains catholiques » ou « de bons écrivains »¹². Ceux qui travaillèrent effectivement avec les frères dominicains méritaient les deux adjectifs : 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.

Le travail était ainsi réparti : d'une part des exégètes assureraient la dimension scientifique, d'autre part « des écrivains confirmés auraient à évaluer la qualité littéraire du résultat »¹³.

En tant que Secrétaire littéraire du Comité directeur, M. Carrouges était chargé des relations avec ces écrivains. À l'exception notable de J.-Cl. Renard, aucun de ces auteurs n'était vraiment d'avant-garde, loin s'en faut. Outre Carrouges et Renard, Emmanuel, Fumet, et Rambaud étaient sans doute les plus conscients de la dimension littéraire de la révélation, du fait de leur activité proprement poétique. Cependant, les archives de *La Bible de Jérusalem* ne gardent la trace que de l'activité de Carrouges. Les autres écrivains recrutés – et les plus actifs, si l'on en juge d'après leur présence dans les archives – étaient spécialiste de pensée antique (Flacelière, Marrou), médiévale (Gilson), ou classique (Béguin, Rambaud, Guyon).

2. Des enjeux herméneutiques clairement dégagés

La présence de savants venus d'horizons divers et plus libres que les religieux face à des problématiques ecclésiastiques encore marquées par les séquelles de la crise moderniste permit au Comité éditorial de se poser des questions dont l'actualité demeure saisissante soixante ans plus tard. Le Père Chifflet a évoqué un jour la franchise et l'efficacité des discussions entre les exégètes et des personnalités comme Gilson ou Marrou¹⁴. Marrou, étroitement associé au projet de cette nouvelle Bible dès les origines, a laissé dans les archives deux lettres de travail¹⁵ et une réaction de vingt pages à la note préliminaire envoyée par Chifflet¹⁶, toutes datées entre 1949 et 1950. Dans cette dernière étude, le célèbre universitaire examine tous

les aspects de la publication, de la typographie à la théologie, insistant partout sur la nécessité d'« éviter le scandale [et de] maintenir l'homogénéité de la tradition »¹⁷. Il s'impliqua bien au-delà de la simple expertise savante, jusqu'à faire usage du Psautier traduit par le Père Tournay dans sa propre prière, pour en tester l'inspiration, avant de donner son avis¹⁸.

La place de l'histoire

À une époque où l'intelligentsia catholique, suivant un mouvement général de la pensée occidentale, était fascinée par l'histoire, le Comité directeur reçut en 1951 un avertissement clairvoyant d'Albert Béguin : « La conscience historique ne peut plus être éliminée de nos activités, mais si féconde soit-elle chez ceux qui en ont la maîtrise, elle détourne l'attention des autres vers d'assez stériles curiosités. Combien d'auteurs classiques nous a-t-on gâtés de cette façon ! Et pour la Bible c'est bien plus grave. Il est très bien d'en vouloir répandre la lecture, mais si c'est pour en faire un objet de divertissement supérieur, autant vaudrait en revenir à l'inconnaissance et au temps où le chrétien moyen se contentait des textes inclus dans la liturgie.

¹² « Traduction française de La sainte Bible sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem », note de travail sans mention de date [1946 ?] ni signature [Th. Chifflet ?], pp. 1-2.

¹³ BENORT, « Jerusalem Bible », *op. cit.* (n. 10) pp. 341-342.

¹⁴ Texte anonyme et sans titre, *op. cit.* (n. 6) p. 11.

¹⁵ La première lettre est un tapuscrit de deux pages adressé à Chifflet, en réaction à trois fascicules tout juste sortis (1 et 2 Co; Ez; Qo), daté « Paris, 6 Juin 49 » avec un en-tête de l'« Université de Paris, Faculté des Lettres » (cité *infra* comme : HIM, « Paris, 6 Juin 49 »); la seconde est un autre tapuscrit de deux pages adressé à Chifflet, daté « Le Curtillard de La Ferrière, Isère, le 15 août », donnant de premières impressions sur l'Apocalypse préparée par le P. Boismard.

¹⁶ Henri-Irénée MARROU, réponse de vingt pages sans date [1951 ?] sinon « Le Curtillard de La Ferrière (Isère) ». Citée *infra* comme : HIM, « Le Curtillard » à : Th. CHIFFLET, « Note préliminaire en vue de l'établissement d'une "édition manuelle" de la Bible de Jérusalem » (tapuscrit, douze pages, s.d.).

¹⁷ HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16) p. 4.

¹⁸ « Je ne formule ces critiques qu'après un long usage; je n'ai pas cessé d'utiliser depuis bien des mois ce texte, et j'en ai ressenti à la longue un pénible sentiment de frustration; prier sur ce psautier est infiniment plus aride, moins enrichissant que sur (je ne dis pas la Vulgate aux contresens scintillant dans l'obscurité) le Crampon ou le Pianum » (H.-I. Marrou, « Note sur le livre des Psaumes » attachée à HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* [n. 16]).

On risque de l'habituer à rejeter à la distance historique ce qu'il faudrait précisément l'aider à resituer dans une présence constante. "Jésus en son temps", comme dit l'autre! C'est-à-dire Jésus contemporain d'Auguste et de Tibère. Mais ce qu'il nous faut retrouver, c'est Jésus *hic et nunc*¹⁹.» Un peu plus loin dans la même lettre, le spécialiste de Pascal qu'était Béguin insistait sur la demi-sagesse qu'une annotation trop systématiquement historicisante risquait d'induire chez les lecteurs: «le lecteur non entraîné en vient à ne plus lire jamais le texte dans sa continuité. Automatiquement, par scrupule ou par instincts consciencieux, il "va voir". On l'invite ainsi à une lecture demi-savante, qui est le pire des écueils: il n'en sera pas plus à même de comprendre les problèmes scientifiques et critiques, et il perdra la faculté de lire la Bible "comme un roman". Or c'est comme un roman qu'il faut pouvoir la lire²⁰.»

Le choix du texte

Dans une note anonyme et sans date, «Traduction Française de *La Sainte Bible sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*», on annonce clairement la confiance placée dans les conclusions de la critique textuelle: «La traduction sera faite sur un texte établi critiqueusement [*sic*]. Les corrections communément admises seront retenues. On sera sobre de conjectures non soutenues par les Versions. On évitera les reconstructions aventureuses. Dans les passages désespérés, il vaut mieux mettre des points de suspension que de se substituer à l'Auteur sacré; on pourra alors, en note, donner la traduction littérale du texte reçu et suggérer une restitution».

Dans le même esprit, avec ses autres collègues universitaires et en s'appuyant sur son expérience de philologue, Marrou demandait la sobriété la plus grande: «Nous apportons la Bible, le texte même, et non (ce qui me paraît une manœuvre peu honnête) ce que nos savants collaborateurs pensent aujourd'hui, en l'état présent de leurs recherches, qu'elle est; hypothèses, conjectures, considérations historiques ou d'histoire littéraire, tout cela est "humain, trop humain"; nous n'avons pas le droit de vendre de force nos petites idées personnelles à un public qui nous demande la parole de Dieu (j'exagère un peu; mais c'est pour faire 50 % d'abattement!)²¹.»

Il était clair que «littéraire» signifiait bien autre chose pour les exégètes, passionnés de critique, et pour leurs collègues universitaires, comme en témoignent

les guillemets utilisés par Albert Béguin dans une supplique: «De grâce, qu'on s'impose ici la plus stricte sobriété. A mon avis, tout ce qui concerne la critique "littéraire" peut être très abrégé sans aucun dommage, et même avec de sérieux avantages²².» Pour eux, «littéraire» ne signifiait pas «relatif à des hypothèses concernant la genèse de ce texte», mais plutôt «relatif à la poétique du texte». Marrou ne cessa de rappeler la légitimité poétique et l'importance littéraire de procédés aussi simples que la répétition ou l'assymétrie – là où les critiques textuels et «littéraires» voyaient des corruptions ou des erreurs de transmission. Comparant le texte biblique aux plus grandes œuvres de la littérature, il remarquait que nombre de corrections ou de conjectures de ses collègues exégètes provenaient autant de préjugés culturels et rhétoriques que de la science philologique. Ainsi, «le Père Tournay appar[ut-il] à monsieur Marrou trop sûr de sa poétique²³.» Nous allons y revenir.

La traduction, entre science et art

Quant à la traduction, on eut très tôt conscience d'un choix à faire. À vouloir écrire en beau français, on risquait d'appauvrir et de vulgariser la parole inspirée, et de démembrer des concepts spécifiquement bibliques. «On veillera à conserver le caractère abrupt et fort de l'hébreu, la souplesse du grec de certains livres. Un original plat doit rester plat en traduction, mais la poésie n'y doit pas devenir prosaïque²⁴.» Mais à vouloir à tout prix rendre la saveur de l'original, ne risquait-on pas de transformer le français en un hideux jargon? Le même document de travail de 1946 se conclut par un double déni: on ne voulait ni priver les livres de leur couleur et de leurs singularités en les traduisant de manière trop lisse, ni écrire dans un français inintelligible sous prétexte d'être

¹⁹ Albert BÉGUIN, lettre manuscrite de six pages portant l'en-tête de la revue *Esprit*, datée du 6 septembre 1951 et adressée au Père Chifflet en réponse à une note en vue de l'édition manuelle de *La Bible de Jérusalem* qu'il lui avait envoyée (citée *infra* comme: BÉGUIN) pp. 2-3. L'auteur fait allusion au succès de librairie de DANIEL-ROPS, *Jésus en son temps*.

²⁰ *Ibid.*, p. 3.

²¹ HIM, «Le Curtillard», *op. cit.* (n. 16) p. 6.

²² BÉGUIN, p. 6.

²³ «Remarques formulées par le Comité Directeur de la traduction de la Bible, pendant l'année 1946/47», texte anonyme, p. 2. Cité *infra* comme: «Remarques».

²⁴ «Traduction française de *La sainte Bible*», *op. cit.* (n. 12) p. 4.

plus fidèle à l'original. On se situait entre deux extrêmes : les traductions du 17^e siècle, et la *Genèse* alors récemment publiée par Edmond Fleg²⁵.

Le Père de Vaux crut pouvoir proposer une troisième voie. « Il y a le fameux dilemme : “Traduction en *beau* français, où conséquemment [*sic*] le style du traducteur se substitue à celui de l'auteur, – traduction qui colle au texte, même si les lois de la langue française doivent en souffrir un peu. Je crois qu'entre ces deux extrêmes il y a une voie moyenne, et c'est celle que je souhaite pour notre Bible : une traduction en *bon* français, c'est-à-dire correcte, qui garde la saveur du texte original, expression d'une culture différente de la nôtre, qui respecte l'inégalité du style du texte ancien”. (Lettre du P. de Vaux, du 15 mars 1947)²⁶. » Ainsi donc, on eut bien conscience d'un choix fondamental à faire, entre l'allégeance à une convention invétérée de « français *correct* » et l'audace d'inventer de nouvelles manières de parler ou d'écrire le français.

Le défi culturel

Ce dont il était question, à en croire Marrou, c'était de « recréer une culture biblique ». Cela supposait que l'on respectât le peu qui en existait déjà : il demandait que les syntagmes devenus traditionnels, tels « vanités des vanités » ou « vallée de larmes », fussent conservés, au moins en notes²⁷. Tout en reconnaissant l'impossibilité d'une traduction systématique d'un mot par un même mot, il demandait qu'on s'en approche le plus possible, suivant l'exemple de la Septante²⁸. Tous les membres du Comité directeur tombèrent d'accord pour conserver certains sémitismes devenus des « biblicismes » en français, mais non sans réserve. « On garderait ainsi : “le sein d'Abraham”, “Que vos reins soient ceints”, “la corne du salut” (en les expliquant en note, bien entendu)²⁹. »

Cependant, c'était un projet plus ambitieux qui animait les littéraires du Comité directeur. « Certains (M. Marrou) voudraient même aller plus loin : essayer, par la traduction littérale de la plupart des sémitismes, de recréer une culture biblique (ce qu'ont fait les anciennes versions en Allemagne et dans les pays anglo-saxons)³⁰. » En effet – de la Vulgate à la Bible de Luther – les grandes traductions bibliques ont joué un rôle majeur dans les cultures respectives où elles virent le jour. Elles ont profondément coloré la langue d'arrivée, et fourni à la culture qui les produisait des récits, des personnages ou des manières de parler qui ont imprégné jusqu'au folklore.

Depuis saint Jérôme, traduire la Bible a conduit à introduire de nouvelles manières de penser son propre monde, voire de nouvelles manières de parler et d'écrire sa propre langue. Si dégoûté qu'il eût été des anciennes versions latines³¹, Jérôme le cicéronien finit par inventer une nouvelle manière d'écrire le latin, au contact des Écritures saintes. Paradoxalement son désir d'être fidèle au texte biblique au point de tolérer une certaine inélégance au regard des règles classiques, le conduisit à inventer une langue qui répondait parfaitement à l'idéal classique d'un langage populaire rencontrant le bon goût des savants³².

Or « la Bible, en France, n'a jamais été le monument littéraire qu'elle est en Angleterre et en Allemagne. Il y a ceci de grave : elle n'est pas *citable*. Quand un Anglais cite un verset des Écritures, il reproduit avec un scrupuleux respect des mots et de l'ordre des mots, une traduction de génie. En France le texte qui vient aux lèvres est un souvenir plus ou moins précis de ... Crampon³³. » Aussi, à en croire Marrou et ses collègues littéraires, un bon traducteur devait-il se considérer lui-même comme un auteur : « une traduction est sans vie si elle n'est pas œuvre d'*écrivain*, et donc en partie faite d'invention originale³⁴ », écrivait Albert Béguin. Le même auteur réclamait aussi qu'on laissât aux traducteurs la responsabilité de leurs choix dans l'établissement du texte présenté aux lecteurs,

²⁵ « Remarques », *op. cit.* (n. 23) p. 5. À l'époque, André Chouraqui n'avait pas encore publié sa curieuse traduction étymologiste : autrement, son nom serait sans doute apparu ici avec celui 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).

²⁶ « Remarques », *op. cit.* (n. 23) p. 1.

²⁷ HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16) p. 4.

²⁸ *Ibid.*, p. 5.

²⁹ « Remarques », *op. cit.* (n. 23) p. 4.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Dans sa fameuse *Lettre à Paulin de Nole*, saint Jérôme évoque la *simplicitas et quaedam vilitas verborum* de la Bible. Il lui fallut du temps pour y découvrir les beautés littéraires dont il était friand – et non sans ambiguïtés, comme en témoigne le cauchemar qu'il rapporte en *Ep 22*.

³² 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.

³³ Julien GREEN, *Journal : 1943-45*, Paris, Plon, 1946, pp. 241-242, rapportant une conversation avec André Gide le 16 octobre 1945.

³⁴ BÉGUIN, p. 5.

sans charger ces derniers du fardeau de notes qu'ils ne pourraient guère porter: «Pourquoi l'inviter à contrôler ce que sa demi-ignorance le rend incapable de bien juger³⁵?»

Bref, les littéraires qui conseillaient le Comité directeur de *La Bible de Jérusalem* avaient une conscience plus vive que lui de la dimension poétique de la révélation. D'un côté les religieux, friands de «conscience historique» et de «science exégétique» voulaient s'acquitter du programme savant établi par Pie XII dans *Divino Afflante Spiritu* pour rattraper le retard pris par l'intelligence catholique dans le domaine biblique; de l'autre, de grands universitaires ou des auteurs reconnus, qui n'avaient rien à prouver quant à leur science, constataient dans leurs domaines respectifs les limites du commentaire historique d'œuvres dont l'importance religieuse était aussi liée à la force poétique.

3. Les choix opérés dans les années 1940 et leurs limites

À l'époque du lancement de *La Bible de Jérusalem*, à l'aurore des «Trente glorieuses», Science et Raison tenaient le haut du pavé: elles semblaient capables de remporter toutes les joutes que Littérature et Religion auraient pu essayer de disputer avec elles. Rétrospectivement, les choix opérés dans les débuts de *La Bible de Jérusalem* apparaissent marqués par leur domination.

Le texte: témérité critique?

Marrou, écrit «comme historien» une remarque qu'un Claudel eût certainement signée en tant que poète: «je passe mon temps à protester contre l'orgueil des philologues, qui se prennent un peu trop facilement pour le St Esprit: leurs conjectures valent ce que dure leur mode; il ne faut pas que notre texte, sous prétexte d'être "au courant de la science" soit vieilli en deux ans³⁶!»

La grande confiance placée dans les résultats de la critique apparaît bien dans les «Règles pour les Traducteurs» qui accompagnaient la première esquisse du projet. Les traducteurs étaient invités à faire entière confiance aux éditions critiques, et «dans les cas désespérés» à laisser une ligne de points de suspension dans le texte, plutôt que de traduire le texte reçu qui serait alors relégué dans les notes³⁷. Plus loin, ils étaient carrément conviés à *clarifier* le

texte original: «On explicitera les changements de personnes, si l'original prête à confusion, on brisera les phrases ou on enchaînera les propositions selon les lois de la syntaxe française car ces modifications ne sont pas des infidélités, elles sont l'œuvre d'un véritable traducteur³⁸!»

Dans une réaction à divers échantillons de traductions que lui avait adressés le Père Chiffot, Marrou jugeait cette manière de faire dépassée, du point de vue universitaire: «cette liberté par rapport aux témoins de la tradition textuelle me rappelle les erreurs de l'ancienne critique littéraire des textes latins et grecs³⁹.» Il l'estimait naïve du point de vue poétique: «Après tout, pourquoi l'Esprit ne lui eût-il pas dicté un rythme boiteux mais de sens riche? (Qu'en savons-nous?) Les corrections ou gloses introduites après coup et enrichissant le sens sont-elles nécessairement des corruptions? Ne peuvent-elles pas être elles aussi inspirées? Une telle "méthode" de composition n'aurait rien de surprenant, l'histoire littéraire nous montre souvent la beauté, et l'obscurité, poétiques acquises au prix de ratures et de retouches au départ d'un texte plus banal (je pense aux textes successifs de "L'Après-Midi d'un Faune" édités par le Dr. Mondor)⁴⁰.»

Surtout, il la jugeait nocive sur le plan religieux. Le célèbre patrologue était agacé par les audaces de l'exégète, qu'il décrit ironiquement en ces termes: «Le Père Tournay n'est pas assez respectueux de l'autorité du Nouveau Testament: son commentaire qui accumule les références (*acerbit cadavera*, c'est le

³⁵ *Ibid.*, p. 4. L'auteur use analogiquement de la catégorie politique des «demi-habiles» proposée par Pascal pour désigner ceux qui, ayant compris une part de la réalité sociale (par exemple le caractère arbitraire du pouvoir en place), se hâtent d'en dénoncer les imperfections, sans prendre le temps de penser aux conséquences pratiques et sociales de leur dénonciation, qui risque de précipiter la guerre de tous contre tous. Les demi-habiles se distinguent des ignorants purs et simples, mais aussi et surtout des vrais habiles qui, bien conscients des limites du réel, respectent cependant l'ordre conventionnel des choses, avec la «pensée de derrière» et la vive conscience que le comble de la science est toujours une docte ignorance (cf. Blaise PASCAL, *Pensées*, fragments 263-264).

³⁶ HIM, «Le Curtillard», *op. cit.* (n. 16), p. 4.

³⁷ «Traduction française de La sainte Bible», *op. cit.* (n. 12) p. 3.

³⁸ *Ibid.*, p. 4.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ HIM, «Note sur le livre des Psaumes» attachée à HIM, «Le Curtillard», *op. cit.* (n. 16).

cas de le dire!) ne détache pas les citations explicites, si solennelles, faites de notre Ps. [dans le Nouveau Testament]⁴¹. » Il émit ce jugement sans appel : « Nous attendions du Père Tournay une traduction ; il nous propose une restitution ; nous voulions mettre à la disposition du lecteur français *le* Psautier, c'est à dire le texte que l'Église vénère et utilise sous ce nom, et nous avons imprimé *un* Psautier, le Psautier Tournay, qui est *une* hypothèse, si remarquable qu'elle soit techniquement, mais que nous ne pouvons répandre dans le public en lui conférant, par l'adoption que nous en ferons, une autorité qu'elle ne peut prétendre avoir⁴². »

La traduction : le choix du bon français ou du beau français ?

Les écrivains invitaient à une audace fondamentale, celle d'inventer un français biblique, plutôt que de se conformer à des règles trop convenues. Or malgré le souhait de distinguer le nécessaire « bon » français (un français grammatical) du « beau » français dont le carcan risquait d'aboutir à des traductions trop uniformes, il est clair que les règles données pour la traduction étaient au moins aussi stylistiques que grammaticales⁴³.

Fixer comme règle unique la correction grammaticale aurait permis de varier les niveaux de langue, de l'hermétisme mallarméen au prosaïsme célinien, de l'abondance proustienne au laconisme durasien (alors en gestation!). Pour plusieurs contributeurs, il fallait inventer une nouvelle espèce de français. « Le système des Septante (prendre un mot grec comme équivalent mécanique de tel mot hébreu, et de gré ou de force l'introduire partout où le mot hébreu apparaît) aboutissait à une langue à première vue barbare, mais, pour l'initié, conservait beaucoup de la richesse de l'original. [...] Il ne s'agit pas, bien entendu, de défendre le paradoxe cher à Claudel de l'inspiration des contresens de la Vulgate⁴⁴! » Quoi qu'il se défende d'une position trop claudélienne, Marrou s'avérait aussi sensible que le grand poète à la poésie spéciale des Écritures.

Il fallait garder la poésie des littéralismes traditionnels. Par exemple, à la place de la traduction plate de Ps 84,6-8 par « val du micocoulier », Marrou demandait que l'on gardât le « val du pleureur » ; de même il regrettait que *de virtute in virtutem* fût réduit à « de terrasse en terrasse ». Dans la marge du texte de Marrou, Chiffot note rapidement : « Tournay

maintient, cf. Abel RB 1947 (521-533) ». Le poids herméneutique de l'objection de Marrou était ignoré : à sa remarque fondée à la fois en poétique et en piété, on opposait une simple note érudite⁴⁵!

Il fallait oser l'anaphore systématique : dès le début, Marrou s'éleva contre « le préjugé scolaire qui condamne la répétition, préjugé plus répandu en français qu'en aucune autre langue⁴⁶. » Pourtant, on se défia du procédé de la répétition : les « Remarques » de 1946-47 ajoutent, après la remarque de Marrou : « cependant le préjugé existe bien en français, et il est si profondément enraciné qu'on devra en tenir compte dans la plupart des cas⁴⁷. »

Il fallait risquer un certain hermétisme : Michel Carrouges souhaitait une traduction directe, conservant le « mystère » des symboles bibliques⁴⁸. Il déploirait les traductions et les notes qui cherchaient à *expliquer* ces symboles, au lieu de laisser le lecteur *vivre* l'expérience du sens⁴⁹. Pour lui aussi, il fallait tenter une vraie refonte biblique de la langue française, plutôt que viser la traduction la plus claire possible. Or, peut-être en réaction contre certains essais malheureux pour rendre en français le « génie hébraïque », comme ceux d'un Fleg, ou contre l'exégèse

⁴¹ HIM, « Remarques sur le Ps 118 *Dixit Dominus* » attachées à HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

⁴² HIM, « Note sur le livre des Psaumes » attachée à HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

⁴³ Ce type de confusion ne fut clairement détecté que trente ans plus tard, dans les analyses de la « nouvelle critique » (cf. Roland BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, pp. 45-47 ; « Écrivains et écrivains », *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964, pp. 147-154 ; et *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953).

⁴⁴ HIM, « Note sur le livre des Psaumes » attachée à HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

⁴⁵ « Remarques sur les fascicules récemment publiés de la Bible de Jérusalem (réunion du Comité de Direction du 16 janvier 1951) », p. 2.

⁴⁶ « Remarques », *op. cit.* (n. 23) p. 2. De même il refusait que la traduction biblique devint un exercice scolaire, où l'étudiant doit absolument montrer à son maître qu'il a bien saisi toutes les nuances, quitte à traduire dans une langue très lourde (*ibid.*, 3).

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Michel CARROUGES, document tapuscrit de dix pages accompagné d'une brève lettre manuscrite datée simplement « lundi », p. 2.

⁴⁹ Il rejette, par exemple, les « yeux brûlants de colère » qui ont remplacé les « yeux comme une flamme ardente » (Ap 19,12) ou la réduction prosaïque de « la mer » (Ap 21,1) à un « symbole d'instabilité » (*ibid.*, p. 3).

baroque et polémique d'un Paul Claudel, plusieurs possibles poétiques du français furent écartés par les principaux traducteurs comme conduisant à un affreux jargon. Finalement, on privilégia un français conforme à certains critères académiques, suivant les règles néo-classiques de la belle langue.

L'annotation: omniprésence de l'exégète

Ainsi donc, autant l'inventivité critique était encouragée, autant la créativité littéraire était muselée. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que l'équilibre entre le texte et l'annotation ait été assez vite rompu en faveur de la seconde, tant elle correspondait à la soif de nouveauté et aux attentes de tout un public: «La réception montra que les lecteurs accordaient le plus d'importance à l'annotation: à leur yeux, cela semblait même la principale contribution de cette nouvelle Bible. Pour répondre à cette demande, les notes connurent un développement constant tout au long de la publication – sans pour autant que l'on relâche en rien l'attention portée à la traduction⁵⁰.» Au fil des ans, *La Bible de Jérusalem* devint le principal véhicule des hypothèses critiques dans les milieux catholiques. Parallèlement, le public lui-même rebaptisa l'ouvrage d'un nom plus séculier: dès les années 1960, *La sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem* était devenue *La Bible de Jérusalem*, titre plus simple (et plus ambigu⁵¹), mais aussi moins religieux.

Le modèle du livre évolua au fil des éditions. Aux dires mêmes de ses promoteurs, *La Bible de Jérusalem* répondit aux «attentes du grand public cultivé»⁵²; l'aspect scientifique des premiers fascicules et de la première édition en un volume correspondaient bien à la mentalité optimiste des générations d'après-guerre: enfin on pouvait lire le «vrai» texte et l'on avait accès à la «vraie» histoire. Les révisions de 1973 et de 1998 elles aussi reflétèrent l'esprit du temps, «s'efforça[n]t de répondre au désir d'une traduction plus littérale exprimé par le lectorat contemporain»⁵³ pour la première, accentuant le relativisme historique et donnant une vision moins unifiée des origines du christianisme et du canon biblique lui-même pour la seconde.

Sous-estimation du poids culturel de la tradition

Malheureusement, une certaine dépréciation de la tradition alla de pair avec cette confiance placée dans la critique moderne, malgré les mises en garde des conseillers littéraires du Comité directeur.

On trouve dans les archives du Père Chiffot une lettre qu'il conserva, quoi qu'elle ne vint pas d'un auteur recruté par le Comité directeur. Il s'agit d'une brève missive adressée au Père Maydieu, éditeur au Cerf, par un Paul Claudel courroucé. Le célèbre poète venait de recevoir le tout premier fascicule (*Aggée-Zacharie-Malachie*), et clamait son indignation à propos de la traduction de Zacharie 13,6. À la suite de recherches historiques, on avait préféré traduire un passage signifiant littéralement «Que sont ces blessures entre tes mains/bras» [*bén yadèka*] par: «Et si on lui dit: Que sont ces blessures sur ton corps? Il dira: Celles que j'ai reçues chez ceux qui m'aiment⁵⁴» avec une note invitant à y voir ou bien une coutume prophétique d'auto-lacération, ou bien une allusion à des rixes entre amis – là où des siècles de tradition textuelle, depuis la Septante et la Vulgate, avaient maintenu la traduction «au milieu de tes mains», qui constituait une évidente prophétie christologique de la croix: «Alors on lui dira: D'où viennent ces plaies que vous avez au milieu des mains? Et il répondra: J'ai été percé de ces plaies dans la maison de ceux qui m'aimaient⁵⁵.»

Claudel était catégorique: «C'est un véritable *faux* dans une matière d'une telle gravité! Et qui donne une triste idée du reste de l'ouvrage⁵⁶.» La sévérité du poète trouva un écho chez des esprits aussi ouverts que le patrologue jésuite Jean Daniélou⁵⁷, ou le grand théologien dominicain (et soutien du Père Chiffot) Yves Congar qui déplorèrent également le manque de

⁵⁰ BENOIT, «Jerusalem Bible», *op. cit.* (n. 10) p. 345.

⁵¹ Il existe une autre *Jerusalem Bible*, éditée par Harold FISCH (Jérusalem, Koren, 1962), version révisée de Bibles anglo-juives répandues dans les foyers juifs et les synagogues du monde anglophone, fondée sur *The Jewish Family Bible* de M. FRIEDLANDER (1881).

⁵² «Traduction française de La sainte Bible», *op. cit.* (n. 12) p. 1.

⁵³ BENOIT, «Jerusalem Bible», *op. cit.* (n. 10) p. 348.

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

⁵⁵ *La Bible, traduction de LEMAÎTRE DE SACY* (Paris, Laffont, 1990, p. 1188). Cf. aussi 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.»

⁵⁶ Paul CLAUDEL écrivit une autre lettre au P. Maydieu le 3 mai 1949, publiée dans *Dieu Vivant* 14 (1949), pp. 78-81, et dans *J'aime la Bible* (Paris, Fayard, 1955), pp. 62-67.

⁵⁷ Jean DANIELOU, Recension de *Aggée, Zacharie, Malachie*, traduits par A. GÉLIN, etc., *Études* 259 (1948), pp. 407-408.

sens mystique et de référence christologique de ces premiers fascicules, assurant que la typologie messianique de la Bible permet seule de saisir sa « véritable signification »⁵⁸.

Au sein même du Comité directeur, Henri-Irénée Marrou affirmait qu'« une traduction vraiment catholique de l'Écriture doit mettre entre les mains du peuple fidèle non pas le texte tout nu, mais comme enrobé dans la tradition⁵⁹. » Lorsqu'il rendit son verdict sur le Psautier Tournay, il rappela que « la nécessité de ne pas détruire le Psautier de tous les jours, celui sur lequel depuis tant de siècles l'Église prie et médite, devrait rendre infiniment prudent⁶⁰. »

Au fondement de cette tradition, Marrou était sensible à ce qu'on appelle aujourd'hui l'exégèse intrabiblique: à la suite des Pères de l'Église, il souligna à l'envi la nécessité de lire la Bible comme un tout et de mettre le plus possible en valeur les liens intertextuels entre les deux Testaments. Selon lui un lecteur chrétien n'a pas à lire l'Ancien Testament en historien essayant de se replacer dans la mentalité des premiers lecteurs juifs: « L'usage que le N.T. a fait d'un passage colore pour nous ce passage lui-même⁶¹. » Il alla même jusqu'à réclamer que l'on modifie la traduction du Ps 110, pour le rendre conforme à la doctrine sur la Trinité: « Quant au fameux v.3, je ne consens pas facilement à sacrifier le "genui te", une des bases de la théologie trinitaire, et adopterais les corr. modérées du Ps. Pianum...⁶² » Dans une lettre du 6 juin 1949, il protesta de la même manière contre le silence sur l'identification patristique de la chute de Satan en Ez 28,12ss comme s'il s'était agi d'une signification purement adventice: « N'est-ce pas un des passages où le sens plénier, directement inspiré déborde, même pour une exégèse non claudélienne, l'application première: la description débordante de lyrisme faite de ce petit Ishtobaal II n'implique-t-elle pas qu'il s'agit de plus que d'un simple roi de Tyr⁶³? »

Le facteur commun à ces limites: l'oubli du langage

Avec le recul du temps, il est émouvant de constater que ce débat entre le Comité directeur de *La Bible de Jérusalem* et les littéraires qu'il avait conviés jouait la dispute entre Augustin et Jérôme, à quinze siècles de distance⁶⁴. On est également frappé des tensions entre le penseur et le poète, la science et la littérature, la modernité et la tradition qui apparaissent dès les documents fondateurs et les discussions originelles du projet. Ce que les disciples de Hans-Georg Gadamer

appellent aujourd'hui *l'oubli du langage* – c'est-à-dire la négligence du « lien essentiel de la pensée à la texture préalable du langage » et de « l'incarnation toujours rhétorique du sens »⁶⁵, dont découle la nécessité de prêter attention à la tradition interprétative – fut certainement à l'œuvre dans toute l'entreprise.

« Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement et les mots pour le dire arrivent aisément »⁶⁶... La culture des Dominicains impliqués dans le projet était certainement néoclassique, héritée des « Humanités » et des classes de rhétorique dont le système scolaire de l'époque pouvait encore s'enorgueillir. Leur vision de

⁵⁸ Yves CONGAR, « L'Ancien Testament, témoin du Christ », *La Vie Intellectuelle* 17 (1949), pp. 334-343, ici pp. 342-43.

⁵⁹ HIM, « Paris, 6 Juin 49 », *op. cit.* (n. 15) p. 1. Dans sa « Note sur le livre des Psaumes », attachée à « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16), il s'indigne en ces termes des libertés prises avec le Ps 110 (109): « Je suis heureux que vous me donniez l'occasion d'exhaler ma (légitime?) indignation: ce Ps. est un de ceux qui m'ont le moins satisfait; je trouve que le P. Tournay s'est comporté avec lui comme s'il s'agissait d'un texte inédit qu'il venait de découvrir en quelque papyrus et non d'un des textes les plus vénérables, polis et patinés par tant de siècles de tradition! »

⁶⁰ HIM, « Note sur le livre des Psaumes » attachée à « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

⁶¹ HIM, « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16), p. 2. Origène prétend qu'avant l'Incarnation du Verbe, il était quasi impossible de donner des exemples clairs de l'inspiration des Écritures: elle ne fut vraiment évidente qu'une fois les Écritures accomplies par Jésus (ORIGÈNE, *De Principiis*, IV, 1, 6-7; SC 252).

⁶² HIM, Remarques « Sur le Ps 110 *Dixit Dominus* » attachées à « Le Curtillard », *op. cit.* (n. 16).

⁶³ HIM, « Paris, 6 Juin 49 », *op. cit.* (n. 15) p. 1.

⁶⁴ Saint AUGUSTIN refusa la traduction de Jonas 4,6 par Jérôme, quoiqu'elle fût plus exacte, pour des raisons pastorales: ne pas scandaliser des oreilles habituées à entendre et méditer la Septante (*Ep.* 82, 35, CSEL 34, 386).

⁶⁵ 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. L'« oubli du langage » est une question posée non seulement aux métaphysiciens et aux théologiens, mais encore aux biblistes. La Parole de Dieu n'est pas une simple communication d'idées. C'est avec Paul Beauchamp, en particulier, que les exégètes ont vraiment commencé à se ressouvenir du langage: l'Esprit n'est trouvé que si la lettre n'est point esquivée, aimait-il dire (voir son traitement de la figure biblique comme « entre-deux » dans P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la lettre et le corps: essais bibliques*, « Cogitatio fidei 114 », Paris, Cerf, 1982, en particulier le chapitre ii).

⁶⁶ Nicolas BOILEAU (1636-1711), *Art poétique*, Chant 1, vers 111-112, cité sur N. BOILEAU, *Satires, Épîtres, Art poétique*, J.-P. COLLINET, éd., « Poésie/Gallimard », Paris, 1985.

la parole et de la communication littéraire était quelque peu conceptualiste et idéaliste, surestimant la valeur de la clarté et dissociant trop le « fond » de la « forme », celle-ci apparaissant comme accidentelle, ce qui conduisait à privilégier la recherche *du* sens littéral, le plus souvent réduit à un sens originel reconstitué...

Conservées dans les archives, les traces des collaborations avec les « bons auteurs » recrutés par le Comité directeur confirment cette tendance: de toute évidence, les universitaires furent plus écoutés que les poètes, et les philosophes (Gilson), plus que les littéraires (Marrou). Les Dominicains préférèrent la posture « scientifique » du premier à la vigilance « sage » du second.

L'orientation néoclassique du Comité directeur apparaît dans la distinction un peu trop nette entre forme et signification présente dans les premiers documents de travail. On la sent dans le choix de la belle langue opérée pour la traduction. On la trouve dans l'un des buts revendiqués par le Père Benoit pour l'œuvre à réaliser: « libérer le lecteur de l'habitude de demander à l'Écriture des leçons qu'elle n'a jamais voulu donner, ou du dégoût que peut lui inspirer la forme souvent archaïque ou dépassée sous laquelle elle donne ses enseignements⁶⁷. » Conçue comme une information ou comme un commentaire doctrinal, l'annotation ne risquait-elle pas d'éloigner indûment la pensée du langage et le sens de son support verbal? La sous-estimation du langage apparaît dans la théologie de l'inspiration des Écritures dont le même Père Benoit fut d'ailleurs l'un des principaux artisans⁶⁸. Marqué, en bon Dominicain, par le traité sur la prophétie de la *Somme de théologie* de saint Thomas d'Aquin repris par Léon XIII dans l'encyclique *Providentissimus*⁶⁹, il demeura fasciné par l'aspect psychologique de l'inspiration, et s'attacha presque exclusivement à ce que nous appelons aujourd'hui l'inspiration subjective. Pour tomber d'accord avec un Marrou, il aurait fallu réfléchir plus longuement à l'inspiration objective des textes – notion encore peu étudiée, même à notre époque⁷⁰.

Avec le recul du temps, on peut donc dire que la situation herméneutique de *La Bible de Jérusalem* était paradoxale. Certes, on avait redécouvert la complexité d'autorités humaines impliquées dans l'autorité divine des Écritures – et cela aurait dû pousser à privilégier la dimension poétique et polyphonique de la Bible, ainsi qu'à donner tout son poids à l'histoire

de leur réception condensée dans la Tradition. Cependant, dans les années 1940, le « tournant linguistique » que la pensée occidentale était en train de prendre dans le monde anglophone n'avait pas encore atteint le continent, et moins encore les études bibliques.

II. PRÉHISTOIRE DE LA BIBLE EN SES TRADITIONS

1. Une réflexion herméneutique continue

Le point de départ

En septembre 1999, le P. Claude Geffré, alors directeur, organisa à l'École biblique un Colloque scientifique sur l'état de l'exégèse catholique, soixante ans après la mort du Père Lagrange (1855-1938). Durant l'une des séances on évoqua l'avenir de *La Bible de Jérusalem*. On l'avait révisée, profondément lors de la seconde édition, partiellement lors de la troisième édition. On pouvait continuer d'apporter ici et là des améliorations de détail, au fur et à mesure des réimpressions (c'est le cas actuellement).

Cependant, ne devenait-il pas urgent de prendre en compte dans la présentation même de la Bible les transformations subies par l'exégèse durant les dernières décennies? Du côté des documents, la découverte des manuscrits de la mer Morte forçait à repenser les rapports entre les grandes versions de la Bible et relativisait quelque peu la quête critique du texte original. Du reste, Dominique Barthélemy avait souligné l'évolution de *La Bible de Jérusalem*, en ce qui concerne l'établissement du texte, qui conduisait les exégètes à une plus grande humilité au fil des éditions. Tandis qu'en 1956, on prétendait que leur travail donnait accès aux « vrais textes », dès 1973 « les perspectives [étaient devenues] moins ambitieuses »:

⁶⁷ BENOIT, « Jerusalem Bible », *op. cit.* (n. 10) p. 342.

⁶⁸ Cf. P. BENOIT, notes dans P. SYNAVE et P. BENOIT, éd.: THOMAS D'AQUIN: *Somme théologique* (Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1947), pp. 286-293, 302-305; « L'inspiration », dans 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.

⁶⁹ Cf. J. BURTCHAELELL, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810: A Review and Critique*, Cambridge, University Press, 1969, pp. 234-237.

⁷⁰ Cf. François MARTIN, *Pour une théologie de la lettre: L'inspiration des Écritures*, « Cogitatio fidei 196 », Paris, Cerf, 1996.

on traduit le texte hébraïque, et les versions ne furent utilisées qu'en cas de nécessité⁷¹. Un pas de plus dans la même direction était sans doute requis.

Du côté des monuments, les travaux des nouveaux archéologues israéliens entraînaient la remise en question non seulement des datations habituellement admises des traditions du Pentateuque, mais aussi de notre représentation des origines d'Israël.

S'y ajoutait le renouveau de l'herméneutique contemporaine, restaurant en particulier la place du lecteur dans la définition du sens du texte – et, par là, l'importance de l'histoire de la réception dans l'étude des œuvres littéraires, dont l'exégèse ne pouvait que bénéficier. N'était-il pas désormais acquis que le présent de l'énonciation de l'histoire d'Israël et de la mise par écrit des traditions n'a cessé de prêter sa lumière et ses intérêts au passé qu'il fallait garder vivant et inspirant? La tradition ne pouvait certes plus être considérée comme un phénomène succédant à l'écriture: elle apparaissait de plus en plus comme une dynamique qui l'accompagne.

Au *finale*, ne convenait-il pas de repenser profondément le modèle même de l'édition de la Bible, en particulier dans le contexte catholique, si sensible au rapport entre l'Écriture et la Tradition, et cela dans l'esprit œcuménique requis par la redécouverte de la nature plurielle du texte biblique?

La formidable réussite que fut – et que demeure – *La Bible de Jérusalem* ouvrait donc un large espace pour l'enrichissement de l'édition biblique. Sans passer du tout-histoire au tout-littérature, il fallait en particulier rendre sa place au conditionnement linguistique de la révélation à travers les Écritures. Il faudrait pour cela que les traducteurs bibliques s'approprient la liberté retrouvée par la langue française moderne et contemporaine, en dialogue avec l'idéal classique (et non plus soumise à lui). Il faudrait qu'ils en jouent non pour «s'emparer de la Bible» en faisant montre d'originalité à tout prix, mais à l'inverse, en la combinant avec un souci constant de vérité philologique, exégétique et théologique, pour être le plus fidèle possible aux médiations linguistiques, littéraires et poétiques de la révélation, déployées par les traditions croyantes – bref, pour être par leur science, les témoins de la bienveillance du Dieu vivant qui a laissé à l'humanité une trace écrite du passage de Son Verbe.

L'École biblique a donc entrepris d'ouvrir un nouveau chantier, dont le titre de travail fut d'abord «La

Bible de Jérusalem en ses traditions», avant de devenir plus simplement, «La Bible en ses Traditions». Dans ce cadre, elle a organisé et publié une série de colloques consacrés aux questions exégétiques, théologiques et herméneutiques. Ce furent autant d'occasions pour les professeurs de l'École d'entrer en contact avec des collègues du monde entier et de les intéresser au projet scientifique en gestation.

L'autorité de l'Écriture (2000-2001)

Il s'agit en fait de deux colloques successifs dont les Actes ont été publiés en un seul volume: *L'autorité de l'Écriture*⁷². L'objectif était de clarifier les rapports entre écriture et tradition, au sens actif des deux termes (la tradition se fait écriture), puis le rapport entre Écriture et Tradition au sens de commentaire, de réception, de constitution d'un livre qui fait autorité. Cela aussi bien à haute époque (les siècles patristiques d'où émergent finalement le Canon des Écritures et les grands commentaires théologiques) qu'aux temps récents (renouveau biblique et patristique aboutissant à la Constitution dogmatique *Dei Verbum* lors du Concile Vatican II).

L'Écriture s'avéra plus contemporaine de la Tradition qu'on n'avait pu le penser, leurs rapports relevant davantage d'une véritable synergie que d'une succession chronologique de deux entités étrangères l'une à l'autre. La tradition orthodoxe souligne la valence pneumatique de ce processus qui n'a rien de statique, ne se cantonne pas au texte mais veut transmettre une Parole vivante, sans oublier la dimension ecclésiale et liturgique de cette tradition active. Alors que le mot dans son acception banale semble évoquer le passé, en fait la tradition redit au présent ce passé en lequel elle perçoit des germes d'avenir. Rien d'étonnant à ce que Tradition et liturgie eucharistique soient si étroitement liés (cf. 1 Co 11 et 15).

La redécouverte des différentes traditions de l'Église ancienne fait émerger une autre donnée capitale: ce n'est pas que du côté de la tradition qu'il y a du pluriel, mais bien du côté du texte lui-même. L'intérêt pour la tradition syriaque s'inscrit dans cette perspective, tout comme le renouveau de l'étude

⁷¹ Cf. Dominique BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, Fribourg: Éditions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, vol. 2, p. 7.

⁷² J.-M. POFFET, dir., *L'autorité de l'Écriture*, «Lectio divina, hors série», Paris, Cerf, 2002.

de la Septante et son impact sur les relations entre le texte massorétique et les textes grecs de l'Ancien Testament, et leur réception dans le Nouveau. Kérygme et récits se sont cristallisés dans et pour des communautés diverses, dont les textes attestent par leurs variantes l'unicité de l'événement christologique dans la diversité de ses réceptions.

La Bible, le Livre et l'histoire (2005)

À l'occasion du 150^e anniversaire de la naissance du P. Lagrange, l'École biblique a organisé un nouveau colloque, auquel une manifestation semblable a fait écho à Toulouse⁷³. Il a permis de mieux percevoir les intuitions prophétiques du fondateur de l'École biblique. Le P. Lagrange tâchait en effet de tenir ensemble une profonde information historique et une perspective théologique inspirée du meilleur de la patristique et des enseignements de saint Thomas d'Aquin. Le fondateur d'une École qui allait s'adonner à l'étude de l'archéologie et de l'histoire, commençait, dans sa conférence inaugurale du 15 novembre 1890, par faire longuement l'éloge de la lecture des Pères. Lucide, il osait parler, à la fin du 19^e siècle, d'un zèle « presque excessif pour l'histoire », et entrevoyait déjà ce que les études contemporaines allaient souligner : la Bible n'est pas une banque de données mais bien un récit, une écriture, où se croisent et se répondent des voix multiples qui sont parfois en tension les unes avec les autres.

La conception de l'histoire biblique ne peut qu'en être affectée, l'annotation et le commentaire aussi. La perspective théologique ou spirituelle ne relève pas d'une simple démarche post-rédactionnelle, elle fait souvent partie de l'écriture même des textes, y compris de ceux que l'on avait qualifiés d' « historiques ». La conséquence est claire : il ne s'agit pas de choisir entre une lecture historico-critique et une lecture dite spirituelle des textes, mais bien de mettre en œuvre une herméneutique ajustée à des textes qui sont enracinés dans l'histoire, inspirés dans le mode concret de leur rédaction et inspirants par la tradition qui les accompagne.

Le sens littéral (2007)

Dans ces conditions, que devient le « sens littéral » de l'Écriture, et plus largement le sens littéral d'un texte ? Le plus récent colloque réuni à l'École dans le cadre de « La Bible en ses Traditions »⁷⁴ a fait dialoguer des spécialistes de nombreuses disciplines : littératures de

l'Orient ancien, de l'Ancien et du Nouveau Testament, lectures patristiques et médiévales, réception littéraire moderne et contemporaine de la Bible, en particulier celle de Paul Claudel qui a consacré une grande partie de son œuvre à commenter l'Écriture, se montrant sévère pour la critique biblique de son temps.

L'herméneutique contemporaine, dans la mesure où elle permet de restaurer les droits de la théologie dans la pensée sur le langage, pourrait bien permettre de redéfinir l'opposition entre « sens littéral » et « sens spirituel », en abandonnant l'équivalence trop simple entre sens littéral et sens historique originel, promue naguère par les modernes – sans pour autant basculer dans l'identification trop facile du sens littéral avec le jeu de sens indéfini promue aujourd'hui par les post-modernes. La redécouverte des fonctions poétique, expressive et métalittéraire de la parole invite à faire toute sa place à la polysémie du texte, y compris dans une exégèse soucieuse du référentiel historique. Il faut donc envisager les différentes approches possibles de l'Écriture en termes de complémentarité et non de concurrence. Une annotation diversifiée (portant sur le texte, sur le contexte et sur la réception) devait servir ce dessein.

2. Une longue gestation (1999-2009)

Expérimentations

Parallèlement à cette intense réflexion, diverses expérimentations ont été faites à l'École biblique, certaines sous formes de cours et de séminaires, en vue d'élaborer un modèle d'édition de la Bible correspondant à l'état actuel des sciences bibliques.

On a tenté plusieurs expériences de traduction et d'annotation sur des textes bibliques. Étienne Nodet a dirigé une petite équipe qui s'est exercée au commentaire d'un Psaume et d'une péricope de la lettre aux Philippiens. Justin Taylor s'est intéressé à la première épître de saint Pierre. Christophe Rico et

⁷³ J.-M. POFFET, 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 150^e anniversaire de la naissance du P. M.-J. Lagrange, o.p., « Cahiers de la Revue biblique 65 », Paris, Gabalda, 2006.

⁷⁴ 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.

Jean-Michel Poffet se sont lancés dans une nouvelle traduction de l'Évangile selon saint Jean.

On a forgé les instruments de travail nécessaires. J. Taylor a défini la position de *La Bible en ses Traditions* à propos des textes à traduire. C. Rico et Olivier-Thomas Venard ont engagé une réflexion fondamentale sur le caractère littéraire de la Bible et le type de traduction voulu. Marcel Sigris, avec O.-Th. Venard et É. Nodet ont mis au point les premiers éléments de la grille d'annotation. Les chapitres qui suivent, dans le présent volume, résultent de tous ces travaux.

À partir de 2004, O.-Th. Venard et Bieke Mahieu (historienne, étudiante à l'École et assistante pour le projet), avec une vingtaine de spécialistes volontaires (dont des patrologues, des spécialistes d'études juives, des théologiens, des littéraires ou des historiens de l'art), ont lancé le projet en « grandeur nature » à partir du premier évangile. Leur travail sur la Passion selon saint Matthieu, en voie d'achèvement, a permis d'affiner les techniques de collaboration, la grille d'annotation, le genre littéraire des divers types de notes envisagés, ainsi que de répondre à de nombreuses questions techniques de détails.

Vers la fin de cette période, un hommage rendu à l'artisan principal de la seconde édition de *La Bible de Jérusalem* en anglais (*The New Jerusalem Bible*) a été l'occasion de redécouvrir les archives de *La Bible de Jérusalem* aux Éditions du Cerf, à Paris, et à l'École, à Jérusalem. On eut alors l'heureuse surprise de constater que la problématique de *La Bible en ses Traditions* était dans la droite ligne de celle de *La Bible de Jérusalem*. Comme on le souhaitait depuis le départ, le nouveau projet accomplissait bien l'ancien.

Publicité et recrutement de collaborateurs

Instigatrices de *La Bible de Jérusalem*, les éditions du Cerf ne pouvaient donc que s'intéresser à *La Bible en ses traditions* en laquelle le Maître de l'Ordre des Prêcheurs, le P. Carlos Alfonso Aspiroz Costa, déclare dès 2002 voir un projet pour tout l'Ordre. En décembre de cette même année, les dirigeants des éditions viennent à l'École pour un week-end de travail intense. Deux ans plus tard, le 26 novembre 2004 une réunion rassemble au Cerf à Paris vingt-six possibles collaborateurs. Étaient représentés le Canada, l'Argentine, les États-Unis, la Belgique, la Suisse et l'École biblique de Jérusalem. Les participants en ressortent à la fois persuadés de l'intérêt du projet et de la complexité de sa mise en œuvre! Le lendemain, une

réunion restreinte prend formellement la décision de réaliser un « volume de démonstration », réunissant plusieurs échantillons de différents livres du corpus biblique: ce fut le point de départ du présent ouvrage.

Parallèlement, on fait connaître le projet au monde ecclésiastique et universitaire. Les chercheurs de l'École impliqués dans le projet le présentent dans les nombreux centres d'études institutionnels (monastères et séminaires) où ils sont invités à enseigner. Plus formellement, le Directeur de l'École, J.-M. Poffet, le présente en France (Paris, École Pratique des Hautes Études en 2003; Congrès de l'Association Catholique Française d'Études Bibliques; École Normale Supérieure), en Italie (Congrès Paulinien International de l'Abbaye de St-Paul-hors-les-Murs, Rome) et en Argentine (Sao Paolo et Buenos Aires). J. Taylor le présente à l'Université Hébraïque de Jérusalem; O.-Th. Venard à l'Institut d'études théologiques de Bruxelles... Les États-Unis ne sont pas oubliés: après diverses informations plus modestes (article de revue ou exposé informel)⁷⁵, O.-Th. Venard, J. Taylor, rejoints par M. Sigris et Gregory Tatum présentent officiellement *The Bible in its Traditions* durant la session d'été de la *Catholic Biblical Association of America*, en août 2006 à Chicago. Plusieurs collègues américains manifestant leur désir de prendre part au projet, l'essai est transformé dans les années suivantes sous forme d'un *continuing seminar* animé par le Comité éditorial de *La Bible en ses Traditions* au cours des sessions d'été de la CBA.

Institutionnalisation

À partir de 2005, un Comité éditorial composé des membres de l'École biblique travaillant directement sur *La Bible en ses Traditions* est mis sur pied, avec pour première tâche la réalisation du « Volume de démonstration ». Présidé par J. Taylor et servi par un secrétaire-archiviste (Marc Leroy), il se réunit plusieurs

⁷⁵ Ainsi M. Sigris présente le projet dans le cadre de plusieurs universités américaines; O.-Th. Venard en expose les grandes lignes à Washington DC (Dominican House of Studies, John Paul II Cultural Center) et publie « La Bible en ses Traditions », *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* autour 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.

fois par mois, chacune de ses rencontres donnant lieu à un compte rendu formel, voté et archivé. Sa première tâche est de mettre au point avec le plus de précisions possible les procédures à suivre dans la traduction et l'annotation du texte biblique. Il l'a fait en adoptant, corrigeant et enrichissant les voies ouvertes par l'équipe déjà au travail sur l'Évangile selon saint Matthieu : ce fut le *Vade Mecum*, publié simultanément en français et en anglais en 2006⁷⁶. Les premières contributions n'ont pas tardé à arriver.

Vers le volume de démonstration (2006-2008)

Durant ces deux années, une cinquantaine de collaborateurs de plusieurs pays nous ont proposé des péricopes appartenant à divers livres bibliques, de la Genèse à l'Apocalypse. Commençait alors une longue procédure de dialogue entre l'auteur ou les auteurs et le comité éditorial. Le Comité éditorial s'est aussitôt engagé dans une relecture systématique et très détaillée des propositions. Au fil de séances de travail avec un ou plusieurs membres du Comité éditorial, ou au fil d'échanges électroniques, un dialogue fécond s'établit avec la plupart des contributeurs,

permettant d'assurer la cohérence herméneutique de l'ensemble du travail, tout en adaptant le modèle général aux problèmes propres aux divers corpus représentés dans le volume. L'ensemble de ces échanges a été facilité par une subvention accordée à l'École par le Consulat Général de France à Jérusalem dont il faut souligner ici la magnanimité.

Chacune des douze études retenues pour figurer dans ce volume résulte donc du travail conjoint des collaborateurs principaux pour le livre et du Comité éditorial de *La Bible en ses Traditions*. Dix équipes ont travaillé en français, une en anglais (celle de Martin Albl, sur l'épître de saint Jacques), une en espagnol (celle de Gabriel Nápole sur le livre de Josué), ce qui permettait de vérifier que l'ouvrage projeté pourrait être traduit.

⁷⁶ COMITÉ ÉDITORIAL DE LA BIBLE EN SES TRADITIONS, *Vademecum du collaborateur à « La Bible en ses Traditions »*, et *The Bible in its Traditions: Conventions and Abbreviations. Vademecum for the Use of the Contributors to the Demonstration Volume*, Jérusalem, EBAF, 2006.

