

in the Land of Israel, University of Notre Dame Press, 2001 ♦ L.H. Feldman, *Judaism and Hellenism Reconsidered*, JSJSup 107, Brill, 2006 ♦ E. Gruen, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, University of California Press, 1998 ♦ E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition Through Tragedy*, OCM, Clarendon Press, 1991 ♦ M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 2 vol., Fortress, 1974 ♦ L.I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity*, University of Washington Press, 1998 ♦ J. Ma, *Antiochus III and the Cities of Western Asia Minor*, Oxford University Press, 2000 ♦ A.D. Momigliano, « J. G. Droysen Between Greeks and Jews », in *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Wesleyan University Press, 1977, p. 307-324 ♦ I.S. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge University Press, 2011 ♦ T. Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Brill, 2001 ♦ P. Vasunia, *The Gift of the Nile. Hellenizing Egypt from Aeschylus to Alexander*, University of California Press, 2001.

HÉRODE → DYNASTIE HÉRODIENNE

HÉRODIADE → DYNASTIE HÉRODIENNE

HÉRODIENS → DYNASTIE HÉRODIENNE

HISTOIRE DE L'ENFANCE DE JÉSUS → ÉVANGILES APOCRYPHES

HISTORICISMES ET HISTORIOGRAPHIE

La tâche de l'historien est noble : elle consiste à explorer le passé, ses événements, petits ou grands, avec leurs protagonistes et les questions que posent les intrigues. À l'aide des outils attachés à ce métier, l'historien cherche à creuser ces questions et à en proposer une lecture, synthèse de la mémoire du passé transmise par des individus (p. ex. des témoins oculaires ou auditifs), ainsi que par des lieux, des objets et des textes. Malgré ces efforts, le passé ne se laisse jamais dompter par l'historien. Aussi difficile à admettre que ce soit, l'histoire – comme explication orale ou écrite d'un objet du passé – n'est jamais l'équivalent du passé, que seul Dieu connaît parfaitement. L'histoire, en ce sens, est le fruit d'un travail humain, l'historiographie, qui est la science et l'art de mettre par écrit les enquêtes du chercheur (pour reprendre le sens d'ἱστορίη d'Hérodote). C'est l'acte de transmettre la mémoire d'une période, lointaine ou proche. L'intérêt pour le passé demeure, aujourd'hui comme hier : obtenir un aperçu de ce qui s'est passé, en ayant même l'impression d'être là dans le monde des intrigues des États

et des personnages, et explorer les causes et les conséquences de tel ou tel événement pour son époque et peut-être pour l'histoire mondiale. Pour ces raisons, depuis l'Antiquité, des historiens et des penseurs théorisent la valeur de l'histoire, ainsi que l'art de l'historien (cf. Thucydide, *Pél.* I, xxii, 2-4; Polybe, *Hist.* I, 1, 1-6; Diodore de Sicile, *BH* I, i, 1-v, 3). Les débats, sur ces mêmes questions, se poursuivent jusqu'à nos jours, car si la quête du passé semble au premier abord une activité pure et simple, la multiplicité des points de vue portés sur la notion d'histoire rappelle qu'il s'agit d'un terrain de luttes, au fil des siècles (voir p. ex. « la querelle des historiens », *Historikerstreit* des années 1980). Les différences d'objectifs, d'approches et surtout de fins – idéologiques et politiques – ont contribué au malaise de la discipline historique comme science du passé. Des réactions contre certains éléments – surtout à une période de l'ère moderne (autour de 1800-1930) – ont donné naissance à la notion, souvent péjorative, d'*historicisme* (ainsi qu'à l'adjectif *historiciste*). On trouve également *historisme*, comme synonyme ou mot très proche (cf. CNRTL; Croce 1937; Bloch 1939; Jollivet 2015, p. 13 n. 1). Nous verrons tout d'abord les diverses acceptions du mot, les points forts et faibles de la période, puis nous nous situerons dans le débat à la lumière de l'historiographie de l'Antiquité, car ces deux éléments influent sur notre manière d'étudier la vie de Jésus et les évangiles.

1. Historicisme(s)
2. L'historiographie de l'Antiquité
3. Conclusion

1. Historicisme(s)

1.1. La polysémie d'historicisme. En lien avec les débats concernant les méthodes et l'utilité de la recherche historique, on découvre sans surprise une certaine polysémie d'*historicisme* dans les langues européennes, dans diverses disciplines, et même au sein de ces disciplines (cf. Rebenich; Wittkau; Iggers). Le mot, relativement récent en français (1908), dérive du terme allemand *Historismus*, forgé en Allemagne au tournant du xix^e siècle. Il s'est graduellement intégré aux discours théoriques en histoire, en sciences sociales, en philosophie, en jurisprudence, en théologie ainsi que dans les arts. Pour s'en tenir à l'essentiel, on peut repérer, dans le développement de la théorie de la connaissance historique depuis le xix^e siècle, la

quête d'« une historicisation fondamentale de l'humanité et du monde » (Rebenich). Le terme a surtout été employé de manière rétrospective, pour décrire les étapes du développement de l'histoire comme discipline académique dans les universités allemandes. Dans le contexte de cette science herméneutique, les débats sur l'historicisme tournèrent, entre autres, autour des méthodes et des sources, de l'idéal de l'objectivité et des buts ultimes pour la société (valeur normative). Des débats intenses sur les mêmes questions se firent jour, et n'ont pas cessé, également en France (cf. Aron), en Angleterre (cf. Collingwood; Mandelbaum; Hughes), en Italie (cf. Croce) et en Espagne (cf. Ortega y Gasset). À cause de cette ambivalence scientifique, on relève dans plusieurs sources la thématique de la *crise* dans la recherche historique (cf. Noiriel; Hartog 2013, p. 39-107; Jollivet, p. 273-383), attribuant parfois la faute à cette notion ambivalente d'*historicisme* ou d'*historisme*. Encore une fois, c'est surtout en Allemagne que les historiens s'attelèrent en premier à la tâche de défendre ou de démanteler les objectifs de l'historicisme. C'est pourquoi on se concentrera sur les développements majeurs dans ce contexte (et les parallèles dans les pays francophones), pour mieux comprendre leur influence sur la recherche historique en général et la recherche sur Jésus et son mouvement en particulier. Vu les limites de cet article, tous les protagonistes ne pourront pas être inclus dans la discussion.

1.2. Une méfiance justifiée? Si « historicisme » est parfois employé de manière positive, par exemple dans l'histoire de l'art et en architecture (et même en histoire, cf. Meinecke, p. 1-2; Mannheim, p. 246-247), on perçoit une méfiance dans la littérature francophone, dont l'unique définition du *Petit Robert* (2004, p. 1240) est emblématique : « Doctrine selon laquelle l'histoire est capable à elle seule d'établir ou d'expliquer des vérités humaines. » Les définitions du Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL) et du *Larousse* sont fort semblables (cette dernière donne également une seconde acception tirée du domaine de l'architecture). Pourtant, cette définition semble être inspirée d'une des définitions de l'historicisme du xx^e siècle, à savoir l'usage de Karl Popper, dans son œuvre *Misère de l'historicisme* (1956). Cette célèbre attaque – dans le sillage des atrocités des deux guerres mondiales et de la guerre froide – vise les méthodes et les fins de ceux qui se servent de l'histoire

pour prédire l'évolution de la société et l'organiser en fonction des événements futurs. Le risque est bien connu : le passé devient un laboratoire, pour soutenir une idéologie. En fait, Popper visait surtout les penseurs marxistes de son époque. Car, pour certains, l'historicisme aurait justifié la restructuration des États, des classes sociales, de l'économie mondiale, etc. Ce processus idéologique, passant de la pensée à l'agir, explique l'emploi de « doctrine » dans le *Petit Robert* déjà cité, car l'histoire, ainsi pratiquée, a le potentiel d'une force impérialiste, devenant une quasi-loi immuable sur le devenir historique de l'humanité. Pour cette nuance donc, l'expression « régimes d'historicité » (cf. Hartog 2003) semble plus qu'appropriée. Mais même si c'est surtout ce sens qu'on attribue à l'historicisme, c'est loin d'être le seul (cf. Ankersmit, p. 143; Jollivet, p. 13-21).

1.3. Les limites de l'historicisme : quelque chose à en sauvegarder? De ce point de vue, on comprend mieux l'apparent rejet de l'historicisme. L'historicisme est d'une période déterminée (v. 1800-1930), qui n'est pas la nôtre. Mais si l'on accepte la définition suivante : « paradigme scientifique central de la modernité » (Rebenich), il semble juste de se poser la question de la légitimité d'un rejet total. Peut-on en garder quelque chose de constructif? Comment améliorer cette science et la pratiquer de manière équilibrée et édifiante, en diverses disciplines et pour le bien de la société? Peut-on « croire en l'histoire » (cf. Hartog 2013, p. 287-299)? Les historiens francophones optent généralement pour d'autres expressions pour décrire leur discipline et leurs méthodes, respectivement *Geschichte* (ou *Geschichtswissenschaft*) et *Histoire* (sciences historiques).

Ce refus de l'historicisme, considéré comme le modèle scientifique d'une période passée, ou, dans sa pire expression, comme un moyen au service d'une idéologie, signale certaines limites de la recherche historique, en particulier ses limites herméneutiques et existentielles, qui sont liées à l'optimisme émanant des discours issus de théorie des xix^e et xx^e siècles (cf. le recueil de Stern avec des textes clés d'historiens modernes). Premièrement, un optimisme herméneutique s'exprime par la conviction qu'on peut parvenir à une forte objectivité grâce aux méthodes forgées par les chercheurs modernes. La maxime de Leopold von Ranke est souvent citée pour souligner cet idéal : décrire le passé ou reproduire la réalité « comme cela s'est

réellement passé » (*wie es eigentlich gewesen ist*) (Ranke, p. vii). Cet optimisme épistémologique – parvenir à reproduire la réalité – est souvent décrit comme de l'*objectivisme* ou du *positivisme*. Au tournant du xx^e siècle, on peut citer, emblématique des divergences méthodologiques, la publication de Karl Lamprecht (*Deutsche Geschichte*, 1891-1908), qui fut fortement critiquée pour son approche de *Kulturgeschichte* (histoire de la culture) par des penseurs, très différents, comme Max Weber, Friederich Meinecke et Georg von Below. Ce débat sur l'épistémologie reste pertinent, car la question sous-jacente demeure : quel degré de confiance pouvons-nous avoir dans la connaissance de tel ou tel sujet du passé ? En effet, même si l'on avait la possibilité de remonter dans le temps pour observer le déroulement d'un événement, on se heurterait toujours aux limites herméneutiques du témoignage oculaire.

En Allemagne, la valeur existentielle de l'histoire était également un sujet fort débattu. Au centre du débat figurait la question de la valeur de l'histoire pour le présent. Les approches manifestant encore les traits du positivisme ont aussi alimenté l'optimisme par rapport au progrès des États et de l'humanité. Or l'enseignement moral, comme un des objectifs de l'historiographie, était déjà une des caractéristiques de l'historiographie ancienne (cf. Hau). À la différence de cette époque ancienne, la voix des historiens du xix^e siècle devenait de plus en plus audible, non seulement dans le domaine de la recherche mais aussi dans la formation et dans la politique. Pour certains, le but de l'histoire n'était plus limité au recueil des faits, mais s'étendait aussi à « la découverte de lois uniformes » et à leur application dans la société (Collingwood, p. 1). Malgré les critiques émises sur ce point par, entre autres, Friedrich Nietzsche (1874) et Max Weber (1922, posthume), l'historiographie allemande poursuivait dans son élan positiviste, qui est bien illustré par la devise d'Ernst Troeltsch en 1922 : « Surmonter l'histoire par l'histoire » (*Geschichte durch Geschichte überwinden*) (Troeltsch, p. 772). Le but ultime serait : la « construction d'un système culturel contemporain qui découlerait de l'histoire et déterminerait la tendance future » (Troeltsch, p. 82). Même si Meinecke cherche à redéfinir *Historismus* non plus comme un concept scientifique, mais comme une vision du monde (*Weltanschauung*), son approche (*Ideengeschichte*, « histoire des idées ») demeure

foncièrement optimiste quant à son potentiel pour le développement de la société (cf. *Entstehung des Historismus*, p. 4). En Allemagne et ailleurs, les débats se poursuivirent sur les questions théoriques de l'historicisme, encore et toujours sur l'épistémologie et sur son sens pour le présent (cf. « la montée du présentisme » selon Hartog 2003, p. 127). Rebenich (voir sa riche bibliographie) donne les grandes lignes de diverses approches contemporaines, montrant les points d'influence de l'héritage de l'historicisme : (1) les lignes de continuité avec l'historiographie du Siècle des lumières, comme par exemple l'autonomisation de l'histoire comme discipline scientifique et les catégories employées aujourd'hui (cf. Bödeker *et al.*; Marino; Rüsen); (2) une interdisciplinarité croissante autour de questions historiques appliquées dans d'autres disciplines culturelles (cf. Oexle; Wittkau); et (3) la revendication d'objectivité étudiée sous ses aspects théologiques et religieux (cf. Hardtwig), ainsi qu'une tentative de redéfinir le rôle de l'historicisme par la fonction du langage (cf. Ankersmit). À ces observations, on peut ajouter un intérêt croissant pour les textes d'histoire eux-mêmes, et leur valeur historiographique comme mode de représentation des événements narrés, plutôt que comme simples fenêtres sur le passé, pour la vérification de l'historicité des éléments racontés (cf. Morgan et l'article provocant de Gignac). En ce sens, l'apport de la narratologie a fourni bien des outils aux historiens, pour mieux comprendre *comment* les historiens du passé ont transmis leurs connaissances historiques (cf. De Jong *et al.*; Ricœur).

Quel rapport donc avec l'étude historique de Jésus ? Ces discussions, comme nous l'avons signalé, ont influencé toutes les disciplines, rendant nécessaire une approche herméneutique du passé. Dans la recherche biblique, les approches herméneutiques dites « historico-critiques » se sont développées pendant cette période, surtout dans les traditions protestantes. Il est important d'insister sur le pluriel, car il n'existe pas une unique méthode historique, mais plutôt une pluralité (cf. Hengel, p. 47-54; 107-108). L'optimisme épistémologique et existentiel de l'historicisme peut également être repéré dans la recherche biblique, ce qui n'a pas laissé indifférents les exégètes d'autres traditions (cf. les états de recherche de Caquot; Cuvillier; Berthoud). Mais les limites et les potentiels abus en matière de recherche

historique, et d'historiographie en particulier, ne doivent pas gâcher la valeur de la pratique qui consiste à (tenter de) jeter un peu de lumière sur le passé. C'est ce qui pousse Marc Bloch à répondre à la question de son fils : « Papa, à quoi sert l'histoire ? » dans son *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. Cette apologie peut stimuler également la discussion sur l'exégèse biblique. Il n'est pas nécessaire de se libérer de la recherche historique, mais l'heure est venue de l'affûter et de l'expliquer (cf. p. ex. les propositions de Hengel et Backhaus). L'exégèse est foncièrement historique, mais elle est en même temps littéraire et théologique, et elle n'a pas en rougir, car c'est également le cas pour les études classiques.

Toutes ces réflexions montrent l'importance de la connaissance de l'histoire de l'historiographie, car c'est dans une période bien précise que les premiers récits chrétiens ont été rédigés, aux carrefours culturels du premier siècle. Nous nous tournons donc maintenant vers un *aperçu* du développement de l'historiographie chez les Grecs et les Juifs, les deux traditions qui ont le plus marqué le travail de rédaction des évangélistes canoniques. Sans écarter certaines sources juives, nous nous concentrerons sur la tradition grecque, dans la mesure où les historiens grecs ont laissé davantage de matériau permettant d'apprécier leurs manières de concevoir l'historiographie et de la pratiquer.

2. L'historiographie de l'Antiquité

L'histoire de l'historiographie est utile pour l'étude de la vie de Jésus et des évangiles, à plusieurs égards. Premièrement, les questions débattues dans la période moderne sont semblables aux questions soulevées par les historiens de l'Antiquité. Thucydide, par exemple, met l'accent sur l'intérêt de son récit pour l'avenir (*Pél.* I, xxii, 4). En revanche, à la différence de certaines approches modernes, il n'en a pas déduit une idéologie politique ou économique. Deuxièmement, les écrits d'histoire témoignent d'une réflexion sérieuse sur ce qui distinguait ce genre – relativement large – d'autres genres littéraires. Chez les Grecs, on observe le début d'une nouvelle manière de raconter le passé, surtout à partir du v^e siècle av. J.-C. Dans leurs écrits, on trouve éparpillés des éléments illustrant cette réflexion sur les méthodes. L'excellent ouvrage de J. Marincola, *On Writing History from Herodotus to Herodian*, présente les extraits les plus influents de

la réflexion historiographique. Malgré la disparition de la plupart des écrits d'histoire de cette période, Marincola fournit une synthèse équilibrée des caractéristiques les plus marquantes de l'historiographie grecque et latine. Polybe, par exemple, n'a pas rédigé de manuel d'historiographie. Néanmoins, il n'hésite pas à donner des leçons sur le métier tout au long de son récit de l'essor de Rome. Pour une formalisation des méthodes, il faut attendre l'œuvre de Lucien de Samosate (né autour de 120 apr. J.-C.), qui cherche à rassembler divers principes historiographiques dans son *Comment écrire l'histoire*. Il faut éviter, en revanche, l'erreur selon laquelle ces principes guidaient l'ensemble des historiens depuis le v^e siècle, comme s'il y avait une école établie ou une charte figée chez les historiens. Le recul est donc utile pour mieux apprécier comment l'historiographie s'est développée au fil des siècles. Si l'on emploie le mot « histoire », c'est à cause d'Hérodote, l'un des premiers historiens grecs du v^e siècle av. J.-C. Il décrit son travail comme « les enquêtes d'Hérodote d'Halicarnasse » (cf. sa préface; ἱστορίη, « enquête », « recherche »). Ce qui est singulier, c'est sa manière d'impliquer ses lecteurs dans ses enquêtes. Il s'exprime souvent à la première personne et présente aux lecteurs diverses versions des mêmes événements, leur laissant le choix entre les options. Mais, généralement, il indique sa préférence en en donnant les raisons. Derrière cette manière de disposer les versions, il signale à son public un aspect de son approche : « Pour moi, je dois faire connaître ce qui se dit, mais je ne suis pas tenu d'y croire entièrement (que ce que je dis là soit dit pour toute mon histoire) » (*Hist.* VII, 152, trad. Ph.-E. Legrand). Cette approche a créé des problèmes dans la réception d'Hérodote, car, malgré l'admiration dont il jouissait, certains de ses successeurs, comme Thucydide, ne voyaient pas l'utilité de transmettre toutes ces informations (parfois farfelues et amusantes) afin de divertir les lecteurs (*Pél.* I, xxii, 3-4). Il faut reconnaître que Thucydide avait un grand avantage dans son projet, il écrivait au sujet de sa propre époque : des lieux et des personnages, des événements de la guerre du Péloponnèse, dans laquelle il était général athénien. Il établit donc la pratique de l'histoire contemporaine. Plutarque, un contemporain de Luc et d'autres chrétiens des deuxième et troisième générations, fut le plus grand critique d'Hérodote, qu'il accusait d'être irresponsable dans la

transmission de certaines informations et de faire preuve de parti pris. Cette critique, jugée excessive par certains historiens d'aujourd'hui, illustre certaines des valeurs des historiens : l'attachement à la vérité ou au moins à la plausibilité, ainsi qu'à l'impartialité. Antiochos de Syracuse, par exemple, évoque son travail au sujet de l'Italie qui, selon lui, est fait à partir des éléments les plus dignes de confiance et les plus fiables (τὰ πιστότατα καὶ σαφέστατα, *FGrHist* 555 F 2). Les historiens étaient en effet souvent très polémiques sur la qualité et l'emploi des sources (cf. Marincola 2017, p. xli-xlvi; Moles). Mais le principe sous-jacent de l'approche d'Hérodote trouve un regain d'intérêt chez certains chercheurs de notre époque, quant au fait d'observer de ses propres yeux (quand il le pouvait), se renseigner auprès des gens, prendre des notes et en faire état sans toujours tenter de reconstituer les faits exacts (cf. Hartog 1980; Redfield; Munson). C'est pourquoi certains chercheurs attribuent à Hérodote une belle place parmi les historiens et les ethnographes, car il montre un grand intérêt pour les peuples (leurs histoires, coutumes et géographie) impliqués dans les guerres médiques entre Grecs et « barbares » (non-Grecs), surtout les Perses. En observant le travail d'Hérodote et de ses successeurs de l'Antiquité, on s'émerveille de leurs efforts face à des difficultés objectives, par exemple le manque de sources écrites, de matériaux permettant de sauvegarder leurs écrits, parfois de contextes hostiles et peu ou pas du tout accessibles.

Cette question révèle également une autre caractéristique inaugurée par Hérodote : la diversité des intérêts des historiens, leur manière de s'imiter et d'innover, d'où le large éventail du genre historiographique (p. ex. histoire politique et militaire, ethnographie, géographie, etc.) (cf. Marincola 1997). La réception mitigée d'Hérodote n'a pas empêché Aristote de mentionner ses écrits comme exemples de la prose historique, dans sa distinction entre œuvre poétique et œuvre historique : « En effet, l'historien et le poète ne diffèrent pas par le fait qu'ils font leurs récits l'un en vers l'autre en prose (on aurait pu mettre l'œuvre d'Hérodote en vers et elle ne serait pas moins de l'histoire en vers qu'en prose), ils se distinguent au contraire en ce que l'un raconte les événements qui sont arrivés, l'autre des événements qui pourraient arriver. Aussi la poésie est-elle plus philosophique et d'un caractère plus élevé que

l'histoire ; car la poésie raconte plutôt le général, l'histoire le particulier » (*Poétique*, 1451b 1-5, trad. J. Hardy, Les Belles Lettres, 1985). On peut contester l'affirmation d'Aristote, mais elle laisse entrevoir une compréhension de l'historiographie par un érudit du IV^e siècle av. J.-C. En principe, écrire l'histoire semble très simple ; c'est décrire des événements passés. Mais c'est plus qu'une simple liste de faits, de dates et de lieux. Chez les historiens de l'Antiquité, écrire l'histoire est aussi une manière de transmettre à sa génération (et à celles d'après) une interprétation des événements, en illustrant les réussites et les échecs des États et des hommes, et cela comprenait un enseignement moral (Marincola 2017, p. 1-1ii; Hau). Car la voix historiographique, parmi d'autres voix dans la société, cherchait à influencer (et parfois à flatter par intérêt) les dirigeants politiques et à contribuer à la formation des futurs cadres (Marincola 2017, p. xxxii-xxxvii). Dans leurs écrits composés pour des lecteurs habitués à entendre les épopées et les pièces de théâtre, les historiens cherchaient également à rendre leurs récits captivants et agréables à lire (Marincola 2017, p. xlvi-1). Cet aspect rhétorique demandait donc qu'on puisse présenter les événements avec une certaine liberté d'expression et de créativité, par exemple en enjolivant et en agaçant les événements. On voit encore une fois le lien entre l'étude du passé et l'intérêt pour le présent et l'avenir. Autre caractéristique importante pour la lecture des œuvres d'histoire des Grecs, des Juifs et des chrétiens : la place accordée à la sphère divine et à la religion. Bien que la recherche moderne ait souvent séparé la théologie de la philologie (autre conséquence de l'historicisme), on observe une ouverture à l'inclusion de telles questions dans la recherche historique d'aujourd'hui (cf. Harrison 2002; Versnel; Pirenne-Delforge). Ce serait une erreur de prétendre que les historiens n'étaient pas du tout intéressés par les dieux et les héros, les croyances et les pratiques religieuses, et leur influence sur le devenir historique. Tous ces éléments étaient fort présents chez les peuples de l'Antiquité et divers genres littéraires reflètent cette réalité (p. ex. la philosophie, les tragédies, etc.) (cf. Harrison 2007). Les lecteurs s'y intéressaient et s'attendaient à ce qu'une place soit accordée à ces aspects de la vie publique et privée. L'une des grandes différences entre les épopées d'Homère et d'Hésiode, et les historiens grecs à partir d'Hérodote, est la

manière de représenter les dieux. La question de la mythologie était un véritable problème herméneutique, qui est abordé différemment selon les historiens (Marincola 2017, p. lii-lv). À la différence des traditions mytho-poétiques, les historiens se gardent généralement de représenter des dieux directement impliqués dans les affaires humaines. Mais cela ne les empêche pas d'attribuer à la sphère divine le résultat d'une action (p. ex. une victoire militaire, un châtiement pour l'impiété, etc.), ou d'exprimer leur croyance en la direction divine de l'histoire humaine. Quels que soient les noms attribués aux dieux et aux héros, on peut constater dans leurs écrits une interprétation théiste de l'histoire, plus ou moins marquée suivant l'historien, à partir d'Hérodote jusqu'à Plutarque, et au-delà. Ce point mérite attention, car il s'agit d'un élément de continuité important entre les historiographies de l'Antiquité, celles des Grecs, des Romains, des Juifs et des chrétiens. Leurs théologies ou visions du monde étaient bien sûr différentes, mais l'attention prêtée à la sphère divine et à la piété et à l'impiété humaine, étaient des thèmes importants. Ceci nous permet d'affirmer que les récits chrétiens ne doivent pas être écartés des travaux historiques à priori, à cause de leur intérêt pour la sphère divine. Comme l'auteur de *2 Maccabées* ou Flavius Josèphe, les évangélistes rédigent aussi leurs récits en grec, pour des publics hellénophones, tout en gardant leurs théologies particulières (cf. Adams pour les historiens et biographes juifs, p. 201-292).

Conclusion

L'un des traits de l'historicisme était l'assurance excessive dans la capacité d'interpréter le passé par des méthodes « objectives ». Mais ses limites épistémologiques et existentielles ont été critiquées dans diverses disciplines, en Allemagne et dans d'autres pays. Cependant, plusieurs traces de son héritage demeurent, que l'on ne peut ignorer : l'insistance sur la compréhension d'un objet au prisme de son histoire ; la recherche historique comme discipline scientifique et universitaire ; les méthodes, catégories et terminologie, etc. Pour la recherche sur la vie de Jésus et les évangiles, une méthode historique est essentielle. Ne pas pratiquer d'enquête historique sur le milieu du N.T. reviendrait à désincarner Jésus et ses disciples, ainsi que leurs écrits envoyés aux communautés de foi. De plus, étant donné que la foi chrétienne

est ancrée dans le métarécit juif, les chercheurs, ainsi que le public, ont le droit d'exiger des recherches aussi précises que possibles sur la personne de Jésus et sur son mouvement. Des méthodes historiques sont donc nécessaires, mais elles demeurent toujours limitées. Pour éviter de tomber dans un objectivisme illusoire, on peut reconnaître la pluralité des approches exégétiques, et leur complémentarité. La recherche littéraire et théologique doit être enrichie par les travaux archéologiques et socio-historiques, de sorte que soit jetée toujours plus de lumière sur les temps bibliques. En ce sens, l'histoire de l'historiographie nous rappelle que les méthodes visant la vérification de l'historicité des faits relatés dans les documents doivent être tempérées par une bonne connaissance des caractéristiques des historiens de l'Antiquité : leurs centres d'intérêt, leurs croyances, leurs méthodes et contextes de rédaction, etc. C'est pourquoi il est crucial de situer les évangiles et les Actes des Apôtres dans un rapport de continuité avec les traditions grecque et juive. Lire ces récits selon les caractéristiques historiographiques de l'époque nous évitera d'attendre des évangélistes ce qu'ils n'avaient pas l'intention de faire.

J. MORGAN

- Critères d'authenticité • Critique des formes • Critique socio-scientifique • Évangile : genre littéraire • Évangiles : histoire de l'interprétation • Évangiles : interprétation théologique • Jean et les synoptiques • Oralité et transmission orale • Quête du Jésus historique.

BIBLIOGRAPHIE. S.A. Adams, *Greek Genres and Jewish Authors. Negotiating Literary Culture in the Greco-Roman Era*, Baylor University Press, 2020 ◆ F.R. Ankersmit, « Historicism : An Attempt at Synthesis », *History and Theory* 34, n° 3, 1995, p. 143-161 ◆ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, nouv. éd. rev. et annotée 1986 (1^{re} éd. 1938, éd. augm. 1981) ◆ K. Backhaus, « Aufgegeben? Historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 114, n° 3, 2017, p. 260 ◆ P. Berthoud et P. Wells, sous dir., *Texte et historicité. Récit biblique et histoire*, Excelsis/Kerygma, 2006 ◆ M. Bloch, « "Historisme" ou travail d'historien? », *Annales d'histoire sociale*, n° 4, 1939, p. 429-430 ◆ idem, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, éd. critique É. Bloch, Armand Colin, 1993 (1949) ◆ H.E. Bödeker, G.G. Iggers, J.B. Knudsen, et P.H. Reill, sous dir., *Aufklärung und Geschichte. Studien zur*

deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 81, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986 ◆ F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Science de l'histoire, Flammarion, 1969 ◆ J. Briend, « Histoire, historicisme et révélation », *Transversalités* 24, n° 2, 1987, p. 13-23 ◆ M.-P. Caire-Jabinet, *Introduction à l'historiographie*, Cursus, Armand Colin, 5^e éd., 2020 ◆ A. Caquot, sous dir., *Naissance de la méthode critique*, Patrimoines Christianisme, Cerf, 1992 ◆ Centre national de ressources textuelles et lexicales, « historicisme » et « historicisme », en ligne : <https://www.cnrtl.fr/definition> ◆ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, éd. rév. 1994 (1946) ◆ B. Croce, « La naissance de l'historisme », *Revue de Métaphysique et de Morale* 44, n° 3, 1937, p. 603-621 ◆ idem, *La storia come pensiero e come azione*, Saggi filosofici, IX, 5^e éd. rev., G. Laterza, 1952 ◆ É. Cuvillier, « La question du Jésus historique dans l'exégèse francophone. Aperçu historique et évaluation critique », in D. Marguerat, E. Norelli et J.-M. Poffet, sous dir., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, MdB 38, Labor et Fides, 1998, p. 59-88 ◆ I.J.F. de Jong, R. Nünlist et A. Bowie, sous dir. *Narrators, Narratees and Narratives in Ancient Greek Literature*, Studies in Ancient Greek Narrative I, Brill, 2004 ◆ A. Escudier, « OEXLE, Otto Gerhard, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus*. Studien zu Problemgeschichten der Moderne », *Revue de l'Institut français d'histoire en Allemagne*, 1998, <https://doi.org/10.4000/ifha.1493> ◆ A. Gignac, « Jeter l'historicisme, relativiser l'historicité, penser autrement la révélation et l'incarnation : "Histoire et théologie" dans une perspective narratologique », *Théologiques* 21, n° 1, 2013, p. 247-275 ◆ W. Hardtwig, « Geschichtsreligion – Wissenschaft als Arbeit – Objektivität. Der Historismus in neuer Sicht », *HZ*, vol. 252, n° 1, 1991, p. 1-32 ◆ T. Harrison, *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, OCM, Clarendon Press, 2002 ◆ idem, « Greek Religion and Literature » in D. Ogden, sous dir., *A Companion to Greek Religion*, 2007, p. 371-384 ◆ F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Folio histoire 101, rév. et augm., Gallimard, 2001 ◆ idem, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, La librairie du XXI^e siècle, Seuil, 2003 ◆ idem, *Croire en l'histoire*, Flammarion, 2013 ◆ L.I. Hau, *Moral History from Herodotus to Diodorus Siculus*, Edinburgh University Press, 2016 ◆ G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. G. Marmasse, Bibliothèque des textes philosophiques, Librairie philosophique J. Vrin, 1971 ◆ M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, 2^e éd., Calwer, 1984 ◆ H.S. Hughes, *Consciousness and Society*, The Harvester Press, 1979 ◆ G.G. Iggers, « Historismus – Geschichte und Bedeutung eines Begriffs. Eine

kritische Übersicht der neuesten Literatur », in G. Scholtz, sous dir., *Historismus am Ende des 20. Jahrhunderts*, de Gruyter, 2015, p. 102-126 ◆ S. Jollivet, *L'historisme en question. Généalogie, débats et réception (1800-1930)*, Travaux de philosophie 21, Honoré Champion, 2013 ◆ K. Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, 12 vol., Gaertner, 1891-1909 ◆ M. Lenz, « Lamprecht's Deutsche Geschichte. 5. Band », *HZ*, vol. 41, n° 3, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 1896, réimpr. 2019 ◆ M. Mandelbaum, *The Anatomy of Historical Knowledge*, Johns Hopkins University Press, 1979 ◆ K. Mannheim, *Wissensoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Soziologische Texte Band 28, 2^e éd., Luchterhand, 1970 ◆ J. Marincola, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge University Press, 1997 ◆ idem, *On Writing History from Herodotus to Herodian*, Penguin Books, 2017 ◆ L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Piccola biblioteca Einaudi 250, G. Einaudi, 1975 ◆ F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, Werke / Friedrich Meinecke, vol. 3, 4^e éd., R. Oldenburg, 1965 ◆ J.L. Moles, « Truth and Untruth in Herodotus and Thucydides », in C. Gill et T.P. Wiseman, sous dir., *Lies and Fiction in the Ancient World*, Exeter University Press, 1993, p. 88-121 ◆ J.M. Morgan, « Le mythos dans la Poétique d'Aristote et l'exégèse biblique : impasse ou clé de lecture? », *Hokhma* 108, 2015, p. 97-123 ◆ R.V. Munson, *Telling Wonders. Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*, University of Michigan Press, 2001 ◆ F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Goldmann Klassiker, W. Goldmann, 1984 (1874) ◆ G. Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire*, Socio-histoires, Belin, 1999 ◆ O.G. Oexle, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus : Studien zu Problemgeschichten der Moderne*, Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, vol. 116, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 ◆ J. Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica* (1944), Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1979 ◆ V. Pirenne-Delforge, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Les Belles Lettres, 2020 ◆ K.R. Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. H. Rousseau, Recherches en sciences humaines 8, Plon, 1956 ◆ L. von Ranke, « Vorrede zur ersten Ausgabe (1824) », in *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, Sämtliche Werke, vol. 33, Leipzig, 1874 ◆ S. Rebenich et H. Hammer-Schenk, « Historicism », in *Brill's New Pauly*, vol. 17, Brill, 2006, p. 846-878 ◆ J. Redfield, « Herodotus the Tourist », *Classical Philology* 80, n° 2, 1985, p. 97-118 ◆ P. Ricœur, *Temps et récit*, 3 vol., Seuil, 1983-1985 ◆ J. Rüsen, *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1082, Suhrkamp, 1993 ◆ F. Stern, *Moderne Historiker. Klassische Texte von Voltaire bis zur Gegenwart*,

nouv. éd., Beck, 2011 ◆ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 1. *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* (1922), Kritische Gesamtausgabe, vol. 16, de Gruyter, 2008 ◆ H.S. Versnel, *Coping With the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Brill, 2011 ◆ P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Points Histoire, Seuil, 1996 ◆ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, éd. J. Winckelmann, UTB, J.C.B. Mohr Paul Siebeck, 7^e éd., 1988 ◆ A. Wittkau, *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2^e éd., 1994.

HOMME DIVIN → MIRACLES ET RÉCITS DE MIRACLES

HOSPITALITÉ → COMMUNION AUX TABLES

HYMNES ET CANTIQUES

Le chant faisait partie du culte du Temple et probablement aussi de la synagogue. Les données montrent que Jésus et ses disciples chantaient. À leur suite, le chant d'hymnes et de cantiques devint une caractéristique des premiers cultes chrétiens, des éléments hymniques étant repérables dans les textes néotestamentaires. De possibles hymnes ont été repérés dans l'Évangile de Luc, et peut-être dans celui de Jean.

1. Les hymnes et les cantiques dans la vie de Jésus
2. Les hymnes des évangiles
3. Les hymnes possibles chez Luc
4. Une hymne possible chez Jean

1. Les hymnes et les cantiques dans la vie de Jésus

La seule mention claire d'hymnes et de cantiques dans les évangiles se trouve en Mc 14.26 (// Mt 26.30), où Jésus et ses disciples chantent (*humneô*) après avoir terminé leur repas pascal. L'anecdote passe quasiment inaperçue dans le récit : une proposition participiale (*humnēsantes*) indiquant ce que fait le groupe, après quoi « ils sortirent vers le mont des Oliviers ». Bien qu'aucune donnée ne vienne préciser ce qui était chanté, des indications de Philon (*Spec.* II, 148) et de la Mishna (M *Pes* X, 6) laissent entendre que c'était la coutume de chanter pour clore le repas de la Pâque. Si le traité *Pesaḥim* (X, 6) de la Mishna reflète la pratique du 1^{er} siècle, alors Jésus et ses proches ont probablement chanté tout ou partie du *Hallel* (Ps 113-118), avec ou sans bénédiction. Le verbe *humneô* signifie « chanter » ou « psalmodier », de sorte que leur interprétation des

psaumes (si tel était le cas) pouvait être une récitation rythmée ou un chant mélodique.

Ces hymnes n'étaient sans doute pas la seule occasion de chanter pour Jésus. Ses disciples et lui avaient appris l'hymne de la Pâque au sein de leur famille, avec laquelle ils avaient chanté des hymnes festales toute leur vie. Il est fort probable, pour ne pas dire certain, que Jésus et ses disciples se soient rendus à Jérusalem pour une fête au moins une fois dans leur vie, avant le voyage qui devait se terminer par la crucifixion. En ces occasions, ils chantaient sûrement certains des « cantiques des montées » composés pour les pèlerins en route pour *Jérusalem (p. ex. Ps 121-122). Une fois arrivés au *Temple, ils devaient avoir entendu les lévites interpréter des psaumes (M *Tam* VII, 4). Certains au moins de ces psaumes étaient accompagnés par toutes sortes d'instruments (M *Ar* II, 3-4), ce qui laisse penser qu'ils étaient aussi chantés. Divers psaumes comportent des directives adressées à l'assemblée, qui chante, bat des mains, crie à l'unisson etc. Il est donc vraisemblable que Jésus et ses disciples chantaient en se rendant aux fêtes annuelles, et pendant au cours de celles-ci ; une fois encore, ils avaient dû apprendre ces hymnes aux côtés de leur famille, dès l'enfance.

Nous ne disposons pas de suffisamment d'informations sur le *culte de la synagogue au 1^{er} siècle pour dire si le chant en faisait partie. D'ailleurs, certains spécialistes doutent qu'avant la destruction du Temple en 70 les *synagogues aient été des lieux réguliers de prière et de culte. Mais, selon le traité *Taanit* (IV, 2-4) de la Mishna, des groupes de Juifs qui n'étaient pas prêtres se réunissaient dans les villages à l'heure des sacrifices quotidiens, synchronisant leurs *prières pour qu'elles coïncident avec celles des *prêtres du Temple. Si le texte témoigne correctement de pratiques antérieures à 70, certains Juifs des villages de Galilée priaient donc régulièrement pour imiter le service du Temple ; peut-être chantaient-ils aussi les psaumes prescrits pour la même raison.

2. Les hymnes des évangiles

Le chant faisait partie du culte chrétien primitif (1 Co 14.26 ; Ép 5.19 ; Col 3.16), mais nous devons nous contenter d'indices sur le moment, la manière et le contenu de ces chants. Dans les trois textes cités, « psaume » indique probablement qu'on continuait à utiliser les psaumes bibliques ; mais « psaume » peut aussi renvoyer