



## Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

116 | 2009  
2007-2008

---

### Origines du christianisme

Simon C. Mimouni

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/486>

ISSN : 1969-6329

#### Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

#### Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

Pagination : 179-186

ISBN : 978-2-909036-36-6

ISSN : 0183-7478

#### Référence électronique

Simon C. Mimouni, « Origines du christianisme », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 116 | 2009, mis en ligne le 10 novembre 2009, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/486>

---

Tous droits réservés : EPHE

## Origines du christianisme

Cette année, a été poursuivi le programme de recherche sur « l'histoire de la communauté chrétienne/nazoréenne de Jérusalem des origines à 135 », commencé en 2005-2006.

### **L'histoire de la communauté chrétienne / nazoréenne de Jérusalem des origines à 135 (3)**

En introduction à la recherche de cette année, on a proposé quelques réflexions et remarques sur l'usage des sources en histoire des religions, en faisant observer déjà qu'il s'agit d'une « science » qui ne cherche à trouver ou à prouver aucune vérité, tout au plus quelques réalités des réalités du temps passé, sachant bien que seules en sortiront des bribes éparses.

Dans la préface au premier volume de son commentaire sur les *Actes des Apôtres*<sup>1</sup>, un document fondamental pour broser l'histoire de la communauté de Jérusalem dans les premières décennies après la mort de Jésus, Daniel Marguerat se demande de manière tout aussi intelligente que provocatrice : « À quoi sert un commentaire ? ».

Une vaste question à laquelle il est difficile de répondre de manière univoque : d'autant que toute réponse varie selon le point de vue où l'on se place et surtout selon les méthodes d'analyse utilisées.

Pour sa part, il considère : « C'est trop peu de dire qu'il *explique* le texte biblique, car c'est imaginer que le commentateur ne ferait qu'équiper le texte de données techniques objectives ». Et il affirme : « Or, le commentaire est une œuvre par laquelle l'exégète offre à lire le texte suivant une hypothèse de lecture, dont il estime qu'elle prend en compte et valorise l'intention de l'auteur telle qu'il l'aperçoit ». Et il ajoute : « La traversée est donc subjective, même si le commentateur est assigné à l'objectiver autant que possible à l'aide d'arguments philologiques, sémantiques, littéraires et historiques ».

Évidemment, D. Marguerat souscrit de manière particulièrement honnête à cette subjectivité qui se traduit, comme il le dit lui-même, « par l'émergence explicite de mon *je* lorsqu'un nœud interprétatif se présente ».

Pour ma part, je dois affirmer que je ne suis qu'un historien et non pas un exégète, encore moins un exégète-historien ou un exégète-théologien : c'est-

---

1. D. MARGUERAT, *Les Actes des Apôtres (1-12)*, Genève 2007 (*Commentaire du Nouveau Testament Va*).

à-dire que j'étudie le texte biblique comme un historien et non comme un exégète, que ce dernier soit historien ou théologien. Ainsi, pour moi, le texte biblique, devenu canonique à telle ou telle époque à la suite d'une décision d'autorité, légitime ou pas, est un document comme un autre qui rapporte des informations comme n'importe quel autre document, qu'il soit classé dans les catégories apocryphes, patristiques ou hagiographiques. Avec ces informations, j'essaie, comme tout historien, de faire de l'histoire : une histoire qui repose sur un concept de réalité et non pas sur un concept de vérité. La différence n'est pas seulement terminologique, elle est fondamentale car la réalité peut être multiple, en fonction des sources, des méthodes, des concepts et des questions auxquels il est fait appel : elle peut notamment varier selon l'appréciation de chaque historien, tandis que ce n'est guère le cas pour la vérité qui, en principe, est « une », comme chacun le sait bien.

Contrairement à l'exégète, ce qui intéresse l'historien dans un événement c'est la mise au jour de sa situation temporelle et spatiale : son apport pour aujourd'hui ne le concerne pas, alors qu'il concerne, ou devrait concerner, l'exégète. Autrement exprimé, l'historien est intéressé par la mise en contexte d'un événement, laquelle va lui permettre de l'expliquer et de le comprendre pour l'époque considérée : cependant, pour ce faire, il doit connaître les conditions de composition et de transmission des documents qui rapportent l'événement.

C'est pourquoi, l'historien a deux obligations et il ne peut nullement ignorer l'une pour l'autre : (1) il doit se mettre au niveau de la composition et de la transmission du document rapportant l'événement ; (2) il doit se mettre au niveau de l'événement décrit ou relaté dans le document. Il sait que cette traversée n'est pas facile, car remonter le temps à partir d'un document, qui est nécessairement et fatalement distant de l'événement, n'est pas évident : pourtant, il ne peut pas rester au niveau de la composition et de la transmission et il doit décrire / relater, à son tour, l'événement en essayant de l'expliquer et non pas de l'interpréter – là encore une différence importante qui repose notamment sur un philosophe comme Wilhelm Dilthey (1833-1911) qu'on ne peut ici que signaler. Par ailleurs, l'historien sait qu'il ne peut comprendre l'événement que de manière toute relative, car il ne dispose pas de toutes les pièces du puzzle, c'est-à-dire de tous les documents, qui lui permettraient de le faire.

À toutes les étapes de son travail, l'historien doit être critique vis-à-vis du document et de la manière dont l'événement y est décrit ou relaté : il doit déconstruire les données du document pour construire les réalités de l'événement – une opération qui doit être conduite avec prudence et en s'entourant de nombreuses précautions. En bonne méthode, il doit aussi tenir compte de ses prédécesseurs même si ceux-ci ont été évidemment plus des exégètes que des historiens, car leur travail est plus qu'estimable, il est même fondamental, et ce même s'il a été gauchi de diverses manières – notamment par des idéologies ou des théologies en « pour » ou en « contre ».

Il est certain que la validité de la recherche d'un historien doit être relativisée en permanence car le renouvellement des recherches historiques est constant :

sans relâche des hypothèses nouvelles apparaissent, à partir cependant des mêmes sources car seules les questions changent et conduisent à de nouveaux résultats qui, à leur tour, seront sans doute dépassés à plus ou moins longue échéance.

Malgré ces évidentes différences dans les méthodes et les objectifs, l'historien a une dette immense à l'égard des exégètes qui l'ont précédé car sans leur travail il ne pourrait pas aujourd'hui se mouvoir dans le maquis des textes, qu'ils soient canoniques, apocryphes ou autres : il convient non seulement de le mentionner mais aussi de le saluer.

Toujours dans le cadre de cette introduction, il paraît substantiel de faire encore deux remarques générales d'ordre méthodologique qui sont à méditer pour bien réaliser ce qu'est le travail de l'historien, voire aussi celui de l'exégète, dans le domaine de recherche qui est le mien.

1<sup>re</sup> remarque : *Au sujet de l'usage du procédé amphibologique dans la littérature religieuse*

L'amphibologie est une figure rhétorique qui consiste à s'exprimer par un procédé de double signification. Ce procédé n'indique pas uniquement que l'écrivain qui l'utilise renonce à imposer un sens : l'amphibologie doit être considérée, aussi et surtout, comme le support littéraire de la polysémie. Ainsi, recourir à l'amphibologie indique seulement qu'il s'agit d'un calcul délibéré de la part d'un auteur qui est décidé à suggérer une double signification à une action ou à une parole, bref à un événement.

L'ambivalence de l'amphibologie est due au fait qu'elle n'impose pas nécessairement un sens mais plutôt qu'elle interpelle et intrigue, notamment car elle propose et surprend par défaut de limiter le sens. Par conséquent, l'amphibologie impose au lecteur de trancher, ou alors de poursuivre la lecture d'un texte en gardant à l'esprit la pluralité des significations ainsi suggérées : elle devient productrice d'interprétations infinies.

L'amphibologie est une figure rhétorique utilisée couramment dans la littérature du judaïsme, tant chez les pharisiens ou les esséniens que chez les chrétiens<sup>2</sup>. En TB *Megillah* 14b ou en TB *Shabbat* 28b, par exemple, l'expression *tartey mashma* est donnée à l'usage volontaire de la double signification : c'est-à-dire qu'un texte peut être interprété de deux manières différentes et donc qu'on peut en déduire deux enseignements différents et même contradictoires. On la trouve déjà présente dans les textes esséniens retrouvés dans les grottes proches du Khirbet Qumrân : dans le *Pesher d'Isaïe*, par exemple, le commentateur appuie son interprétation sur une amphibologie qui utilise les divers sens d'une même racine hébraïque (4Q *Pesher Isaïe* d, 4-6)<sup>3</sup>.

2. Voir M. DUMAIS, *Le Langage de l'évangélisation*, Tournai/Montréal 1976, p. 94 et p. 335-338.

3. Voir J. CARMIGNAC, E. COTHENET, H. LIGNÉE, *Les Textes de Qumrân traduits et annotés*, II, Paris 1963, p. 47 et p. 74-76.

Il convient enfin de signaler que ce procédé de la double signification semble abondamment employé par Luc dans les *Actes des Apôtres*, notamment dans le discours de Paul à Athènes rapporté en Ac 17, 16-34 qui s'offre aussi bien à une lecture philosophique de la culture grecque qu'à une lecture spirituelle de la culture judéenne. En effet, selon D. Marguerat, la dualité sémantique de ce passage est construite autour d'une dimension judéenne fondée sur la culture biblique (en l'occurrence la LXX) et une dimension grecque fondée sur la culture philosophique – ainsi, toujours d'après ce critique, la dualité de sens créée par l'auteur pointerait systématiquement la pensée vers Jérusalem (pour la culture biblique) et vers Rome (pour la culture philosophique)<sup>4</sup>. Évidemment, on peut diverger sur l'hypothèse avancée par D. Marguerat et, tout en y voyant deux lectures, considérer qu'elles sont orientées vers deux dimensions exclusivement judéennes, l'une en direction de la Palestine (pour la culture biblique) et l'autre en direction de la Diaspora (pour la culture philosophique).

Cela n'empêcherait cependant pas de considérer que le texte des *Actes des Apôtres* est fortement amphibologique, comme d'ailleurs tout écrit religieux. Ce qui se comprend quand on sait que la littérature chrétienne des trois premiers siècles relève d'une religiosité plus cachée que publique, et qu'elle utilise la typologie de la transcription cachée et de la transcription publique des peuples dominés telle qu'elle a été abondamment présentée et analysée par J. C. Scott dans un ouvrage remarquable<sup>5</sup>.

Les religiosités dominées utilisent, cela est bien connu, le camouflage, la dissimulation, la tromperie et un discours oblique tout en donnant à l'extérieur l'impression, dans des situations où le pouvoir est trop envahissant, d'être consentantes, voire enthousiastes – c'est la fonction politique du double sens, le « double entendre » : le *tartey mashma* si fréquent dans la littérature rabbinique. C'est en tout cas la seule manière de survivre dans un environnement défavorable.

Les textes de ces premiers siècles, qu'ils soient d'obédience chrétienne ou d'obédience pharisienne/rabbanite, renferment, parfois avec élégance, les transcriptions cachées et publiques en une seule énonciation linguistique ambiguë – ce qui ne les empêche nullement d'avoir une dimension théologique à destination d'un lectorat interne et souvent imperméable à tout lectorat externe.

2<sup>e</sup> remarque : *Au sujet de la sortie réelle ou virtuelle d'un texte religieux aux caractéristiques littéraires*

On doit se demander si l'on peut vraiment sortir d'un texte religieux. Autrement dit : peut-on passer, à partir d'un document religieux, d'un univers littéraire à son référent historique ?

4. D. MARGUERAT, « Luc-Actes entre Jérusalem et Rome, un procédé lucanien de double signification », dans *New Testament Studies* 45 (1999), p. 70-87 : p. 79.

5. J. C. SCOTT, *Domination and Art of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven/New Jersey 1990.

Michel Foucault, dans *L'Archéologie du savoir*<sup>6</sup>, a avancé une hypothèse tout aussi originale que puissante. Il s'agirait d'une nouvelle histoire qui mettrait en cause, de manière radicale, le document. Il l'a fait en déployant deux idées : (1) en refusant de lire dans les documents la « trace fragile » du passé, de « reconstituer, à partir de ce que disent ces documents – et parfois à demi-mots –, le passé dont ils émanent et qui s'est évanoui maintenant loin derrière eux »; (2) en se contentant de visiter ces documents comme des monuments, d'en faire simplement une description intrinsèque, à la manière de la démarche archéologique, « comme discipline des monuments muets ». M. Foucault propose, si on le comprend bien, d'être le plus descriptif possible et le moins imaginatif possible car, de toute façon, il est impossible de faire revivre le passé, tout au plus de le reconstruire en passant auparavant par une phase de déconstruction historiographique.

Sans être passées par M. Foucault il faut bien reconnaître que certaines méthodes synchroniques de l'exégèse contemporaine, attentives aux « théories du texte », comme par exemple la sémiologie ou la narratologie, ont été souvent plus que sceptiques face à la démarche historique, veillant soigneusement en tout cas à se préserver de toute « illusion référentielle ». Ajoutons toutefois que s'il faut certes se garder d'une certaine naïveté, il reste pourtant légitime de chercher dans un document ce qui trahit l'époque et le milieu qui l'a vu naître. Car il ne faut pas oublier que sans document il n'y a pas d'histoire, et il n'y a pas non plus d'exégèse historique ou théologique. Autrement dit, si l'on veut faire de l'histoire, il faut reconnaître au document une certaine valeur et une faculté à y retrouver des traces, inévitablement fragiles, de son temps et de son espace. Pour ce faire, il faut « déconstruire pour comprendre » non seulement ce que son auteur a voulu transmettre mais aussi « déconstruire pour reconstruire » ce que les interprètes successifs du document ont voulu, à leur tour, transmettre. On doit donc, c'est le rôle de l'historien, procéder à une double déconstruction : ce n'est qu'à ce prix qu'on pourra essayer de faire de l'histoire.

On a traité essentiellement cette année des traditions relatives à l'entrée et au séjour de Jésus à Jérusalem. De même, il a été question de la tradition de la succession de Jésus et de celle des évêques judéo-chrétiens de Jérusalem – l'examen de cette dernière n'ayant pas été achevé, il sera repris l'année prochaine.

#### *Traditions relatives à l'entrée et au séjour de Jésus à Jérusalem*

Comme on le sait, vers l'an 30, Jésus et ses disciples, venant de Galilée, arrivent à Jérusalem pour célébrer la fête de Pâques ou pour d'autres raisons qui sont inconnues. Les informations sont fournies uniquement par les évangiles canoniques – c'est dire leurs caractères partiels et partiels.

De fait, quand on aborde les traditions de l'entrée et du séjour de Jésus à Jérusalem, on peut éprouver, avec C. Guignebert, une « impression de vide extrême », et cela malgré le « bourrage » opéré par les discours<sup>7</sup>. Quoi qu'il en

6. M. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris 1969, p. 13-15.

7. C. GUIGNEBERT, *Jésus*, Paris 1933, p. 522.

soit, étudier les traditions relatives à l'entrée et au séjour de Jésus à Jérusalem, c'est toucher essentiellement à ce que l'on appelle le « Jésus de l'histoire ». En ce sens que la plupart de ces traditions sont plutôt d'ordre historique, même si elles ont subi au cours du temps les aléas de la transmission, notamment sur le plan de leurs transformations successives au gré des nécessités spatiales et temporelles auxquelles ont été confrontées les communautés chrétiennes. Il n'empêche cependant que d'une façon ou d'une autre, difficile à déterminer précisément, ces traditions ont été le produit d'une certaine historicisation. C'est pourquoi, de ce point de vue, il demeurera toujours délicat de distinguer entre ce qui relève de l'historique et ce qui relève du traditionnel : entre ce qui s'est réellement passé et ce qu'on a imaginé qu'il s'est passé.

La transmission de ces traditions est d'ordre littéraire : raison pour laquelle, dans l'analyse comme dans la synthèse, il a paru délicat, la plupart du temps, de passer à l'ordre historique. Autrement dit, même si ces traditions permettent dans une certaine mesure d'atteindre le Jésus de l'histoire, il demeurera toujours difficile d'évaluer la part de la narration littéraire et de la distinguer clairement des événements historiques.

La tradition de la présentation de Jésus au Temple et celle de l'enseignement de Jésus toujours au Temple, rapportées exclusivement par Luc, n'ont pas été considérées dans le cadre de cette étude. D'une part, parce qu'elles relèvent de l'ensemble se rapportant à l'enfance de Jésus. D'autre part, parce qu'elles ne présentent aucun caractère historique – à l'évidence, la plupart des exégètes conviennent qu'elles ne sont, dans le meilleur des cas, que des créations tardives de la fin du 1<sup>er</sup> siècle : en bref, ce sont des motifs littéraires à des fins théologiques, mais sans fondement historique aucun.

En revanche, on a évalué la question de la tradition du dernier repas de Jésus avec ses disciples qui constitue, semble-t-il, l'acte fondateur de la communauté de Jérusalem, précédant l'arrestation et l'exécution de Jésus. On a traité aussi des enseignements d'ordre apocalyptique et eschatologique de Jésus à Jérusalem autour de son annonce de la destruction du Temple à partir de la tradition marcienne qui est « avant-événement » et non pas des traditions matthéenne ou lucanienne qui sont, vraisemblablement, « après-événement ». On a dressé encore l'état des recherches et des questions sur les questions « archéologiques » de la localisation de la « maison haute » et de la « porte essénienne ».

Les traditions de l'entrée et le séjour de Jésus à Jérusalem posent des problèmes particulièrement délicats car elles sont rapportées dans deux ensembles documentaires impossibles à harmoniser et dont aucun ne peut être compris comme dérivant de l'autre. Dans le premier, représenté par les Évangiles synoptiques, on a regroupé à la fin de la vie de Jésus tout ce qui a été retenu de son ministère à Jérusalem : on n'y mentionne donc qu'une seule entrée et un seul séjour dans la Ville Sainte qui sont présentés comme ayant été de courte durée, et il n'y est rapporté aucun miracle. Dans le second, représenté par l'*Évangile selon Jean*, au contraire, on a organisé la vie de Jésus dans le cadre d'une organisation plus complexe, qui comporte plusieurs séjours à Jérusalem. Par conséquent, il est

impossible d'harmoniser les deux présentations, la synoptique et la johannique, du ministère de Jésus à Jérusalem.

C'est la raison pour laquelle on a dû examiner successivement les récits sur l'entrée et le séjour de Jésus à Jérusalem d'abord dans les Évangiles synoptiques, notamment à partir du récit rapporté dans l'*Évangile selon Marc* mais sans ignorer les autres récits (celui de l'*Évangile selon Matthieu* et celui de l'*Évangile selon Luc*), et ensuite dans l'*Évangile selon Jean*.

Contrairement à la tradition de l'entrée qui est assez homogène, tout ce qui a trait au séjour est assez hétéroclite et diffère selon les auteurs des évangiles canoniques. Rappelons brièvement que Marc, Matthieu et Luc présentent leurs évangiles en deux parties distinctes : la première traitant de l'activité de Jésus en Galilée, la seconde de son conflit à Jérusalem. Pour sa part, l'*Évangile selon Jean* est disposé de telle manière que Jérusalem prend une place fondamentale. À cette fin, son auteur mentionne, comme on l'a déjà précisé, plusieurs voyages de Jésus qui le mènent de la Galilée à Jérusalem, pas moins de trois en tout dont le premier pourrait remonter à l'an 28 au moment de la fête de Pâque (Jn 2, 13), le deuxième à l'an 29 au moment de la fête de Sukkot (Jn 7, 10) et le dernier à l'an 30 encore lors de la fête de Pâque (Jn 11, 55). Jean décrit ainsi Jésus se rendant à Jérusalem en pèlerinage à l'occasion d'une fête, comme la plupart des Judéens de son temps : Jésus est, pour ainsi dire, un étranger à Jérusalem, il ne s'y déplace que pour les fêtes. De ce point de vue, l'auteur de l'*Évangile selon Jean* insiste sur un point important : Jésus est un Judéen de la Galilée, et non pas de la Judée.

On a relevé avec attention deux traditions qui sont transmises par le récit lucanien : (1) d'après Lc 9, 51-53, Jésus et ses disciples, pour rejoindre Jérusalem, auraient emprunté une route passant par la Samarie où il aurait été mal accueilli ; (2) d'après Lc 13, 31-32, sur les conseils de pharisiens, Jésus aurait quitté la Galilée parce qu'Hérode Antipas voulait le faire exécuter. Les informations rapportées par ces deux traditions sont, selon toute apparence, d'ordre historique.

Ainsi, l'opposition d'Hérode Antipas à Jésus et la menace qu'il fait peser sur sa personne ne sont nullement à négliger car c'est lui qui est à l'origine de l'arrestation et de la mise à mort de Jean le Baptiste (Lc 3, 19-20 ; 9, 9) et ce même s'il n'a pas voulu être mêlé à l'arrestation et à l'exécution de Jésus, alors qu'il est aussi présent à Jérusalem pour célébrer la fête de Pâques (Lc 23, 6-12) – du moins d'après les évangiles canoniques car d'après un évangile apocryphe, l'*Évangile selon Pierre*, c'est lui qui aurait condamné Jésus avec « ses juges » et « ses soldats » (1-2). Pour Hérode Antipas, Jésus, tout comme d'ailleurs Jean le Baptiste, sont des fauteurs de troubles à l'ordre public, qui doivent être éliminés s'ils deviennent gênants.

On a traité aussi de deux traditions dont l'authenticité des événements rapportés ne peut pas être refusée même si la langue littéraire de la composition et de la transmission donne l'impression de les rendre obscurs au regard de l'historien : il s'agit de la tradition de la succession de Jésus et de la tradition des évêques judéo-chrétiens de Jérusalem.



*La tradition de la succession de Jésus*

Voir les éléments déjà publiés dans S. C. Mimouni, « La tradition de la succession “dynastique” de Jésus », dans B. Caseau, J.-C. Cheynet, V. Déroche (éd.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, 2006, p. 291-304.

*La tradition des évêques judéo-chrétiens de Jérusalem*

Voir les éléments déjà publiés dans S. C. Mimouni, « La tradition des évêques chrétiens d'origine juive de Jérusalem », dans *Studia Patristica XL, Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, Louvain, 2006, p. 447-464.

**Séminaire de guidance doctorale**

Ce séminaire, réservé aux étudiants de la chaire des Origines du christianisme, s'est réuni, de 9h30 à 12h30, les samedis 22 décembre 2007, 12 janvier, 16 février, 15 mars, 12 avril, 17 mai 2007 et 7 juin 2008.

Il a porté sur les « sources chrétiennes anciennes », et notamment sur les documents historiographiques, hagiographiques, dialogiques, patristiques, canoniques et liturgiques – la première rencontre ayant été consacrée à une présentation générale de la thématique de l'année.

**Journée d'étude doctorale**

Dans le cadre du Centre d'études des Religions du Livre de l'UMR 8485, organisation d'une Journée d'étude doctorale en collaboration avec Arnaud Sérandour, le 24 mai 2008, sur « La littérature apocalyptique entre prophétisme/messianisme et millénarisme? » avec la participation de Daniel Bodi, de David Hamidovic, de José Costa et de Madeleine Scopello.