

## Interview : Francolino José Gonçalves\*

*Francolino J. Gonçalves, o.p., has been devoting his long academic career to the study of the Bible, especially the biblical prophetism. However, his work was not confined to Biblical studies, having obtained degrees in Philology and History of the Ancient Near East in several institutions from various countries, such as Canada, Belgium, Portugal and Jerusalem. Since 1975, Francolino J. Gonçalves is based at the École biblique et archéologique française de Jérusalem. Besides teaching and researching, he directed collections such as the Études Bibliques and the Cahiers de la Revue Biblique. He also collaborates with the journal Revue Biblique as member of the redaction committee. Since recently, Professor Francolino J. Gonçalves was designated by the former Pope Benedict XVI as member of the Pontifical Biblical Commission.*

*We had the joyful opportunity to meet him again in Lisbon, notwithstanding his busy schedule. We challenged him for this interview, hoping to perceive some of his experiences as a man of faith and of science. He gladly accepted to share with us his life, his career and his thoughts.*

### **FC : Comment a commencé votre intérêt pour l'étude scientifique de la Bible?**

FJG : Il a commencé tôt, au cours de mes études en théologie (1963-1969). Je le dois en partie à l'un des professeurs que j'ai eu alors, frei Raimundo de Oliveira, diplômé de l'École biblique et archéologique française (Jérusalem). Une vraie révélation pour moi, l'étude de la Bible qu'il pratiquait me fascinait, d'autant plus que frei Raimundo avait des dons de communication exceptionnels. Mon désir d'étudier

---

\* This interview was conducted by Francisco Caramelo (FC) and Marcel L. P. Monte (MM).

la Bible est donc né dans le contexte de la théologie catholique. Il a été aussi marqué par l'air du temps. Le monde connaissait alors de grands changements que la majorité tenait pour très positifs, et qui étaient donc la source de beaucoup d'optimisme. Grâce au processus de décolonisation, de nombreux peuples étaient devenus indépendants, et l'on pouvait prévoir que ceux qui ne l'étaient pas encore, comme c'était le cas de ceux des colonies portugaises, ne tarderaient pas à le devenir. La reconstruction de l'Europe, après les ravages et le traumatisme de la Seconde Guerre mondiale, était bien avancée. Marquée, elle aussi, par un grand dynamisme, l'Église Catholique était foncièrement sur la même longueur d'onde que le vaste monde dont elle fait partie. En effet, elle était alors engagée dans un processus de renouveau dont le Concile Œcuménique Vatican II (1959-65) a été à la fois l'expression et l'instrument. Le renouveau s'étendait à tous les domaines de sa vie interne ainsi qu'à ses rapports avec les autres confessions chrétiennes, les autres religions et toute l'humanité. Les exigences de la justice entre les personnes et entre les peuples occupaient alors une grande place dans tout discours catholique, et d'une façon générale, dans tout discours chrétien. L'optimisme que l'on respirait portait bon nombre, surtout parmi les jeunes, à rêver d'un monde plus juste et solidaire, et à croire que son instauration était proche. Ce rêve a été à l'origine des mouvements de libération qui surgirent dans plusieurs pays d'Amérique Latine, et vers lesquels de nombreux jeunes en Occident regardaient avec espoir. Ils étaient souvent le fait de catholiques, qui s'inspiraient de la Bible et en revendiquaient l'autorité ; ils ont trouvé leur expression théorique dans la « Théologie de la Libération ». Le renouveau de l'Église Catholique devait beaucoup à l'étude historique-critique de la Bible, qui a été l'œuvre de savants germaniques de confession luthérienne, et s'est répandue à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Ayant pratiquement rejeté cette forme de l'étude de la Bible pendant des décennies, le Magistère catholique l'a finalement adoptée. Voilà le terroir où s'enracine mon option pour l'étude de la Bible. Elle est à la fois le fruit de ma fascination pour les sciences humaines et de mon engagement religieux, très marqué par la quête de la justice

sociale. J'entendais faire de l'étude de la Bible mon petit apport au monde plus solidaire dont nous rêvions.

**FC : Et cet intérêt pour la Bible survient-il au Portugal, à Lisbonne ?**

FJG : Il survient au *Studium Sedes Sapientiae*, le centre d'études de philosophie et de théologie des Dominicains portugais. C'était une institution d'enseignement supérieur surprenante en raison du lieu et du temps : elle était sise à Fátima, qui était depuis quelques décennies le haut-lieu portugais du catholicisme traditionnel ; nous vivions sous le régime de l'*Estado Novo*, ayant encore António de Oliveira Salazar à sa tête. Alors que la tendance dans le pays, aussi bien dans la société en général que dans l'Église, était au renfermement nationaliste et conservateur, les Dominicains avaient une équipe de professeurs dont la majorité était des étrangers. Pendant les cinq années d'études que j'y ai faites, j'ai eu 5 professeurs portugais, 4 canadiens, 2 espagnols, 1 allemand, 1 hollandais, 1 tchèque et 1 vietnamien. Autant dire que nous y vivions dans un milieu cosmopolite, qui nous ouvrait des horizons très vastes et nous exposait à ce qui se passait ailleurs dans le monde. Nous faisons partie de ce que l'on appelait « l'aile progressiste » de l'Église, qui était bien peu représentée au Portugal. L'expérience cosmopolite a aiguisé chez le villageois que je suis un grand désir de connaître d'autres mondes.

Les études bibliques étaient alors marquées par un changement de paradigme. Rompant avec la tradition qui voyait dans la Bible essentiellement un trésor de doctrines que les théologiens essaient de systématiser, la nouvelle interprétation y voyait plutôt l'histoire du salut (*Heilsgeschichte*). Cette idée est une création luthérienne. Elle remonte à J. Chr. K. von Hofmann, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, mais elle n'est devenue courante qu'à partir du troisième quart du XX<sup>e</sup> siècle, grâce surtout à la *Théologie de l'Ancien Testament* de Gerhard von Rad et aux nombreux travaux d'Oscar Cullmann sur le Nouveau Testament. Dans les milieux catholiques « progressistes », l'histoire du

salut était en train de devenir la clef de lecture de la Bible, le centre et le principe organisateur de l'enseignement de la théologie et la sauce de tout discours confessionnel.

L'idée de l'histoire du salut me séduisait et en même temps m'intriguait. Ma curiosité à ce sujet a été encore aiguisée par les échanges que j'ai eus avec frei Bento Domingues. Je l'avais eu comme professeur à Fátima, en 1964-65, et je l'ai retrouvé au Collège Clenardo à Lisbonne, où j'ai enseigné en 1967-68. Je l'entends encore s'exclamer au cours de l'une de nos conversations : « Tout le monde parle d'histoire du salut, mais qu'est-ce le salut ? » La question m'a frappé, et j'ai donc décidé de la poser à la Bible elle-même.

**FC : Comment fut l'expérience d'Ottawa ? Dans quelles circonstances avez-vous quitté le Portugal ?**

FJG : Le centre d'études des Dominicains de Fátima n'était pas habilité à conférer des titres académiques. Depuis 1911, l'année où la Faculté de Théologie de l'Université de Coimbra est devenue la Faculté des Lettres de ladite Université, il n'y avait plus au Portugal d'institution pouvant accorder des titres académiques en Théologie. La faculté de Théologie de l'Université Catholique Portugaise ne sera fondée qu'en 1968. Ceux parmi les jeunes dominicains qui se montraient plus doués pour les études étaient envoyés à l'étranger pour y terminer le cursus de Théologie et obtenir des titres académiques. J'ai donc été envoyé au Collège Dominicain de Philosophie et Théologie, à Ottawa, où j'ai été d'abord entre 1965-67 et ensuite en 1968-69.

Mon second séjour fut le plus marquant pour l'affinement du projet d'études bibliques que je caressais. En effet, j'y ai suivi le cours de Jean-Paul Audet, qui était aussi professeur à l'École biblique et archéologique française (Jérusalem). Bon connaisseur de la sagesse biblique, du monde classique et du phénomène religieux en général, J.-P. Audet était alors l'un des rares biblistes qui rejetait l'utilisation du concept d'histoire du salut comme clef herméneutique de l'Ancien Testament (AT), non pas par conviction traditionaliste, comme le

faisaient bien d'autres, mais pour des raisons critiques. Dans son cours, il a démontré que l'idée d'histoire du salut n'est pas une bonne clef pour ouvrir la bibliothèque de l'AT. En effet, elle ne donne pas accès à tous ses rayons, laissant de côté notamment les livres sapientiaux les plus anciens. Cela ne pouvait que me conforter dans ma décision d'interroger la Bible elle-même au sujet du salut.

**FC : Après Ottawa, vous êtes allé à Jérusalem ...**

FJG : Avec des escales aux États-Unis, au Portugal, à Barcelone et à Rome. Je suis arrivé à Jérusalem le 13 octobre 1969.

**FC : En passant par Rome, au sens littéral, comme à cette époque plusieurs Portugais ... ?**

FJG : Je m'y suis arrêté seulement quelques jours. La Commission Biblique Pontificale (Vatican) et l'Institut Biblique Pontifical confié aux Jésuites (Rome) étaient alors les seules institutions habilitées à conférer des titres académiques en « Sciences bibliques » ; leur clientèle était constituée par des ecclésiastiques. La majorité étudiait à l'Institut Biblique Pontifical et y obtenait les titres académiques. Bien balisée, cette filière était sans doute la moins périlleuse. Seule une minorité suivait l'autre filière, passant les examens devant la Commission Biblique Pontificale (CBP). Celle-ci n'est pas une institution d'enseignement. Les candidats aux titres académiques en Sciences bibliques qui présentent leurs examens devant la CBP peuvent les préparer là où ils l'entendent. Jusqu'aux années quatre-vingt, pratiquement tous les Dominicains qui se spécialisaient dans les études bibliques suivaient cette filière. Ils préparaient leurs examens à l'École biblique (Jérusalem), qui était sans nul doute un cadre excellent pour le faire. En effet, ils y étaient plongés dans un milieu où l'on pratique l'exégèse biblique, l'archéologie, l'épigraphie, l'histoire et encore d'autres branches des études sur le Proche-Orient ancien.

Cela dit, le parcours qui passait par l'École Biblique était alors un tour de force. En général, on obtenait en deux ans les titres de « élève

diplômé de l'École biblique » et de licencié en Sciences Bibliques. Pendant l'année académique, on participait à des voyages d'étude dans les pays de la région où la situation politique permettait de se rendre ; on suivait des cours et on participait à des séminaires ; on écrivait une dissertation (le « mémoire »), le seul travail qui faisait l'objet d'une évaluation, sanctionnée par l'un des deux titres propres à l'École biblique. En général, on préparait les examens pendant l'été, et on les passait au mois d'octobre. En suivant ce parcours, je suis devenu « élève titulaire de l'École biblique » en juin 1970 et « élève diplômé de l'École biblique » en juin 1971 ; « bachelier en Sciences Bibliques » et « licencié en Sciences Bibliques » en octobre des mêmes années.

**FC : L'École biblique elle-même est d'inspiration, de fondation dominicaine.**

FJG : Elle a été fondée, en 1890, par des Dominicains français (M.-J. Lagrange), dans leur Couvent Saint-Étienne, qui existait depuis 1884. Elle a été appelée d'abord École Pratique d'Études Bibliques. Inspirée du nom de l'École Pratique des Hautes Études parisienne, cette appellation pointait vers son propos : étudier la Bible là où elle a été écrite et à la lumière des circonstances dans lesquelles elle a été écrite. En raison de son travail dans le domaine de l'épigraphie et de l'archéologie proche-orientales, elle a été reliée à Académie des Inscriptions et Belles Lettres (Paris), en 1920, prenant alors le nom d'École biblique et archéologique française.

**FC : Vous commencez ce parcours et, après, vous ne retournez plus au Portugal, si ce n'est que ponctuellement ...**

FJG : Oui, les premières années.

**FC : Quand vous commencez à avoir des interrogations sur la manière de percevoir la Bible, rencontrez-vous de la résistance ?**

FJG : Aucune.

**FC : Pas une résistance dans le sens de vous empêcher de suivre ce chemin, mais une certaine surprise devant votre manière de ...**

FJG : Cela ne m'a pas frappé. On vivait alors dans un contexte d'une grande ouverture.

**FC : Cela ne vous mettait pas dans une situation gênante ?**

FJG : Certainement pas ! Je suis donc arrivé à Jérusalem en octobre 1969. J'y allais pour deux ans : le temps d'obtenir la Licence en Sciences Bibliques et les deux diplômes de l'École biblique. Entre-temps, la Fondation Calouste Gulbenkian m'a accordé une bourse pour l'année 1970-71. N'ayant rien d'urgent à faire au Portugal et sachant que la Fondation Gulbenkian me renouvelerait facilement la bourse, j'ai pensé qu'il serait une bonne idée que de poursuivre vers le doctorat. J'ai donc proposé ce projet à mes supérieurs (portugais), qui m'ont vivement encouragé à le réaliser. J'imagine que le fait que je ne demandais pas de financement a dû rendre leur décision plus facile (rires).

**FC : Pendant combien de temps ?**

FJG : Dès ma troisième année à Jérusalem (1971-72), je me suis donc mis au projet de doctorat, tout en prenant part aux activités de l'École biblique qui m'intéressaient, notamment en suivant quelques cours. J'ai profité aussi pour visiter certains pays de la région que je ne connaissais pas, notamment l'Irak et l'Iran, et pour revisiter d'autres. Ayant accepté d'enseigner à Lisbonne à l'*Instituto Superior de Estudos Teológicos*, au second semestre de 1973-74, j'y suis arrivé en janvier 1974.

**FC : Après avoir terminé la thèse ?**

FJG : Non, la thèse n'était pas encore terminée, loin de là ...

## **FC : En janvier 1974 ?**

FJG : Oui, à la fin janvier 1974, aux derniers mois de la dictature. Ce fut une expérience étrange, dont je garde des souvenirs précis. Un des épisodes qui m'a le plus frappé remonte à ma première nuit à Lisbonne. Vers minuit, un de mes confrères, visiblement très inquiet, vient me réveiller pour me dire : on sonne à la porte de l'immeuble (le couvent occupait les deux derniers étages d'un immeuble qui en compte sept). À cette heure-ci, c'est peut-être la PIDE (police politique), me dit-il. Puisqu'elle ne te connaît pas, c'est mieux que ce soit toi qui répondes pour essayer de savoir ce qu'il en est.

M'étant exécuté, on a entendu à l'interphone une voix de femme qui disait : « je suis Benvinda. J'ai oublié mes clefs. S'il vous plaît, ouvrez-moi la porte. » Le visage de mon confrère s'est détendu et il a appuyé sur la commande d'ouverture de la porte, en m'expliquant que c'était la dame qui s'occupait de la cuisine, et qui résidait au couvent. J'ai été très impressionné par la peur d'être arrêtés par la PIDE dans laquelle vivaient quelques-uns de mes confrères. En février, j'ai commencé l'enseignement à l'*Instituto Superior de Estudos Teológicos*. En plus des cours qui étaient prévus, on m'a demandé de remplacer au pied levé un professeur (un jésuite), qui se trouvait en Allemagne, et qui risquait d'être arrêté, s'il rentrait au Portugal.

Heureusement, mon ami José Augusto Ramos – qui avait fait sa Licence en Sciences Bibliques à l'Institut Biblique Pontifical – a eu la bonté de se charger de ce supplément de cours. Mais voilà que le 25 avril (la « Révolution des Œillets ») arrive (rires). De nouveau on m'a réveillé, mais cette fois-ci tôt le matin, pour m'informer qu'il y avait eu un coup d'État. Ne tenant pas compte des consignes de rester à la maison, je suis sorti pour faire mes cours. Il fallait environ une demi-heure de marche pour me rendre à l'*Instituto Superior de Estudos Teológicos*, sis au Couvent des Franciscains au Largo da Luz. Il n'y avait personne dans les rues. Deux ou trois étudiants m'attendaient. On a décidé qu'il n'y aurait pas de cours. L'après-midi, j'étais dans la foule de ceux qui célébraient la libération.

Je suis resté au Portugal jusqu'au mois de septembre. Toujours avec la bourse de la Fondation Gulbenkian, je suis reparti à Jérusalem pour y terminer ma thèse. Je n'ai pas oublié ce départ de Lisbonne le 27 septembre 1974. Arrivé à l'entrée de la zone de l'aéroport, il y avait un groupe de militaires. Après m'avoir informé gentiment que le taxi ne pouvait pas aller plus loin, un soldat a pris mes bagages à bout de bras et me les a portés à l'intérieur de l'aérogare, alors que je le suivais bien léger. J'ai fait un arrêt au Mans (France) chez l'un de mes frères. C'est là que j'ai été informé, les jours suivants, de ce qui se passait au Portugal : le virage à gauche de la « Révolution des Œillets », marqué par la démission du Président de la République, le Général António de Spínola. J'ai compris alors la raison des circonstances insolites de mon départ de Lisbonne. Au cours de l'année académique 1974-75 j'ai poursuivi les recherches pour ma thèse. Dès ma deuxième année à Jérusalem, l'École biblique m'avait invité à intégrer son équipe. Dans la pratique de l'institution, cela voulait dire y rester à vie. C'est pourquoi, j'avais refusé. En effet, je ne pouvais pas me faire à l'idée d'y passer toute ma vie. L'École biblique a réitéré l'invitation en 1974-75. J'ai alors accepté de diriger, dès l'année suivante, le « séminaire d'Ancien Testament » et d'assister le P. Benoît dans la direction des voyages d'étude, qui étaient une sorte de séminaire interdisciplinaire. J'ai secondé le P. Benoît pendant deux ans, et ensuite je lui ai succédé dans la charge, que j'ai exercée jusqu'en 1980.

### **FC : Comment s'appelait le séminaire ?**

FJG : Il portait le titre générique « Séminaire d'Ancien Testament ». Dans sa première version, le titre était précisé par le sous-titre : « *Le livre d'Isaïe, textes choisis* ». Jusqu'en 1980, j'ai eu l'occasion de faire le tour des textes pertinents pour ma thèse, et de les analyser avec les étudiants, habituellement environ une dizaine. Comment suis-je venu à l'analyse historico-critique des textes prophétiques alors que j'étais allé à Jérusalem avec le projet de demander à la Bible ce qu'elle a à dire sur le salut ? À peine arrivé, j'ai soumis mon projet au P. de Vaux,

l'un des grands maîtres qui mourra prématurément deux ans plus tard. Il m'a écouté gentiment et il m'a dit : « ton idée est excellente, mais avant de t'attaquer à la théologie, commence par la philologie ». Et il m'a remis entre les mains de François Langlamet, alors jeune professeur, et qui était la personnification de la rigueur méthodologique.

Nous avons convenu que je commencerais par l'étude des groupes lexicaux hébraïques *yāšā'* et *nāsal*, les termes que l'AT emploie le plus souvent pour exprimer l'idée du salut. Dans cette étude, je me suis inspiré des travaux de l'hébraïste suisse Paul Humbert. On se souviendra qu'il n'y avait pas encore les dictionnaires théologiques de l'AT dont on dispose aujourd'hui en plus d'une langue. Par exemple, la publication du *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ouvrage en 8 volumes, a commencé en 1970 et a été terminée en 1995. L'étude sur les groupes lexicaux hébraïques *yāšā'* et *nāsal* fut l'objet de mon premier « mémoire », que j'ai présenté à la fin de l'année académique 1969-70. Mon enquête a montré qu'il y a une concentration exceptionnelle de ces groupes lexicaux dans les récits sur les rapports entre Isaïe et Ézéchias, roi de Juda (2 Rois 18,13-20,19 // Isaïe 36-39). J'ai donc décidé de consacrer mon second mémoire (1970-71) à l'étude de la première partie de ces récits (2 Rois 18,13-19,36 // Isaïe 36, 1-37,37), qui rapportent la campagne que Sennachérib, roi d'Assyrie, a menée dans le royaume de Juda, en 701 av. J.-C.

Mon second mémoire marque ainsi un tournant dans mes études. Depuis lors, je n'étais plus à la recherche de la notion du salut. J'étais plutôt engagé dans une analyse historico-critique de 2 Rois 18,13-19,36 // Isaïe 36,1-37,37, cherchant la réponse aux questions suivantes : ces récits forment-ils une unité littéraire originelle ou sont-ils composites ? Quel est leur genre littéraire ? Pourquoi, à quelle fin et quand ont-ils été écrits ? Qui les a écrits ? Quelle est leur valeur pour la reconstitution des événements auxquels ils se réfèrent ? Mes analyses m'ont amené à y distinguer, au moins, trois versions différentes de l'expédition de Sennachérib dans le royaume de Juda en 701 av. J.-C., écrites par autant d'auteurs sur une période d'au moins deux siècles. Je me trouvais ainsi sur une piste qui me paraissait passionnante et méritait d'être suivie. Voilà comment sont nés à la fois le projet de faire

un doctorat et le sujet de la thèse. Il s'agissait d'élargir mes recherches à tous les textes de l'AT qui se réfèrent à l'expédition de Sennachérib en Palestine – particulièrement nombreux dans la première partie du livre d'Isaïe (chap. 1-39) – et de les situer dans le contexte de l'histoire du royaume de Juda et de la Judée, en tenant compte de leurs rapports avec les « grandes puissances » qui se sont succédées dans la région entre le VIII<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècles av. J.-C. (Assyrie, Babylonie et Perse).

**FC : À quelle institution avez-vous proposé votre projet de thèse ?**

FJG : Ma première idée a été de faire le doctorat à la CBP, où j'avais obtenu la Licence en octobre 1971. L'année suivante, j'y ai donc passé les épreuves d'admission au doctorat et j'y ai présenté mon projet de thèse, qui a été approuvé. Quelques années plus tard, j'ai changé d'avis. Au doctorat en Sciences Bibliques – un titre ecclésiastique –, j'ai préféré un doctorat civil en Orientalisme accordé par une université dont l'excellence fût reconnue. J'ai donc choisi l'Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve), concrètement son Institut Orientaliste, qui fait partie de la Faculté de Philosophie et Lettres. L'institut Orientaliste accordait deux doctorats : l'un en philologie biblique et l'autre en philologie et histoire orientales. J'ai choisi ce dernier, qui était le plus exigeant, avec spécialisation dans le groupe chamito-sémitique. On l'obtenait grâce à la soutenance d'une thèse, qui devait être déjà publiée.

**FC : Le fait de défendre la thèse à Louvain ne vous obligeait pas à y résider au moins pendant quelques périodes de temps ?**

FJG : Bien sûr ! J'y ai passé quatre ans et demi.

**FC : Vous avez interrompu votre séjour à Jérusalem ...**

FJG : Oui, entre l'automne 1980 et le printemps 1985.

**FC : J’essaie encore de comprendre d’où vient votre intérêt ... Évidemment, il porte en général sur l’Orient, sur la Mésopotamie. Il s’approfondit beaucoup avec la recherche qui vous mène à la thèse de doctorat. Était-il déjà bien présent avant ?**

FJG : La Mésopotamie n’était pas mon point de mire. J’en suis venu à m’y intéresser par le biais de l’expédition de Sennachérib en Palestine, et donc en raison des rapports entre l’Assyrie et le royaume de Juda. Or, l’étude des références bibliques à ladite expédition a attiré mon attention sur les livres prophétiques. Le prophétisme biblique est ainsi devenu le principal champ de mes recherches pendant des décennies. A son tour, l’étude du prophétisme m’a renvoyé en Mésopotamie, surtout au « prophétisme » néo-assyrien. Elle a attiré aussi mon attention sur le « prophétisme » de Mari (en Syrie), qui constitue, en dehors de la Bible, le corpus le plus abondant que l’on connaisse d’avant l’ère chrétienne.

**FC : Nous sommes donc à Louvain-la-Neuve. Vous coupez avec Jérusalem pendant quatre ans et demi. Dans cette expérience de Louvain, quel fut l’apport fondamental de votre directeur de thèse ?**

FJG : J’ai eu comme directeur de thèse Dom Pierre-Maurice Bogaert, Bénédictin de Maredsous. Avant d’aller à Louvain-la-Neuve, je le connaissais seulement par ses écrits. Je l’ai rencontré pour la première fois à l’automne 1980. Je lui ai exposé mon projet d’étudier les marques que l’expédition de Sennachérib en Palestine a laissées dans la Bible, en lui expliquant que j’étais plongé dans cette question depuis une bonne dizaine d’années. Estimant que mon projet était assez mûr, il m’a dit avec beaucoup de modestie et autant d’humour : « Je peux t’aider à écrire un livre sur les questions que tu étudies ». Je me suis donc mis à écrire *L’expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*. Chaque fois que je terminais

la rédaction d'une partie, je la remettais au P. Bogaert. Il la lisait et me faisait part des remarques qu'il estimait nécessaires ou utiles. Son aide à été inestimable.

**FC : Pourquoi êtes-vous allé trouver Dom Bogaert ?  
Est-ce à cause des sujets dont il traitait ?**

FJG : En fait, je suis allé à l'Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain avant tout en raison à la fois de sa renommée et de mes préférences pour un milieu francophone, tout en ayant envisagé d'autres centres prestigieux en orientalisme, notamment Oxford, Cambridge et Harvard. Or, parmi les professeurs de l'Université Catholique de Louvain, le P. Bogaert était sans nul doute la personne la plus indiquée pour diriger mon travail. J'ai eu donc la chance et le privilège d'avoir comme directeur de thèse un grand maître et un homme doué d'une finesse et d'une gentillesse exquis. Ses études sur les anciennes versions grecques et latines de l'AT étaient les expressions d'un nouveau courant de l'exégèse vétérotestamentaire. Œuvre surtout de chercheurs francophones, ce courant a été à l'origine d'une sorte de révolution dans les études historico-critiques de l'AT. Depuis la Renaissance, l'étude de l'AT portait sur le texte hébreu. En général, l'exégèse se tournait vers les anciennes versions seulement lorsque le texte hébreu reçu était incertain ou obscur. Or les nouvelles études sur la Septante ont montré que plusieurs parmi ses livres sont si différents de leurs correspondants dans le texte hébreu reçu, qu'ils peuvent difficilement en être les traductions. Attestant l'existence de formes différentes de plusieurs livres de l'AT en hébreu, les manuscrits découverts aux abords de la mer Morte – antérieurs environ un millénaire aux témoins du texte hébreu reçu les plus anciens – confirment les résultats des recherches sur l'ancienne Septante. Le livre de Jérémie, l'un de ceux que le P. Bogaert étudie davantage, est un bon exemple du fait que je viens de mentionner. Les différences les plus frappantes entre les deux textes concernent la longueur et l'ordre de leur matière. En effet, le texte grec est presque un sixième plus court que l'hébreu et, à

partir de *Jérémie* 25,13, les deux textes disposent différemment leur matière. Or, on a trouvé les deux formes du livre en hébreu à Qumrân. Le P. Bogaert a montré que la Septante de Jérémie est la traduction d'un texte hébreu antérieur à celui qui se lit dans le texte hébreu reçu. Les implications méthodologiques et herméneutiques de cette nouvelle compréhension du rapport entre le texte grec et le texte hébreu sont de taille. Il s'ensuit, notamment, que l'étude historico-critique de plusieurs livres de l'AT doit porter d'abord sur chacun des deux textes pour lui-même pour ensuite les comparer et essayer de déterminer le rapport qu'ils ont entre eux. Voilà ce que l'on essaie de faire actuellement. L'exégèse anglo-saxonne a eu du mal à renoncer au monopole de la *hebraica veritas*, mais elle accepte de plus en plus les résultats des nouvelles recherches et en tire les conséquences qui s'imposent. Je dois au P. Bogaert de m'avoir introduit dans cette problématique nouvelle.

**FC : Vous n'aviez pas de cours ?**

FJG : J'ai fait une nouvelle licence (ma troisième !), cette fois-ci en philologie et histoire orientales. Étant donné la longue liste de cours et de séminaires que j'avais suivis à l'École biblique, on m'a demandé de suivre seulement les cours sur l'histoire de l'écriture et sur la grammaire comparée des langues sémitiques, faits par M. Jacques Ryckmans ainsi que le séminaire de syriaque (lecture de manuscrits), dirigé par le P. André de Halleux.

**FC : Donc, vous y êtes resté jusqu'à 1985 ?**

FJG : J'ai remis le manuscrit de ma thèse au printemps 1985 et je suis retourné à Jérusalem, où j'ai repris l'enseignement en 1985-86. Selon la procédure de l'Institut Orientaliste de Louvain, le manuscrit a été soumis à l'examen d'un jury de trois membres, qui a conclu qu'il méritait d'être publié et, par conséquent, qu'il pouvait être soutenu comme thèse. Il a été édité à la fois dans les « Publications de l'Ins-

titut Orientaliste de Louvain » (Louvain) et dans la collection « Études Bibliques » (Paris). La publication était le préalable nécessaire au rite de la soutenance, qui a eu lieu le 24 juin 1986. L'année suivante, la Faculté des Lettres de l'Université de Lisbonne a reconnu l'équivalence de mon doctorat en « Philologie et Histoire Orientales » louvaniste à son doctorat en « Histoire de l'Antiquité ».

**FC : Vous retournez à Jérusalem après quatre ans et demi d'absence. Était-ce déjà programmé ?**

FJG : Pas entièrement ! Mais le fait est que j'ai décidé d'y retourner et j'y ai repris l'enseignement au point où je l'avais laissé.

**FC : Vous avez continué les séminaires que vous donniez avant ?**

FJG : Oui, pendant deux ans. En 1987-88, j'ai changé le format de mon enseignement, commençant à faire des cours, surtout parce que je trouvais que les étudiants avaient du mal à répondre aux exigences de la participation active aux séminaires, qui étaient de véritables ateliers de recherche.

**FC : Et comment c'était d'être portugais, non à Jérusalem, mais à l'École biblique ? Cela ne devait pas surprendre car il y avait, du moins parmi les étudiants, des personnes de bien d'autres nationalités.**

FJG : Effectivement, j'ai le souvenir que cela ne surprenait personne ! Parmi les membres du corps enseignant, j'ai été le deuxième originaire d'un pays non francophone. Le premier a été Jerome Murphy-O'Connor, irlandais. Je m'y suis senti toujours à l'aise, et je n'ai jamais eu l'impression d'être un oiseau rare ou d'être pris pour tel. Je n'ai jamais vu dans le fait de ne pas être français un désavantage. Puisque les étudiants formaient un groupe international, il n'y avait

rien d'étonnant à ce qu'il en fût de même du corps enseignant. Actuellement, environ la moitié de ses membres est française, l'autre moitié étant originaire de plusieurs pays européens et des Etats-Unis. Il y a de fortes chances que d'autres continents y soient bientôt représentés.

**FC : Mais pour l'époque ...**

FJG : Comme je l'ai déjà dit, ce n'était pas entièrement nouveau. En tout cas, cela ne m'a pas gêné. Cela dit, je me souviens de situations un peu drôles. Par exemple, un jour, après avoir raconté la réception que l'Ambassade de France à Amman avait faite au groupe des étudiants de l'École biblique que je dirigeais lors d'un voyage d'études en Jordanie, j'ai ajouté sur le ton de la plaisanterie : « vous vous rendez compte de l'incongruité ? Un portugais à la tête des étudiants d'une école française ! » Le P. Benoît m'a alors répondu du tac au tac : « mais, voyons, vous n'avez pas à dire que vous n'êtes pas français ! ». Je ne saurai jamais s'il plaisantait ou non. Quoi qu'il en soit, sa réaction m'a plutôt amusé.

**FC : Comment était organisée votre année académique ?**

FJG : Jusqu'aux années quatre-vingts, les activités de l'École biblique allaient d'octobre à la fin juin, ce dernier mois étant habituellement consacré à un grand voyage (Turquie ou Jordanie). L'année académique ayant été divisée en semestres, à partir de 1985-86, j'ai été tenu à un seul semestre d'enseignement. Cela m'a permis d'accepter des invitations à enseigner dans d'autres institutions. Au fil des années, j'ai été professeur invité – occasionnellement ou de façon plus ou moins régulière – dans plus d'une vingtaine d'institutions académiques de quatre continents.

**FC : Au commencement de notre conversation, vous avez dit qu'au début de votre séjour à Jérusalem, vous n'aviez pas pensé vous y établir et vous craigniez même cela ... non à**

**cause du climat d'insécurité – mais plutôt peut-être à cause du déracinement ... Ce n'était pas à cause de l'insécurité ?**

FJG : Certainement pas ! Je peux dire que je n'ai jamais éprouvé le sentiment d'insécurité à Jérusalem, même pendant la « Guerre d'Octobre » (1973) et les guerres du Golfe (1991 et 2003) ; je n'ai eu à aucun moment le moindre désir de quitter la ville pour des raisons de sécurité. Je me souviens du coup de téléphone que j'ai reçu d'un ami, qui était à Lisbonne, à la veille de la « Première Guerre du Golfe » (1991). Fort de la propagande qui nous annonçait l'apocalypse, il me suppliait de quitter Jérusalem tant qu'il était temps, et a vu dans ma détermination d'y rester le comble de l'inconscience ou de la témérité. À la veille de la « Seconde Guerre du Golfe » (2003), j'ai décliné sans hésitation l'offre de rapatriement que l'Ambassade du Portugal à Tel Aviv m'a faite. Si je craignais de m'établir à Jérusalem c'est parce que j'ai senti assez vite que je n'y prendrais pas de véritables racines et que j'y resterais à jamais coincé entre les deux peuples qui se disputent la ville et le pays. Assez tôt, je me suis donc senti tiraillé entre la fascination du milieu académique et du monde cosmopolite que l'École biblique me procurait d'une part (je n'ai jamais eu le coup de foudre pour Jérusalem ni la mystique de la Terre Sainte !), et la crainte du déracinement d'autre part.

**FC : Vous n'avez jamais considéré cela comme définitif ?**

FJG : Certainement pas pendant les onze premières années de mon séjour à Jérusalem. Je ne savais pas si je voulais y passer le reste de ma vie et/ou si j'étais capable de le faire. J'ai donc vécu dans le court terme. Je me disais en moi-même : « si un jour cela ne marche plus, tu pars ailleurs. » Je ne manquais pas de sollicitations et d'endroits où aller. Mon séjour à Louvain-la-Neuve (1980-85) et mon retour à Jérusalem ont marqué un virage. Sans pour autant prendre de véritables racines à Jérusalem, je me suis fait à l'idée d'y passer, tout au moins, le reste de ma vie active. En fait, j'ai décliné des offres, d'origines

diverses, dont l'acceptation aurait impliqué mon installation ailleurs, notamment au Portugal.

**FC : Lors de votre premier contact avec Jérusalem, en 1969, l'atmosphère politique de Jérusalem était complètement différente de celle d'aujourd'hui.**

FJG : Oui, la situation était très différente. Certes, les territoires palestiniens, notamment la partie orientale de Jérusalem où se trouve l'École biblique, étaient déjà sous occupation israélienne (depuis 1967), mais celle-ci était à ses débuts et n'avait pas encore eu beaucoup de conséquences démographiques, économiques, politiques et sociales. Nous ne pouvions pas alors imaginer que l'occupation allait durer. La colonisation israélienne des territoires occupés n'avait pas encore commencée véritablement, et nous ne pouvions pas imaginer non plus qu'elle aurait lieu et, à plus forte raison, qu'elle prendrait les proportions que nous lui connaissons aujourd'hui. Les territoires occupés n'ayant pas encore été morcelés – cela est arrivé à la suite des Accords d'Oslo signés en 1993 – les Palestiniens pouvaient circuler non seulement chez eux, mais aussi en Israël, où nombre d'entre eux gagnaient leur vie. Le spectacle de l'injustice et de la violence, toujours grandissantes, provoque en moi une blessure qui n'est peut-être pas moins douloureuse que celle de mon déracinement personnel. Je ressens cela, depuis toujours, comme la négation permanente de l'utopie d'un monde plus juste et fraternel, dont je n'ai pourtant pas cessé de rêver.

**FC : Travailler et vivre à l'École biblique ! On doit se sentir dans une île au milieu de Jérusalem !**

FJG : C'est vrai, et j'en ai été toujours très conscient. D'ailleurs, tout le monde s'aperçoit de ce fait. J'ai souvent entendu de la bouche de visiteurs occasionnels : « Vous vivez vraiment dans une oasis de paix derrière vos murs ! »

**FC : Y a-t-il des contacts académiques entre l'École biblique et l'Université Hébraïque de Jérusalem ou d'autres institutions ?**

FJG : L'École biblique a des accords ou une collaboration régulière avec plusieurs institutions académiques européennes, notamment l'Institut Biblique Pontifical, l'Université de Strasbourg, l'Université de Fribourg (Suisse), le Centre National de la Recherche Scientifique (France) et avec plusieurs institutions locales : le Studium Biblicum Franciscanum, le W. F. Albright Institute of Archaeological Research, l'Université Al-Quds et l'Université de Birzeit. Depuis plus d'une demi-douzaine d'années, l'Université hébraïque de Jérusalem et l'École biblique organisent chaque année un séminaire en commun.

**FC : Entre-temps, il y a ce parcours dense et complexe qui a une géographie tout aussi diversifiée. À quel moment, et comment, ont eu lieu les contacts avec quelques figures nationales, elles aussi à leur manière fondatrices, comme António Augusto Tavares, José Nunes Carreira, José Ramos, ... dans votre parcours ? À l'origine de tout, après le doctorat, dans une phase plus avancée ? Comment cela est-il arrivé ?**

FJG : J'ai fait la connaissance des trois personnes que vous nommez à Jérusalem, lors de séjours qu'elles y ont faits. C'est là qu'est née l'amitié dont ils m'honorent et qui m'est très chère. Celle d'António Augusto Tavares et celle de José Augusto Ramos remontent aux années 1971-73. Celle de José Nunes Carreira a eu lieu beaucoup plus tard, vers la fin des années quatre-vingt. Dès notre première rencontre, le Professeur Nunes Carreira m'a invité à diriger un séminaire dans le programme de Maîtrise en Histoire et Culture Pré-Classiques, à l'Institut Oriental de la Faculté des Lettres de l'Université de Lisbonne, qui a commencé ses activités en 1990-91. J'ai sauté sur l'occasion, et ce fut le début d'une collaboration qui va durer près d'une vingtaine

d'années. Je dois cela d'abord au Professeur Nunes Carreira et, ensuite, au Professeur José Augusto Ramos, qui lui a succédé dans la direction de l'Institut Oriental. Mon empressement avait des raisons personnelles. D'une part, j'avais un peu de mauvaise conscience du fait de ne pas mettre davantage mes études au service de mes compatriotes. D'autre part, j'éprouvais le besoin d'être plus proche de mes parents, qui prenaient de l'âge. À ce sujet, je raconte un épisode qui a eu lieu à Noël 1989. Ayant enseigné à Mexico depuis août, je suis arrivé à Lisbonne vers le 20 décembre pour célébrer Noël avec ma famille. Je me suis vite aperçu que, à cause des fortes pluies, il était difficile de me rendre à temps à Corujas (Trás-os-Montes), et je ne savais pas si j'y réussirais. Je savais qu'un tronçon du chemin de fer que je devais emprunter était coupé. Dans l'incertitude totale, je suis allé à Santa Apolónia (principale gare de Lisbonne), en me disant : je ne sors pas d'ici tant que je n'ai pas pris un train pour Macedo de Cavaleiros. Après une longue attente, j'ai pris le train, et 24 heures plus tard j'arrivais finalement à Corujas, où j'ai fêté Noël avec mes parents et plusieurs de mes huit frères et sœurs. Le surlendemain, j'ai regagné Lisbonne et le 31 décembre, je suis retourné à Jérusalem. Une semaine plus tard, le 7 janvier, ma mère est décédée. Ce coup terrible a fait grandir en moi le besoin d'être plus proche de ma famille, ce qui supposait des séjours plus fréquents et plus prolongés au Portugal.

**FC : Et un peu plus d'un an plus tard vous arriviez à Lisbonne pour y passer un semestre.**

FJG : Effectivement, j'ai dirigé mon premier séminaire à l'Institut Oriental de l'Université de Lisbonne entre février et juillet 1991. Je suis aussi intervenu dans le premier DEA à la Faculté des Sciences Sociales et Humaines de l'Université Nouvelle de Lisbonne, à l'invitation du Professeur António Tavares. J'ai enseigné aussi à l'Université Catholique Portugaise (Lisbonne), à l'invitation du Professeur Manuel Isidro Alves, dont j'avais été collègue à l'École biblique en 1969-70, et qui nous a malheureusement quittés prématurément.

**FC : Dans laquelle, j'ai suivi plus d'un cours qui m'a marqué pour toujours ...**

FJG : Tout cela a été important pour moi.

**FC : À partir de 1980 ...**

FJG : À partir de 1974, je suis revenu régulièrement au Portugal et j'ai enseigné pratiquement tous les ans dans le cadre d'un cours de Théologie que les Dominicains organisaient à Fátima au mois d'août. À partir de 1989, j'ai commencé à accepter des invitations qui m'arrivaient d'un peu partout dans le monde, mais, évidemment, le Portugal a toujours occupé une place unique dans mon coeur, pour les raisons que j'ai mentionnées.

**FC : Et c'est curieux, en vous écoutant parler de Trás-os-Montes dans plusieurs de vos conversations – nous n'avons pas approfondi ce thème – cet énorme attachement pour votre village et pour votre Trás-os-Montes. Ce qui est normal, c'est votre pays, votre *alma mater*, ... Je sens cet attachement très fort et c'est curieux puisqu'il y a ici presque un paradoxe. Étant un homme du monde, depuis très tôt, parce que la géographie, disons ainsi, de votre imaginaire, de votre vie, est très vaste : Canada, Jérusalem, Louvain, vous y donnez des cours et vous y animez des séminaires. En Amérique latine aussi, dans plusieurs situations. Cependant, vous êtes un homme qui revient, qui sent la nécessité de revenir souvent et chaque fois plus dans son village presque comme une attraction pour le Trás-os-Montes de vos racines, de vos origines. Vous êtes un homme cosmopolite avec une expérience de vie très cosmopolite. Et en même temps, vous êtes un homme, disons entre parenthèses, plus rural qu'un homme urbain dans votre idiosyncrasie.**

FJG : C'est entièrement vrai, et j'en suis conscient. Cela tient sans doute à mon expérience. Normalement, j'aurais dû prendre des racines à Jérusalem. Or, ce ne fut pas le cas. N'ayant pas pris de vraies racines à Jérusalem, j'ai gardé celles que j'avais. Heureusement ! Cela ne m'a pas empêché pour autant de me sentir à l'aise non seulement à Jérusalem, mais partout ailleurs où je suis allé. Malgré l'épreuve que représente ma vie à Jérusalem, au fond, c'est sans doute là que je me sens le mieux ; autrement, je l'aurais quittée. Je me sens très bien à Lisbonne, mais ce n'est pas tout à fait chez moi non plus. Pour me sentir entièrement chez moi, il me faut les collines, les rochers, les ruisseaux, les châtaigniers, les chemins de mon enfance, les bavardages sur tout et sur rien avec les gens du lieu, le ressassement de vieux souvenirs avec les plus âgés. Malheureusement, il me manquera toujours à Corujas la bibliothèque et le milieu de recherche dont j'éprouve un besoin qui n'est peut-être pas moins grand que celui de mes racines. Je ne peux donc en jouir que pendant le temps des vacances, et il ne m'est jamais venu à l'esprit l'idée de les passer ailleurs.

**FC : Et cela se reflète dans votre manière de voir le monde et même dans votre discours qui est un discours cristallin, très sobre, simple dans la meilleure acception du mot. Qu'est-ce que cela a de très « transmontain » ? C'est « transmontain » ou c'est de Francolino Gonçalves en particulier ?**

FJG : Comme tout le monde, j'ai été certainement façonné à la fois par mes origines et par toute mon expérience personnelle : par mon appartenance dominicaine, mes études, mes pérégrinations, le cosmopolitisme des milieux où j'ai passé le plus clair de ma vie. Je me sens incapable de mesurer, voire d'identifier, l'apport de chacun de ces facteurs.

**FC : Donc, au long des dernières quarante et quelques années, vous vous êtes laissé surprendre par la vie dans le sens que vous n'avez jamais programmé de vous fixer à Jérusalem ...**

FJG : C'est vrai, mais, en fin de comptes, je suis assez heureux d'y vivre.

**FC : Cela finit par arriver bien que le fait de vivre à Jérusalem, malgré cette île de tranquillité qui est l'École biblique ... On peut facilement imaginer que cela a été progressivement difficile. L'ambiance politique, l'insécurité qui s'est aggravée, l'insécurité régionale. Et la question est : à un certain moment, avez-vous pensé revenir à Corujas, au Portugal, définitivement ? Ou est-ce que vous vous dites : « je me laisse emporter là où le destin m'emporte. Et je resterai à Jérusalem, où je suis heureux d'ailleurs ? »**

FJG : Au long des années, on m'a souvent demandé si j'ai l'intention de rentrer, un jour, définitivement au Portugal. J'avoue que je ne me suis pas encore posé sérieusement la question. Je soupçonne que je me refuse à le faire. De toute façon, je sais bien que c'est seulement à Jérusalem que je pourrai poursuivre, dans les meilleures conditions, les travaux que j'ai en cours. J'ai donc l'intention d'y continuer à travailler aussi longtemps que je pourrai. Je serai à la retraite l'année prochaine.

**FC : Qu'est-ce que cela signifie ?**

FJG : Je ne serai plus tenu d'enseigner. L'École biblique pourra cependant m'inviter chaque année à poursuivre l'enseignement si son Conseil Académique l'estime utile, sans limite d'âge. Il est entendu que je n'arrêterai pas la direction des doctorats qui sont en cours. J'ai demandé d'être déchargé de la direction des *Études Bibliques* et des *Cahiers de la Revue Biblique*, que j'exerce depuis 1991, mais on m'a répondu que je dois patienter encore deux ou trois ans.

**FC : Vos responsabilités à l'École biblique au cours de ces dernières années ont augmenté ? Vous faites partie de la direction.**

FJG : Mes responsabilités administratives ont plutôt diminué. J'ai été vice-directeur – le premier non français à faire partie de la direction – en 1976-79 et en 1986-92. Depuis lors, je n'ai plus eu ce genre de charges.

**FC : Et la Revue Biblique aussi ...**

FJG : Je suis membre de son comité de rédaction depuis 1975, et son secrétaire scientifique pour l'AT depuis 1991, mais je ne l'ai jamais dirigée.

**FC : Quel est ce dilemme ? Vous dites que vous allez prendre votre retraite. Le temps de la retraite est arrivé. C'est pour l'année prochaine. Comment envisagez-vous cette question du droit à refuser d'enseigner alors que vous aimez le faire ? Vous avouez une certaine fatigue, ce qui est parfaitement normal et ce n'est même pas une question d'âge. Parfois on éprouve le besoin de s'arrêter, et c'est cela votre intention. Avoir le droit de refuser mais avoir aussi le droit d'enseigner parce que c'est une expérience que vous aimez. Vous dites : c'est un privilège que j'ai d'enseigner ou de ne pas enseigner.**

FJG : Au cas où on m'invite à poursuivre l'enseignement, je déciderai au coup par coup. Si j'estime que tel ou tel cours dans mes domaines comble une lacune dans le programme, j'accepterai de le faire. Autrement, non. Certes, j'aime enseigner, mais en ce moment, l'écriture de l'un ou l'autre ouvrage de synthèse m'attire plus que l'enseignement. Je n'ai aucune crainte de me trouver désœuvré.

**FC : Avant de passer la parole à Marcel Monte qui a quelques questions à vous poser, j'aimerais vous demander ... Avez-vous jamais eu la tentation de vous consacrer à d'autres types d'écriture, l'écriture littéraire, par exemple ?**

**Avez-vous déjà eu ce genre de séduction ? Cela s'est-il déjà concrétisé ?**

FJG : J'aime beaucoup les écritures littéraires ! Il y a des « réécritures » de certains textes bibliques qui sont d'une grande beauté. Mais je ne pense pas avoir des dons pour ce genre de créations. Je n'ai donc jamais eu la velléité d'essayer.

**MM : Est-il difficile de séparer votre travail d'historien de votre condition d'homme de foi ? Comment faites-vous pour distinguer les deux rôles ?**

FJG : Je n'éprouve aucune difficulté à distinguer, du moins en théorie, mon travail de philologue et d'historien des religions bibliques et ma lecture chrétienne de la Bible. Il s'agit de deux démarches épistémologiques différentes, qui ne sont nullement concurrentes. Je vais essayer de les présenter, en commençant par les fondements de l'une et de l'autre. Pour le chrétien que je suis, la Bible est surtout l'expression de la Parole de Dieu. Voilà un axiome de foi partagé par les chrétiens, les juifs et même les musulmans. Il y a cependant une autre donnée qui, elle, relève de l'évidence. Il est obvie que la Bible est une bibliothèque de plusieurs dizaines de livres très différents les uns des autres, écrits par une multitude d'auteurs, dans divers endroits, au cours d'environ un millénaire. Selon une logique qui leur est familière, les chrétiens y voient l'expression de la Parole de Dieu qui s'est incarnée dans une multitude de paroles humaines. Et ils croient que ces multiples paroles, pleinement humaines, sont le passage obligé pour accéder à la Parole divine qu'elles sont aussi. D'où l'exigence de les scruter le plus attentivement possible. Or, nous savons que chaque parole humaine est en bonne partie le produit du monde de son auteur et de ses premiers auditeurs ou de ses premiers lecteurs. Et rien ne permet de penser qu'il en soit autrement des livres bibliques. La pleine intelligence du sens originare de ces textes, ainsi que de leur portée,

présuppose donc la connaissance non seulement de leurs langues, mais aussi des mondes dont ils sont l'expression ainsi que des circonstances dans lesquelles ils ont été écrits. La pleine intelligence de leur sens originaire passe donc par la réponse aux questions suivantes : Où, quand et par qui le texte a-t-il été écrit ? À qui s'adresse-t-il ? Pourquoi et comment le fait-il ? À quelle fin ? Voilà le programme de l'étude historico-critique de la Bible, celle que je pratique. Son but est de dégager le sens et la portée des textes bibliques dans les circonstances de leur écriture et de leurs premières lectures, en faisant appel à de nombreuses disciplines qui ont été développées pour l'étude des textes anciens. L'exégèse historico-critique vise l'objectivité dans la détermination du sens originaire des textes bibliques et de leur portée. A cet effet, elle les soumet à une critique rigoureuse qui a pour seule autorité la raison. Elle les étudie comme on étudie n'importe quel autre texte ancien, sans tenir compte du statut religieux qu'on leur reconnaît. Au nom de l'objectivité, l'exégète fait abstraction de son propre système de valeurs. Concrètement, l'exégète chrétien met provisoirement sa propre foi entre parenthèses. Ce faisant, il prend ses distances par rapport au texte étudié pour pouvoir l'observer de l'extérieur, le plus objectivement possible et ne pas y projeter ses propres idées.

Croyant que la Bible est l'expression de la Parole que Dieu nous adresse, à nous aussi, aujourd'hui, le chrétien ne peut pas se contenter du sens originaire des textes bibliques, comme s'ils étaient une réalité figée à jamais et morte. Pour le croyant, l'intelligence du sens originaire des textes bibliques ne peut être que la première étape de leur interprétation. Elle doit être suivie d'une seconde étape, qui consiste dans l'actualisation du sens des textes et dans leur appropriation. C'est la fonction de l'herméneute. Alors que l'exégète met entre parenthèse sa propre foi, l'herméneute, au contraire, l'engage à fond. Les herméneutes chrétiens proposeront, naturellement, des actualisations chrétiennes, et ils feront œuvre de théologiens, de pasteurs et de catéchètes. On remarquera que l'actualisation a elle aussi une fonction critique. L'herméneute chrétien jugera le sens de chaque texte déterminé à l'aune de la cohérence de l'ensemble de ses Écritures et de sa

tradition. Il est hautement souhaitable que la même personne cumule les rôles d'exégète et d'herméneute. Les nombreuses actualisations intra bibliques que l'exégète étudie peuvent l'éclairer dans l'exercice de la tâche d'herméneute. L'expérience montre cependant qu'il n'est pas facile de réunir dans la même personne les compétences requises pour remplir en même temps les deux fonctions. Alors que l'exégète historico-critique se trouve du côté de la philologie et de l'histoire, l'herméneute se trouve du côté de la philosophie, notamment de la philosophie du langage, de la théologie et de la pastorale. Personnellement, je me situe dans le premier groupe, sans aucune prétention d'avoir des compétences en philosophie, théologie ou pastorale.

**MM : Selon vous, quelle conception des rapports entre le monde biblique et les autres civilisations du Proche-Orient ont les milieux académiques et le public en général ?**

FJG : Il me semble qu'il y a la tendance à privilégier ce qui est propre à la Bible et à prêter moins d'attention à ce que la Bible a en commun avec les autres écrits proche-orientaux des mêmes époques. Cela conduit parfois à une certaine opposition entre le monde de la Bible et celui des civilisations voisines. Or, l'insistance sur ce qui est spécifique à la Bible repose, en fait, sur un jugement de valeur : on souligne ce qui est original dans la Bible parce qu'on le tient pour supérieur. Ce regard apologétique n'est l'apanage d'aucun milieu, croyant ou incroyant, académique ou populaire ; il est partagé par la culture occidentale, en général, sans doute parce qu'elle s'identifie, consciemment ou inconsciemment, avec les aspects de la Bible qui lui sont exclusifs. Or, tout indique qu'il y avait au Proche-Orient, du moins dans sa partie sémitique, une culture foncièrement commune dont la Bible est l'une des expressions particulières. La Bible a certes des éléments qui lui sont exclusifs, mais elle a aussi un fonds qui est commun, tout au moins, au monde sémitique (Assyrie, Babylonie, Syrie, Phénicie, Palestine et Transjordanie). Grâce à la Bible, le christianisme, le judaïsme et l'Islam sont devenus, chacun à sa façon, les

héritiers à la fois de ce fonds commun et des éléments qui sont propres à la Bible.

**MM : D'après votre expérience, est-il difficile d'exposer ces questions au commun de nos contemporains ? Quelle connaissance en ont-ils ? S'y intéressent-ils ? Montrent-ils de la curiosité et de la réceptivité à leur égard ?**

FJG : Mon expérience d'enseignement est certes relativement longue, mais elle n'est peut-être pas très pertinente pour les questions que vous soulevez. En effet, je me suis toujours adressé à des personnes qui avaient déjà une bonne connaissance de la Bible et parfois aussi une bonne connaissance du contexte où elle a été écrite. De plus, elles étaient très motivées, la plupart étant engagées dans des programmes de spécialisation en la matière. J'ai donc trouvé toujours de l'enthousiasme par rapport à ces questions. Cela dit, je sais bien que le gros des nouvelles générations, du moins dans les pays latins de tradition catholique, connaît de moins en moins la Bible et son monde. Il en va d'ailleurs de même de la connaissance du monde classique (gréco-romain), l'autre matrice de notre civilisation occidentale.

**MM : Selon vous, quelles pourront être les conséquences de cette méconnaissance de la Bible, notamment en termes religieux et en rapport avec la religion ?**

FJG : Dans notre monde latin de tradition catholique, une bonne connaissance de la Bible a toujours été, en général, le fait d'une élite parmi les clercs ; ceux-ci la transmettaient au peuple au moyen de l'enseignement religieux. Ce ne fut qu'à partir de la seconde moitié du siècle dernier que l'Église Catholique s'est mise à exhorter le commun de ses fidèles à la lecture et à l'étude personnelles de la Bible, qui ont toujours occupé une grande place dans la vie des chrétiens de tradition réformée. Grâce à cette mise en valeur de la lecture de la Bible, le commun des catholiques pratiquants de nos pays latins la connaît

peut-être mieux que ceux des siècles passés, et je ne vois pas de raisons de penser que la situation est en train de changer ou qu'elle va changer bientôt. Les conséquences de la méconnaissance de la Bible sont peut-être plus visibles dans le domaine de la culture en général que dans celui de la religion à proprement parler. L'oubli, voire le refus, de ses racines spirituelles ne pourra qu'appauvrir notre civilisation occidentale. En effet, il la prive de ce que fut toujours la véritable source de son énergie créatrice ; il la prive aussi du plein bénéfice de ses créations dans les différents domaines de la culture, dont la religion fait partie. Si on ne connaît pas la Bible et son monde, comment pourra-t-on s'extasier à la vue des cathédrales qui sont au cœur de nos villes et de la plupart des œuvres d'art qui remplissent les musées, ou encore à l'écoute de nombreux chefs-d'œuvre de la musique occidentale ?

**MM : Pensez-vous que cette ignorance au sujet de la Bible empêche une certaine entente entre les croyants qui y voient leurs Écritures religieuses et les autres ? Une meilleure connaissance de la Bible de la part des uns et des autres pourrai-t-elle les rapprocher sans pour autant porter atteinte à leur identité respective ?**

FJG : Le peu de connaissance de la Bible non seulement de la part de ceux qui s'assument comme incroyants, surtout parmi les intellectuels, mais aussi de la plupart de ceux qui se déclarent croyants ne peut qu'engendrer des malentendus et des incompréhensions. Certes, la Bible restera toujours la bibliothèque de référence pour les chrétiens et les juifs, mais ils n'en ont plus le monopole absolu. Elle est objectivement l'un des plus grands trésors de l'humanité, sans doute celui qui a le plus marqué la civilisation occidentale, qui se globalise sous nos yeux. A ce titre, la Bible est un bien commun de l'humanité, digne de l'intérêt de tout être humain. En fait, un peu paradoxalement, pour la première fois dans l'histoire, l'étude de la Bible n'est plus le fait des seuls croyants. Il y a actuellement des incroyants qui étudient la Bible dans un contexte académique, d'autres avec une grande compétence.

Voilà ce qui me semble être une chance pour l'enrichissement des lectures de la Bible, bénéfique pour tous, croyants et incroyants. Cette collaboration demande, évidemment, une grande modestie et une grande honnêteté de la part de tous. Du point de vue des chrétiens et des juifs, qui tiennent la Bible pour l'expression de la Parole de Dieu, il devrait être clair que personne ne peut prétendre en saisir toute sa vérité. Chacun saisit un aspect, et il le partage. Même si nous nous y mettons tous ensemble, nous n'épuiserons pas la plus value de sens que la Bible peut prendre à chaque nouvelle génération.

**FC : Encore quelques questions pour terminer. La première porte sur votre participation à la Commission Biblique Pontificale (CBP). Pourriez-vous nous expliquer en quoi consiste cette commission ? Qu'attend-on de ses membres ? J'imagine que c'est un honneur pour un intellectuel, pour un ecclésiastique, un honneur pour le Portugal, certainement.**

FJG : La CBP a été fondée par le pape Léon XIII, le 30 octobre 1902, avant tout pour promouvoir les études bibliques, qui avaient pris un grand essor, à la faveur des énormes progrès faits dans la connaissance des civilisations proche orientales anciennes.

**FC : Excusez-moi de vous interrompre ... Mais c'est curieux, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la grande tradition de l'exégèse biblique à ce niveau était essentiellement germanique et luthérienne.**

FJG : Vous avez entièrement raison ! On compte certes parmi les grands pionniers de l'étude historico-critique de la Bible le juif Baruch Spinoza (1632-77) et le catholique Richard Simon (1638-1712). Cela dit, depuis le début du XVIII<sup>e</sup> jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècles, l'étude historico-critique de la Bible fut une entreprise, essentiellement, de luthériens germaniques. Le changement de paradigme dans l'étude de la Bible était un fait accompli à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. L'Église catho-

lique ne pouvait plus rester indifférente. La réponse de la hiérarchie, des théologiens et des biblistes était loin d'être unanime. D'aucuns rejetaient absolument la nouvelle exégèse, car ils y voyaient un danger mortel pour leur foi. D'autres, que l'on appelait les « modernistes », l'embrassaient sans aucune réserve. D'autres encore l'acceptaient, mais de façon critique, étant convaincus qu'elle était susceptible de devenir le meilleur instrument au service de leur foi dans les nouveaux temps que l'on vivait. Dès le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, certains catholiques ont commencé à pratiquer l'exégèse historico-critique. Marie-Joseph Lagrange, le fondateur de l'École Pratique d'Études Bibliques (Jérusalem, 1890), fut l'un des plus connus. Ce courant a eu la faveur de Léon XIII, et il a institué la CBP pour le promouvoir. Dans un sens plus apologétique, la CBP avait aussi pour mission de protéger l'exégèse catholique contre les opinions erronées, mais en se servant pour cela de moyens scientifiques. La CBP était composée de cardinaux, assistés de théologiens et d'exégètes à titre de consultants. Elle était un organe du Magistère qui héritait les attributions du Saint-Office relatives aux questions bibliques. En 1904, le pape Pie X a institué les grades académiques de licence et de doctorat en Écriture Sainte et a chargé la CBP de les conférer. En 1916, Benoît XV a accordé le droit de conférer le titre de licence en Écriture Sainte, au nom de la CBP, à l'Institut Biblique Pontifical, que Pie X avait fondé à Rome, en 1909, et avait confié à la Compagnie de Jésus. En 1928, Pie XI a rendu l'Institut Biblique Pontifical indépendant de la CBP, en lui octroyant le droit d'accorder les titres de licence et de doctorat, en son nom propre. Jugeant l'École biblique de Jérusalem trop indépendante, les autorités catholiques romaines l'ont regardé avec une méfiance certaine pendant de longues décennies. Les circonstances ayant finalement changé, elle a été autorisée à conférer le doctorat en Sciences bibliques à partir des années quatre-vingts. Depuis quelques années, le *Studium Biblicum Franciscanum* (Jérusalem) accorde tous les titres en la matière. La CBP garde toujours le droit d'en faire autant.

En 1902, tout présageait un renouveau immédiat des études bibliques dans l'Église catholique dont la CBP serait le moteur. Il n'en

fut rien, les circonstances ayant changé. En effet, à Léon XIII, mort le 20 juillet 1903, a succédé Pie X (1903-14), qui n'a pas suivi les traces de son prédécesseur. Le pontificat de Pie X a été dominé par la lutte contre le « modernisme », dont la nouvelle exégèse était à la fois la source et l'expression par excellence. La CBP et le Saint-Office furent les armes dont le Saint-Siège s'est servi dans cette lutte. La CBP a été alors très active, mais elle n'a pas joué son rôle de moteur de l'exégèse novatrice ; elle en a plutôt retardé les progrès chez les catholiques. Une fois calmée la crise moderniste, la CBP est restée assez discrète entre 1915 et 1939. Le pontificat de Pie XII (1939-58) a marqué un tournant. La CBP n'interviendra presque plus pour condamner les erreurs de l'exégèse historico-critique. Au contraire, elle le fera plutôt pour dénoncer ses détracteurs et affirmer le besoin de s'en servir. En recommandant aux exégètes catholiques l'usage des méthodes historico-critiques, l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII (30/09/1943) consacre le virage. Le dernier document de la CBP cardinalice fut l'instruction *Sancta Mater Ecclesia* sur la vérité historique des Évangiles, publiée le 21 avril 1964.

Dans le contexte de la grande réforme consécutive au Concile Vatican II, le pape Paul VI a réorganisé la CBP avec le « Motu Proprio » *Sedula Cura* (21/06/1971). La CBP « conserve comme fonction propre de promouvoir les études bibliques et d'apporter le concours de son travail au magistère de l'Église pour l'interprétation de la Sainte Écriture » (art. 1). La nouvelle CBP n'est plus composée de cardinaux, mais « de spécialistes en sciences bibliques de diverses écoles et pays, remarquables par leur science, leur prudence et leur sens catholique du magistère de l'Église. » (art. 3). Elle est composée de vingt-membres, nommés pour un mandat de cinq ans. Les membres de la CBP actuelle sont originaires de quatre continents : 11 Européens, 4 Latino-américains, 2 Asiatiques, 2 États-Uniens et 1 Africain. Ils sont tous des hommes et, sauf 1, ils sont tous des ecclésiastiques. Au changement dans la structure correspond un changement du statut et des fonctions de la CBP. Elle n'est plus un organe du Magistère, mais un comité consultatif mis à son service. Elle est liée à la Congrégation

pour la Doctrine de la Foi et a son Préfet pour Président. Sa fonction consiste essentiellement à faire des études sur des sujets bibliques que le Saint-Père lui-même ou son propre Président lui commande. L'actuelle CBP a reçu la charge d'étudier les thèmes « Inspiration et vérité de la Bible ». Chacun des membres fait le gros du travail à la maison, mais on reprend le tout lors de l'assemblée générale qui se réalise chaque année au Vatican, la deuxième semaine de Pâques. Lors de sa dernière assemblée générale, qui a eu lieu du 8-12 avril 2013, la présente CBP a pratiquement terminé la préparation d'un document, qui sera remis au Saint-Père et mis à la disposition de la Congrégation de la Doctrine de la Foi ; ceux-ci décideront de l'usage que l'on en fera. En général, les études commandées à la nouvelle CBP ont été publiées, le plus souvent à son nom. L'une des plus remarquées, faite entre 1989-93, est intitulée : *L'interprétation de la Bible dans l'Église*. Elle fait une bonne présentation raisonnée des nombreuses méthodes et approches pour l'interprétation de la Bible qui ont cours actuellement.

**FC : Une avant-dernière question qui est en rapport avec l'importance qu'a pour vous l'attribution du prix Pedro Hispano ...**

FJG : Elle m'a beaucoup surpris. Elle m'a aussi réjoui et rassuré. J'ai ressenti l'attribution du prix Pedro Hispano comme un signe que mon travail n'a pas été complètement inutile pour mes compatriotes.

**FC : Et la dernière question ... Vous avez déjà parlé du fait que vous avez encore beaucoup de choses à faire. Pouvez-vous brosser le tableau de vos projets futurs ?**

FJG : Après bien des détours, mon principal chantier de recherche actuel se trouve dans le droit fil de ma quête initiale sur la notion de salut dans l'AT. Il a pour objet la diversité religieuse de l'AT. Mon hypothèse de travail est que l'AT renferme deux systèmes religieux différents, deux religions de Yahvé. Chacune a ses propres représenta-

tions de Yahvé, son lieu et ses destinataires de la révélation ainsi que ses références éthiques. L'une des religions est fondée sur le mythe de la création, et on pourrait la qualifier de cosmique ; l'autre est fondée sur l'histoire des rapports entre Yahvé et Israël, et on pourrait la qualifier d'historique.

La métaphore fondamentale dont se sert la religion cosmique pour parler de Yahvé est celle du roi. Yahvé est le roi de l'univers. Le cadre de l'envoi d'Isaïe en est une excellente illustration (*Isaïe* 6,1-9 ; cf. aussi *1 Rois* 22,19-23 ; *Job* 1,6 ; 2,1). Yahvé est devenu le Roi de l'univers par son œuvre créatrice, conçue comme étant la victoire sur le chaos et, en conséquence, l'instauration de la justice (*Psaume* 89,2-19). La victoire sur le chaos était, en fait, le mythe de fondation de l'institution royale. Après Yahvé, dont il est le lieutenant, le roi est la pièce maîtresse du yahvisme cosmique. En remettant au roi son pouvoir sur le chaos (*Psaume* 89,26), Yahvé lui confie la mission de maintenir la création, au moyen de l'administration de la justice et du culte. Cette conception du roi était commune dans le monde sémitique. L'un de ses témoins les plus anciens connus, qui remonte à la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., est le rituel du « sacre » de Zimri-Lim (1775-61 av. J.-C.), roi de Mari, tel que le dieu Addu d'Alep le lui rappelle dans l'un des oracles qu'il lui adresse.

En créant le cosmos et l'humanité, Yahvé y a laissé ses empreintes. Celles-ci constituent un message que Yahvé adresse à tout être humain, sans distinction de peuple ou nation. Tout être humain peut, et doit, en prendre connaissance, en observant l'humanité et le cosmos. L'observation des comportements humains et des phénomènes naturels permet, en particulier, d'induire les normes de conduite justes, c'est-à-dire en harmonie avec la création. La constatation que tel ou tel comportement a habituellement des conséquences heureuses ou malheureuses amène à formuler des normes de conduite fondées sur une sorte de loi naturelle. Ces normes sont universelles, valides pour tous, et connues par tous. C'est à leur aune que Yahvé mesure les comportements de tous les êtres humains et de tous les peuples.

Étant la source de la légitimité royale, ce yahvisme doit être aussi ancien que l'institution monarchique. Il a été la religion officielle des

royaumes d'Israël et de Juda. À Jérusalem, il est le seul attesté dans les écrits sapientiaux les plus anciens (*Proverbes*, *Job* et *Ecclésiaste*), dans les oracles d'Isaïe et de Michée et dans bon nombre de psaumes. Dans la version hiérosolymitaine de ce yahvisme, le roi Yahvé a sa cour au temple de Jérusalem, d'où Il règne sur le monde entier. Il le fait par son Oint/Messie ou son Fils, le roi davidique.

Amos et Osée témoignent de l'existence du yahvisme historique dans le royaume d'Israël, au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Ce yahvisme a Israël pour horizon. Selon ce yahvisme, il existe un rapport unique entre Yahvé et Israël. Ce rapport a commencé en Égypte d'où Yahvé a appelé Israël, ou d'où Il l'a fait monter (*Osée* 11,1 ; 12,14). L'initiative de ce rapport est revenue exclusivement à Yahvé ; son seul moteur est l'amour de Yahvé pour Israël (*Osée* 11,1 ; cf. *Deutéronome* 4,37 ; 7,8.13 ; 10,15 ; 23,6). Osée professe ce yahvisme, qu'il promeut de toutes ses forces. En revanche, Amos le rejette et le combat. Tout en reconnaissant que Yahvé a fait monter Israël d'Égypte, Amos n'y voit qu'une migration parmi d'autres. Yahvé a fait monter Israël d'Égypte comme Il a fait monter les Araméens de Quir et les Philistins de Caphtor (*Amos* 9,7). Croire qu'Israël a un rapport spécial avec Yahvé qui le met à l'abri du malheur est une illusion funeste, qui ne pourra que mener à la ruine (*Amos* 5,18-20). Dès ses premières attestations datables, le yahvisme fondé sur l'histoire d'Israël avec son Dieu, a été en concurrence avec le yahvisme fondé sur la création, qui était la religion du royaume d'Israël.

Osée puise dans le monde de la famille les deux principales métaphores dont il se sert pour parler de Yahvé, d'Israël et de leurs relations. Il appelle explicitement Israël « fils de Yahvé » (*Osée* 11,1), mais il le présente surtout sous les traits de son épouse. Yahvé est donc le père et l'époux d'Israël. Yahvé et Israël se définissent, ainsi, par leurs rapports mutuels. En raison de l'asymétrie dans les relations qu'elles expriment, les métaphores père/fils et époux/épouse soulignent, l'une et l'autre, l'autorité et l'amour de Yahvé et, en contrepartie, l'obéissance et l'amour exclusifs que Israël doit à Yahvé. En appelant Israël « fils de Yahvé », le livre d'Osée le met à la place qui revient au roi

dans le yahvisme fondé sur la création. Le yahvisme professé par Osée excluait l'idée de la royauté qui fait partie de l'essence même du yahvisme fondé sur la création ; il n'avait pas de place ni pour une présentation de Yahvé comme roi ni pour l'institution royale ou pour le culte officiel d'Israël. C'est sans doute après la disparition du royaume d'Israël, en 722 av. J.-C., que le yahvisme historique arriva en Juda, où il poursuivit son développement et acquit sa forme achevée. Ses représentants judéens les plus anciens que l'on puisse dater sont Jérémie, le *Deutéronome* et Ezéchiel, à la fin du VII<sup>e</sup> et au début du VI<sup>e</sup> siècles av. J.-C. Comme cela avait été le cas en Israël, il a été d'abord en concurrence avec le yahvisme cosmique. Il doit sa formulation classique aux auteurs deutéronomiques. En coupant la royauté de sa matrice mythique, les deutéronomiques (*Deutéronome* 17,14-20 ; *1 Samuel* 8-12) finirent par l'intégrer dans le yahvisme historique. Ils en sont même venus à présenter Yahvé sous l'image du roi et ses rapports avec Israël en termes d'alliance, sur le modèle des anciens traités entre deux rois de statut inégal : Yahvé, le grand roi ou le « suzerain », accorde son alliance à Israël, son « vassal ». Les deutéronomistes ont innové aussi sur d'autres aspects. Ainsi, au lieu de l'appel d'Israël d'Égypte (*Osée* 11,1), ils parlent de son élection ; au lieu de la montée d'Égypte, expression qui n'a aucune connotation salvifique, ils parlent de la sortie (Exode) d'Égypte – les auteurs sacerdotaux en font autant –, introduisant les idées de servitude et de libération, qui deviendront le cœur même de la légende des origines égyptiennes d'Israël, et de sa constitution comme peuple de Yahvé. Dans le yahvisme historique, Yahvé se révèle au seul Israël, par l'entremise de Moïse. Il lui dicte des lois positives, qui ne concernent qu'Israël.

Le yahvisme historique a été pendant des siècles en concurrence avec le yahvisme cosmique, qui était celui de la monarchie. Faisant preuve d'un grand dynamisme, il a fini par se l'approprier, sans doute au cours d'un long processus. Il a absorbé plusieurs éléments du yahvisme fondé sur la création, en les démythisant et en les « historicisant ». Les cas les plus remarquables sont sans doute celui de la royauté, dont j'ai déjà parlé, et celui des fêtes annuelles. Liées au cycle de la nature et des récoltes, ces fêtes étaient l'expression culturelle du

yahvisme fondé sur la création. Le yahvisme historique s'en est approprié, en les rattachant aux événements fondateurs des rapports entre Israël et Yahvé. En réalité, il n'y a ancré parfaitement que les Azymes et la Pâque (*Exode 12,1-28*). Le sabbat, fête hebdomadaire, n'a pas échappé à l'« historicisation ». Seules les deux versions du Décalogue le motivent théologiquement, mais elles n'en donnent pas les mêmes raisons. En *Exode 20,11*, écrit par des auteurs sacerdotaux, le repos sabbatique se fonde sur l'œuvre créatrice de Yahvé (cf. *Genèse 2,2-3*). En revanche, *Deutéronome 5,15* le fonde sur la libération de l'esclavage égyptien.

Inversement, le yahvisme fondé sur la création a absorbé le yahvisme fondé sur l'histoire d'Israël avec son Dieu. L'organisation du Pentateuque en est le résultat. Le Pentateuque s'ouvre, en effet, par le récit sacerdotal de la création du cosmos et de l'humanité (*Genèse 1,1-2,4a*), suivi d'un second récit de la création de l'humanité, centré sur la condition humaine (*Genèse 2,4b-3,24*). En *Genèse 9,1-17*, il est question d'une alliance que Yahvé établit avec toute l'humanité, dont le signe est l'arc-en-ciel, un phénomène cosmique. Ce n'est qu'en *Genèse 12*, avec Abraham, que l'horizon commence à se rétrécir, finissant par se limiter à Jacob/Israël. En organisant ainsi le Pentateuque, on insère le yahvisme fondé sur l'histoire d'Israël avec son Dieu dans le cadre plus vaste du yahvisme fondé sur la création. Cette organisation fut l'œuvre des prêtres. Le temple, leur lieu social, était le lieu de la création et du yahvisme qu'elle fonde. Le clergé de Jérusalem en est donc venu à accepter le yahvisme fondé sur l'histoire d'Israël avec son Dieu, sans pour autant renoncer au yahvisme fondé sur la création. La sagesse en a fait autant. Les sages finirent par se tourner aussi vers l'histoire de Yahvé avec Israël, et ils se sont mis à en chercher le sens. Ils n'ont pas renoncé pour autant à leur perspective propre : dans l'histoire d'Israël, forcément particulière, ils cherchent des principes de portée universelle. *Ben Sira* et surtout la *Sagesse de Salomon*, deux livres que le canon juif n'a pas retenus, en sont les témoins.

**FC : Ce sont des lectures qui dérivent d'expériences différentes. Alors que le premier système que vous avez exposé**

**était enraciné dans un monde sémitique ample, essentiellement urbain et cosmopolite, commun en Mésopotamie, le second paraît être réellement exclusif au monde biblique et le fruit d'une expérience qui est éventuellement d'origine nomade ...**

FJG : Ce que vous dites me paraît juste. Ce que je suggère d'appeler le yahvisme cosmique sert de légitimation à l'institution monarchique, laquelle suppose une société essentiellement urbaine. Elle était la religion de la monarchie, et donc de l'État, aussi bien en Israël qu'en Juda. Cette religion était une sorte de *koiné* sémitique. Le mythe de la victoire du dieu Addu d'Alep sur Temtum (la Mer, l'Abîme) que j'ai mentionné, le mythe de la victoire du dieu Marduk sur Tiamat dans *Enuma-Elish* (« le mythe babylonien de la création »), le mythe ougaritique de la victoire du dieu Baal sur Yam (la Mer) et les textes de l'AT qui affirment la victoire de Yahvé sur Tehom (l'Abîme, le Chaos), Yam (la Mer), Rahab, Léviathan, le Dragon ou les grandes eaux expriment autant de variantes de cette religion cosmique, qui était commune, du moins, au monde sémitique. Tout indique que l'autre religion – celle qui porte son regard uniquement sur Israël, affirme les origines égyptiennes d'Israël et parle de sa vie au désert – a commencé comme étant la religion d'un groupe marginal, qui était en concurrence avec l'institution politico-religieuse traditionnelle, assise et axée sur la royauté, divine et humaine. Je ne vois pas de raisons de nier un fondement historique à la légende des origines égyptiennes et nomades que ce groupe revendique.

**FC : La contestation de la monarchie est bien claire dans le livre de *Samuel* ...**

FJG : Oui, effectivement 1 *Samuel* 8 et 12 contestent la royauté humaine. Les auteurs de ces textes ne sont cependant pas les premiers à s'opposer à la royauté. Avant eux, Osée témoigne d'un rejet bien plus radical de la royauté. En effet, il exclut non seulement l'institution monarchique humaine, mais aussi sa source, c'est-à-dire la présentation de Yahvé sous l'image royale. Il le fait pour des raisons religieuses.

La royauté divine et la royauté humaine, qui sont indissolublement liées, constituaient le noyau du système religieux d'Israël fondé sur le mythe de la création, un système que Osée rejette en bloc. 1 *Samuel* 8 et 12 s'opposent uniquement à la monarchie humaine, et cela pour deux raisons différentes. Sans doute le fruit de l'expérience, l'une des raisons est pratique : la royauté est une nuisance publique ; on ne peut en attendre que l'oppression du peuple. Cela fait penser à l'apologue de Yotam, selon lequel, parmi les arbres, seul le buisson d'épines a accepté l'invitation à devenir leur roi (*Juges* 9,7-15). L'autre raison est théologique : se donner un roi humain équivaut à rejeter la royauté de Yahvé sur Israël. L'alternative entre le roi humain et le roi divin est surprenante, si l'on tient compte de ce que disent les nombreux textes bibliques qui présentent le roi davidique comme le fils de Yahvé, son élu, son Oint/Messie, son Lieutenant, chargé de gouverner la création. D'après ces textes, loin de faire concurrence à la royauté de Yahvé, la royauté humaine la suppose, en dépend et la manifeste. En appliquant à Yahvé la métaphore royale, 1 *Samuel* 8 et 12 sont aux antipodes d'Osée. En fait, ces textes témoignent ainsi d'une forme du yahvisme historique, qui a déjà assimilé l'idée de la royauté de Yahvé, mais il l'a vidée de son contenu mythique originel.

**FC : Votre grand projet, est donc de voir comment les deux religions se sont assimilées réciproquement ...**

FJG : Je me propose de présenter les deux religions en tenant compte de l'histoire de chacune d'elles d'une part, et de retracer le processus de leur assimilation réciproque jusqu'à la forme finale de l'AT d'autre part. C'est donc un projet avant tout historien. L'histoire des religions de l'AT et de leur assimilation présuppose, bien entendu, l'histoire de l'écriture de l'AT.

**FC : Personne n'a jamais eu l'idée de faire ce travail ... ?**

FJG : Il y a eu d'innombrables essais de retracer tant l'histoire de l'écriture de l'AT que l'histoire de la religion dont il témoigne mais,

à ma connaissance, aucun ne se situe du point de vue que j'adopte. Pour ce qui est de l'hypothèse de l'existence des deux yahvismes et de l'histoire de leur assimilation réciproque, je pars d'une multitude d'observations que les exégètes ont faites, dans certains cas, depuis plus d'un siècle. C'est, par exemple, le cas de l'historicisation des fêtes d'origine naturaliste. C'est aussi le cas des résultats des études sur les livres sapientiaux de l'AT entreprises depuis une cinquantaine d'années ; elles montrent que les plus anciens de ces livres témoignent d'une religion fondée sur la création, très différente de la religion qui s'exprime dans les traditions historiques. Par ailleurs, depuis une vingtaine d'années, plusieurs exégètes ont fait remarquer qu'il y a dans l'AT deux « mythes » des origines d'Israël différents. En général, on a essayé d'expliquer chacun de ces phénomènes au cas par cas, sans se demander s'il y a ou non un rapport entre eux. Le côté novateur de mon projet est donc sans doute avant tout l'appel à une hypothèse susceptible de rendre compte de l'ensemble de ces phénomènes ou, du moins, de la très grande majorité d'entre eux.

**FC : Comment expliquer l'existence des deux systèmes religieux ? Serait-elle due à l'expérience hétérogène de la formation d'Israël ? L'AT s'efforce de montrer l'unité et la continuité d'Israël, mais, en fait, celui-ci résulte de la rencontre d'expériences différentes.**

FJG : Tout indique, en effet, que les deux systèmes religieux sont les expressions de deux groupes humains qui ont eu chacun son expérience propre.

**FC : C'est votre grand projet sur lequel vous avez déjà commencé à réfléchir ...**

FJG : Il s'est précisé depuis un peu plus d'une dizaine d'années, grâce aux cours et aux conférences sur ces questions que j'ai faits dans plusieurs institutions : Université Pontificale de Salamanque (septembre, 2002), Université Catholique Pontificale du Rio Grande do Sul (Porto Alegre, juin-juillet, 2004), l'Université Catholique

Portugaise (Lisbonne, octobre-novembre, 2004), Escola Dominicana de Teologia (São Paulo, février 2006), École Pratique des Hautes Études (Paris, mars 2007), Instituto São Tomás de Aquino (Lisbonne, février-mars 2008), European Association of Biblical Studies (Annual Meeting, Lisbonne, 6 août 2008), École biblique (Jérusalem, 2012-13).

**FC : C'est le développement naturel de vos études antérieures ...**

FJG : Il est dans le droit fil de mon propos initial d'étudier la notion du salut, propos qui est resté en veilleuse pendant des décennies. Son objet est cependant devenu plus complexe et son horizon s'est élargi. Je voudrais écrire aussi une synthèse sur le prophétisme biblique, cherchant avant tout à distinguer ce qui correspond à des réalités historiques de ce qui relève de la construction théologique. Ce serait l'aboutissement des études sur le prophétisme et les livres prophétiques auxquelles j'ai consacré des décennies.

**FC : Les images des prophètes qui se dégagent de l'AT sont en grande partie l'œuvre des éditeurs des livres prophétiques ...**

FJG : Mes études sur ces questions m'ont convaincu que c'est bien le cas. À cet égard, le livre de Jérémie occupe une place spéciale ; à mon avis, il est le principal atelier où l'on a peint ou sculpté la plupart des images prophétiques que la Bible renferme.

**FC : Les livres prophétiques sont le résultat d'un processus plus ou moins long d'actualisation et de réécriture des discours de leurs titulaires. C'est au produit final que nous avons un accès direct. De ce point de vue, le livre de Jérémie, que vous venez de mentionner, est un excellent exemple : il esquisse une histoire de sa propre écriture.**

FJG : À mon avis, cette particularité du livre de Jérémie a partie liée avec la création du personnage prophétique de son titulaire. Tout

indique que Jérémie n'était prophète ni à ses propres yeux ni aux yeux de ses contemporains. En effet, ses adversaires, notamment les prophètes et les prêtres, qui sont régulièrement associés, l'accusent de prophétiser, ce qui suppose qu'ils ne lui reconnaissent pas le droit de le faire, ou peut-être plutôt, qu'ils ne lui reconnaissent pas l'autorité pour annoncer ce qu'il annonçait. Corrélativement, les prophètes de son temps sont la principale cible des diatribes de Jérémie. Et pourtant la tradition en a fait un prophète, voire l'un des plus grands prophètes. La majorité des porte-parole de Yahvé qui ont donné leur nom aux livres prophétiques ont connu un sort identique.

**FC : Professeur, merci beaucoup. Ce fut une expérience fantastique et une chance ...**

