

Quelques réflexions pour ou contre l'apparition d'historiographies bibliques à l'époque perse

M. BAUKS

Summary : This essay deals with the question whether it is appropriate to use the term « historiography » with reference to the so-called historiographical works of the Old Testament. On the base of the analysis of the criteria for historiography, developed since Herodotus, one can demonstrate that neither the ancient near eastern texts nor the biblical texts can be correlated to these criteria. Biblical exegesis since Noth and von Rad, contrasting « Heilsgeschichte » and « History of Israel », has established a problem which evolved only because there is a lack of clarity in the usage of the term « historiography ». Nevertheless, it would be wrong to claim that the biblical texts do not contribute to the reconstruction of the history of Israel. But the textual material is to be used only with great caution and mainly with respect to *longue durée* and history of mentality. Thus, the biblical material is always to be set into correspondence with the archaeological and epigraphical.

Cet exposé portant sur le thème de l'historiographie d'un point de vue général abordera les questions suivantes : à quelle époque le genre historiographique proprement dit est-il apparu, quels sont les critères permettant de le définir et dans quelles conditions politico-sociales a-t-il pu évoluer? L'ancrage du terme dans l'exégèse biblique contemporaine semble irréfutable. Pour les biblistes, il est assez commun de parler de deux ou de trois historiographies bibliques. La recherche se prononce presque unanimement au moins en faveur des historiographies deutéro-

nomiste¹ et chroniste². En ce qui concerne l'existence d'une « historiographie sacerdotale (P_g) », des voix se sont élevées depuis longtemps pour exprimer des réticences³ sans que l'esquisse proposée par K. Elliger de cette œuvre, qui se terminerait en *Dt* 34,7-9 avec la mort de Moïse par une fin ouverte, ait pour autant été rejetée⁴.

I. L'histoire du genre « historiographie »

Selon C.-O. Carbonell⁵, l'écrivain grec Hérodote (485-425 av. J.-C.) doit être considéré comme le « père de l'histoire » (Cicéron) avec la compilation de ses « Histoires »⁶ traitant des guerres médiques (490-479) dont il raconte les racines situées au début du règne de Cyrus en 549. Hérodote est suivi par d'autres historiographes comme par exemple Thucydide (431-404), Xénophon (426-355) et Polybe (208 ?-122 ?) en Grèce, ainsi qu'au III^e s. par le Chaldéen Bérose, et par Manéthon, prêtre d'Héliopolis, qui l'un et l'autre présentent des esquisses de l'histoire de leurs pays.

1. Cf. T. Römer, « Transformations et influences dans 'l'historiographie' juive de la fin du VII^e s. av. notre ère jusqu'à l'époque perse », *Trans* 13, 1997, pp. 47-61, sp. 49, en référence à la critique de T.L. Thompson, « Israelite Historiography », in *ABD* 3, pp. 206-212, et de C. Westermann, *Die Geschichtsbücher des AT. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk*, ThBAT 87, Gütersloh 1994 (avec bibliographie) ; cf. plus récemment E.A. Knauf, « L'Historiographie deutéronomiste (DTRG) existe-t-elle ? », in A. de Pury, T. Römer et J.-D. Macchi, *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, MoBi 34, Genève 1996, pp. 409-418. Dans une contribution récente sur ce sujet, A. Kuhrt a exprimé des objections fondées sur l'examen des points communs et distincts de l'historiographie dans l'ancien Orient, Grèce et en Israël : *Israelite and Near Eastern Historiography*, in A. Lemaire et M. Sæbø éd., *Congress Volume Oslo 1998*, VTS 80, Leiden 2000, pp. 257-279 (cf. ci-dessous n. 9).

2. Cf. S. Japhet, « L'historiographie post-exilique : comment et pourquoi ? », in de Pury et al., *ibid.*, pp. 124-152.

3. M. Weippert, « Fragen des israelitischen Geschichtsbewußtseins », *VT* 23, 1973, pp. 415-442 ; cf. récemment M. Bauks, « La signification de l'espace et du temps dans 'l'Historiographie sacerdotale' », in *The Future of Deuteronomistic History*, BETL 147, Leuven 2001, pp. 29-45.

4. K. Elliger, « Sinn und Ursprung der Priesterschriftlichen Geschichtserzählung » [1952], in H. Gese et O. Kaiser éd., *Kleine Schriften zum Alten Testament*, München 1966, pp. 174-198. Excepté les propositions divergentes concernant la fin de P_g et les récits d'*Ex* 12 ou d'*Ex* 16, sa répartition des textes à P_g sert encore aujourd'hui de base textuelle pour la plupart des exégètes.

5. *L'Historiographie*, Que sais-je ?, Paris 1995⁵, pp. 8 sqq. ; cf. Thompson, *loc. cit.* (n. 1), pp. 206 sq., et D. Lateiner, « Graeco-Roman History », *ABD* 3, pp. 212-215.

6. Mieux traduit par « Enquêtes », cf. Hérodote, *Œuvre complète*, édition de A. Bargaet, La Pléiade, Paris 1964, p. 9. Cf. J. Van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of biblical History*, New Haven-London 1983, p. 32. Pour une étude approfondie de la méthode historiographique d'Hérodote, cf. O. Lendle, *Einführung in die griechische Geschichtsschreibung von Hekataios bis Zosimos*, Darmstadt 1992, pp. 44-63.

Hérodote est instruit des problèmes principaux concernant une présentation historiographique. Il discute le problème des idées préconçues résultant de la sélection de sources orales et écrites ou celui de l'absence d'informations pour reconstruire une image assez cohérente, ainsi que le problème de l'omission et de la sélection dans la présentation et l'usage des différentes chronologies (*Hist.* 2.43-44 ; 3.122)⁷. Le mérite d'Hérodote consiste dans le fait qu'il inaugure l'écriture d'un passé proche en séparant pour la première fois l'histoire des dieux et l'histoire des hommes (2.53)⁸. Les critères pour ce genre historiographique sont l'usage critique des sources et la distinction entre littérature poétique, épique et mythologique et le souci de l'historicité, c'est-à-dire de la question de la vérité, de l'authenticité des faits racontés, qui délimitent la condition humaine⁹.

Cette observation de la naissance de l'historiographie au ve s. dans un milieu grec semble peu correspondre aux tentatives de certains exégètes bibliques qui font commencer l'historiographie en Israël dès le xe s. comme conséquence de l'établissement d'un État royal en Israël sous David et Salomon¹⁰. Par contre, les archéologues et les épigraphistes nous ont appris que l'extension des textes épigraphiques n'a pris une ampleur considérable qu'au viie s. et que les premières traces d'une production littéraire ne sont attestées qu'à partir du viiie s.¹¹. L'évidence externe de l'archéologie s'oppose lourdement à l'hypothèse de la naissance de l'historiographie à l'époque du royaume unifié à défaut d'une production littéraire importante. Par conséquent, on a émis l'hypothèse que l'historiographie deutéronomiste ne se base pas sur des écrits historiques anciens¹², mais forme en fait la première historiographie israélite au viie/vie s.¹³.

7. Cf. Van Seters, *ibid.*, pp. 40-51.

8. M. Détiéne, « Pour un débat sur les historicités comparées », in De Pury *et al.*, *op. cit.* (n. 1), pp. 153-166, sp. 164-166.

9. Cf. Thompson, *loc. cit.* (n. 1). Dans ce sens, voir aussi Kuhrt, *op. cit.* (n. 1), qui aboutit à la définition suivante : « true historiography is about corporate identity. ... a story is constructed to explain the current political situation and help make its genesis understandable » (p. 270). Elle conclut que, même si la domination perse a fortement influencé les cultures grecque, juive et babylonienne à la fois, l'historiographie des deux dernières cultures s'est développée de manière distincte de celle des Grecs (p. 276).

10. Cf. l'article classique de G. von Rad, « Der Angang der Geschichtsschreibung im alten Israel » (1944), in *id.*, *Gesammelte Studien zum AT*, ThB 8, München 1965³, pp. 148-188.

11. A l'exception du calendrier de Guézer ; cf. M. Na'aman, « The 'conquest of Canaan' in the Book of Joshua and in History », in I. Finkelstein et N. Na'aman, *From Nomadism to monarchy. Archaeological & Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994, pp. 218-281, sp. 218-230.

12. Ainsi M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im AT*, Darmstadt 1967³, pp. 91 sqq.

13. Van Seters, *op. cit.* (n. 6), pp. 354-362.

La position défendue par T. L. Thompson est beaucoup plus radicale du point de vue exégétique ; elle correspond en revanche davantage à l'opinion des collègues historiens : tandis qu'une tradition d'historiographie grecque a évolué depuis le ^{ve} s. (et certains prédécesseurs hittites encore plus anciens¹⁴), il constate que la tradition biblique ne présente pas de tradition historiographique critique avant l'époque hellénistique. Les premières historiographies, qui ne figurent même pas dans la Bible hébraïque, sont pour lui les œuvres de Jason de Cyrène, dont nous retrouvons des traces en *2 Maccabées* (cf. *2 M* 2,23) et de Flavius Josèphe, toutes les deux influencées par la culture hellénistique¹⁵.

Pour beaucoup de biblistes, de telles discussions relèvent d'une critique mesquine. Le problème serait celui de la définition sémantique d'un terme technique : faut-il entendre historiographie au sens large¹⁶ ou au sens étroit (Thompson). À mon avis, il faut prendre au sérieux ce débat pour deux raisons : nos disciplines cherchent de plus en plus l'interdisciplinarité. Suffit-il de parler d'un phénomène existant d'une manière analogue dans les différents domaines sans bien cerner les différences ? À quoi se réfèrent les exégètes lorsqu'ils parlent de l'historiographie d'Israël ? Enfin, on peut se demander quelles sont les conséquences de telles réflexions pour l'étude de la production littéraire biblique à l'époque perse.

II. La conscience historique

M. Détiëne introduit son étude sur les historicités comparées par cette citation de C. Lévi-Strauss : « Toutes les sociétés sont historiques au même titre, mais certaines l'admettent franchement, tandis que d'autres y répugnent et préfèrent l'ignorer »¹⁷ ; il en conclut qu'« un groupe pourvu de mémoire ne développe pas spontanément une pensée historienne ». Autrement dit, « la mémoire ne conduit pas immédiatement à l'instaura-

14. H.G. Güterbock (« Hittite Historiography : a survey », in H. Tadmor et M. Weinfeld éd., *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jérusalem - Leiden 1986, pp. 21-35) l'admet : « It is true that the Hittites produced neither a Herodotus nor a Thucydides... If this standard is employed, there is his point in arguing » (p. 21).

15. Thompson, *loc. cit.* (n. 1), p. 207.

16. Cf. van Seters, *op. cit.* (n. 6), p. 56 : « the question, I wish to raise here, is the degree to which historicity and objectivity of presentation must be dominant factors in restricting the range of subject matter under consideration... », cf. p. 209 ; cet auteur retient par conséquent le terme « historiographie » pour les œuvres yahviste, sacerdotale et chroniste qui se basent, à son avis, toutes sur DtrG (p. 361).

17. Détiëne, *loc. cit.* (n. 8), p. 154 ; citation prise dans « Histoire et ethnologie », *Annales* 38, 1983, pp. 1217-1231.

tion d'un discours historiographique dont l'objet serait le passé en soi » (p. 157). Pour s'approcher de ce « passé en soi », on a besoin de la « critique de la tradition » qui met par écrit les récits multiples en les classant selon leur historicité, démarche qui a été réalisée pour la première fois par Hécatée de Milet (VI^e s.), auquel Hérodote fait référence dans son œuvre¹⁸.

Mais quelles stratégies de souvenir et de mémorisation furent répandues dans les cultures orientales qui précédèrent les historiographes grecs ? L'égyptologue J. Assmann a présenté une vaste étude sur ce thème, qui prend son point de départ dans les réflexions de M. Halbwachs¹⁹ autour de la « mémoire collective ». Selon eux, toute sorte de mémoire est influencée par le contexte social dans lequel l'individu est immergé. La mémoire individuelle est liée d'une façon irréfutable au contexte social, national et religieux²⁰. La mémoire collective se trouve, selon Halbwachs, en opposition directe avec l'histoire, car celle-là renforce l'aspect de la continuité d'une société tandis que celle-ci marque des ruptures et des discontinuités. Pour Assmann, l'histoire commence au moment où la mémoire collective se perd suite à une dissolution des anciens groupes²¹. Assmann divise la mémoire collective en deux courants : le souvenir communicatif, lié au présent et à l'individu qui traverse le temps présent, et le souvenir culturel, englobant des schémas souvent ritualisés du passé absolu sous la forme d'une histoire primitive mythique. Le souvenir culturel est attaché à des objectivations du passé (p. 58).

Dans le cadre de la présente réflexion, nous nous intéressons surtout au souvenir culturel. Pour mieux le qualifier, Assmann se réfère à la distinction de Lévi-Strauss entre sociétés froides et sociétés chaudes. Même si toute société est aussi historique, son rapport à l'histoire diffère : une société froide cherche à affirmer la continuité des événements et ignore les ruptures et les différences tandis qu'une société chaude cherche l'évolution et entre ainsi, selon Lévi-Strauss, en processus de civilisation²². Assmann refuse de distinguer des sociétés froides (= primitives) et des sociétés chaudes (= civilisées) puisque les sociétés étatiques avec une culture écrite, dites civilisées, peuvent également avoir des techniques « froides » du souvenir²³. L'intérêt porté à l'évolution et à la chronologie

18. Détiéne, *ibid.*, p. 165 ; cf. J.-J. Glassner, *Chroniques mésopotamiennes*, Paris 1993, p. 195.

19. M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925 ; *id.*, *La mémoire collective*, Paris 1950.

20. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, pp. 35-37.

21. J. Assmann précise plus loin qu'il ne s'agit pas d'une dissolution physique, mais d'une dissolution par oubli (de la mémoire) collectif et culturel : *ibid.*, pp. 44 et 160.

22. *La pensée sauvage*, Paris 1962, p. 309.

23. J. Assmann pense notamment à l'Égypte ancienne et au judaïsme médiéval : *op. cit.* (n. 20), p. 69.

est en rapport avec le pouvoir : dans le système monarchique, chaque règne a besoin d'une légitimation par le passé et d'une continuité de ce règne au futur²⁴. Il faut souligner que, dans la littérature orientale, la référence au passé sert le plus souvent de preuve pour la continuité de ce qui fut instauré au temps primordial, à l'âge mythique par les dieux (cf. plus loin). Dans le mythe, le passé a acquis une densification qui prend une valeur fondatrice pour l'histoire. Mais le mythe primordial et cosmique peut prendre la forme d'un mythe historique. Dans ce cas, l'histoire de l'éternel retour prend une voie linéaire. La valeur n'est plus fondatrice, mais sert à relativiser le passé vis-à-vis du présent²⁵. Cette relativité est assumée par le fait qu'à un événement cosmique au commencement des temps est substitué un événement qui se passe au cours de l'histoire humaine, comme c'est le cas pour l'exode en Israël. Le fondement de l'histoire par un événement considéré comme historique transforme le principe de continuité en principe d'évolution. Malgré cette différence, les deux types de mythe créent le fondement de l'histoire qui s'actualise constamment dans le présent. Par contre, ils ne veulent pas rappeler le « passé en soi » (Détienne) dépourvu de toute légitimation du présent²⁶.

III. *L'idée du passé dans la littérature de l'Égypte, de la Mésopotamie, de l'Empire perse et dans la Bible hébraïque*

Les cultures du Proche-Orient ancien ne connaissent pas de conceptions historiques linéaires. Le cours de l'histoire est considéré comme un événement naturel qui suit la causalité circulaire du cosmos. L'histoire est la réalisation d'un cursus instauré à l'âge primordial et qui prouve, par sa continuité sans interruptions graves, que le système une fois établi se poursuit.

a. *Égypte*

Les listes royales et les annales qu'on y a trouvés sont de bonnes bases pour une reconstruction de la chronologie et de la succession des rois qui s'intègrent tout à fait dans la continuité décrite ci-dessus. Par contre, les

24. Cette linéarité est parfois interrompue par les intérêts des couches sociales inférieures pour équilibrer et égaliser leur situation qui se trouve en contradiction avec la continuité établie par la couche au pouvoir. On parle alors d'un mouvement révolutionnaire.

25. Un troisième mouvement possible apparaît dans les structures apocalyptiques et millénaristes : c'est la mise en contradiction du passé avec le présent qui prend une valeur révolutionnaire dans l'histoire.

26. Assmann, *op. cit.* (n. 20), pp. 75-78, ici 78 : « Mythos ist die zur fundierenden Geschichte verdichtete Vergangenheit. Der Unterschied, auf den es mir ankommt liegt darin, ob es sich dabei um 'absolute' oder 'historische' Vergangenheit handelt ».

matériaux ne peuvent guère être utilisés pour une reconstruction des événements historiques. Le sens de ces listes semble consister à donner la preuve de la trivialité ou banalité du cours de l'histoire qui se déroule selon un schéma de continuité presque parfaite²⁷. Même les événements décrits dans les inscriptions monumentales suscitent plutôt des récits stéréotypés qui fournissent peu de détails sur la poursuite concrète d'une campagne militaire ou d'une activité de construction²⁸. P. Vernus donne une vision plus précise en énumérant un certain nombre d'exceptions à la règle, demandant l'absence de toute singularité historique. Il présente un grand choix de textes littéraires datant de toutes les époques, où la situation particulière vécue au présent répète un modèle de référence qui fut inauguré au temps primordial²⁹. Dans les autobiographies des individus et dans les textes royaux, le sujet s'intègre par ses activités dans une norme culturellement reconnue. Or, malgré ces normes idéalisées, il faut aussi compter avec une conception chronologique plus personnalisée³⁰ qui considère chaque pharaon ou notable comme une personne portant un nom propre et menant une vie individuelle. Vernus oriente la notion de singularité historique en fonction de deux axes :

- le surpassement des devanciers ;
- l'intervention divine.

Contre la règle de l'éternel retour, on peut citer un passage d'un texte royal consacré à Thutmosis I (Urk IV, 86, 3) : « On n'avait pas vu (cela) dans les annales des ancêtres depuis les suivants d'Horus. » Cette citation montre qu'on consultait les annales et archives pour prouver le caractère exceptionnel d'un acte ou d'un événement qui se passait sous le règne d'un pharaon particulier³¹. L'impératif de surpassement s'imposait au pharaon comme au particulier. Les thèmes concrets du surpassement du roi sont l'amélioration de la sécurité dans l'empire et l'accroissement des monuments divins et de leurs capacités de fonctionnement ou des dotations au clergé³². Très souvent, l'innovation qui se produit est comparée avec l'état originel, même si, à vrai dire, l'auteur a fait table rase de tout

27. *Ibid.*, pp. 67 sq., 73 et 75 : « Diese ganze intensive Beschäftigung mit der Vergangenheit, wie sie sich in der altorientalischen Zeitrechnung, Annalistik und in den Königslisten niederschlägt, dient der Stillstellung und Entsemiotisierung der Geschichte ».

28. J. von Beckerath, « Geschichtsschreibung », *LÄ* 2, 1977, pp. 566-568.

29. L'égyptien connaît la tournure *zp tpj*, « la première fois », qui résume au mieux ce caractère de modèle auquel tout ce qui se passe par la suite se réfère comme à un archétype. Cf. P. Vernus, *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*, BEHESHP 332, Paris 1995, sp. pp. 36-38.

30. Kakosy, *LÄ* 5, p. 1363 : « so kann das Leben des Individuums und der Welt nur linear dargestellt werden. »

31. Vernus, *op. cit.* (n. 29), pp. 56 sq., avec d'autres exemples.

32. *Ibid.*, pp. 72 sq.

ce qui a succédé à la « première fois » (117-121). Par contre, tout changement et toute innovation sont dus à l'influence divine. En examinant les rapports de la causalité divine avec la durée de la vie, la destinée sociale et les événements de l'existence, Vernus constate que les interventions divines se produisent sous forme directe ou indirecte (du point de vue des institutions humaines). En outre, dans l'histoire collective, la causalité divine n'est pas toujours visible et se révèle d'une manière mythologiquement codifiée³³. La causalité divine est par contre tout à fait ostentatoire lorsqu'elle prend la forme de prodiges. Comme toute irrégularité est toujours mise en rapport avec l'attitude des dieux, on explique les périodes d'infortune par leur désintérêt ou leur défaveur et les périodes de bonheur par leur sollicitude. À partir du Nouvel Empire s'instaure même une conception dialectique entre péché et pardon dans l'expression de la piété personnelle qui répond mieux à une réflexion de théodicée (145 sqq.).

b. Mésopotamie

J.-J. Glassner distingue, parmi les sources historiographiques, deux groupes : les copies et compilations, et les œuvres littéraires proprement dites³⁴. Dans cette pluralité de textes, la présentation de la chronologie varie beaucoup. En gros, on peut distinguer deux façons, dont la première se situe entre 2400 et 1600 et présente les datations par rapport à un événement historique remarquable. Hormis cette période, on compte en années de règnes, soit sous forme de listes éponymes comme en Assyrie, dans lesquelles chaque année est désignée par le nom d'un haut fonctionnaire, soit sous forme de listes royales qui donnent l'ordre de succession des rois en combinaison avec le nombre d'années de leur règne. La suite des années se trouve regroupée dans des listes chronologiques comprenant jusqu'à 179 noms qui attribuent à chaque année un nom particulier. On avait besoin de telles listes dans l'exécution du droit de propriété. Pour chaque bien, il est remis au propriétaire un document attestant qu'il lui appartient ; et pour vérifier tout changement de propriétaire suite à une vente ou une succession, on avait besoin d'un calendrier qu'on garantissait par ce système de listes chronologiques³⁵.

Quelles sont les fonctions de ces textes traitant du passé d'un point de vue chronologique ? L'intérêt le plus fondamental des inscriptions royales

33. *Ibid.*, p. 136 (par ex. le dieu Amon qui accompagne une expédition militaire sous forme de bouclier ; KRI IV, 5, 8-9).

34. Glassner, *op. cit.* (n. 18), pp. 34-40 ; cf. J. Krecher et H.-P. Müller, « Vergangenheitsinteresse in Mesopotamien und Israel », *Saeculum* 26, 1975, pp. 13-44, sp. 14-16, et C. Wilcke, « Zum Geschichtsbewußtsein im Alten Mesopotamien », in H. Müller-Karpe éd., *Archäologie und Geschichtsbewußtsein*, München 1982, pp. 31-52.

35. Cf. Krecher-Müller, *ibid.*, p. 16 ; Wilcke, *ibid.*, p. 31.

devait être de mettre le passé en perspective et d'assurer une légitimité aux actes du souverain régnant. Grâce à la grande ancienneté de ses prédécesseurs — elle remonte, dans certaines listes, jusqu'à l'époque antédiluvienne —, le roi en fonction est ancré dans le temps mythique. En même temps, ces listes lui garantissent aussi un avenir, puisque ses successeurs se souviendront de lui, comme lui-même s'est souvenu des ancêtres, qu'il s'agisse ou non de la même lignée généalogique. Ce sont des chroniques du pouvoir royal qui affirment que l'institution est descendue du ciel en tant que legs des dieux³⁶.

Glassner souligne qu'en Mésopotamie également, le temps cyclique englobe le temps linéaire, qui est en effet un phénomène secondaire. Ainsi « on interpelle le passé pour expliquer le présent, l'arsenal de l'histoire fournissant des armes multiples » (26). La preuve d'une telle conception se trouve dans les oracles historiques. Dans des maquettes de foie provenant de Mari et datant du II^e millénaire sont énoncées des observations du passé qui sont mises en rapport avec un présage du présent. Le devin extrapole en direction de l'avenir les configurations du passé, dont le correspondant est fondé sur l'analogie et la similitude (27 sq.). Il n'est pas exclu que les premiers historiens aient été des prêtres, des devins et des exorcistes, privilégiés de la cour royale (30 sq.) et que la littérature divinatoire soit devenue une des sources pour les chroniques (63)³⁷.

Il semble qu'au VI^e s. les rois chaldéens aient eu un certain goût pour la recherche de l'histoire dans laquelle eux-mêmes étaient mêlés. Mais la grande différence avec l'historiographie grecque est la faiblesse dans la manière d'aborder les documents sans regard critique des sources (33). Une autre différence avec les corpus grecs concerne le plan stylistique : à peu d'exceptions près, les listes et les chroniques ont un style sobre, propre à une énumération sèche de données qui se passe des détails. Un troisième critère, l'objectivité des faits racontés dans les chroniques — compte non tenu de la question de savoir si l'objectivité en soi est ou non possible³⁸ — est repoussé à cause d'un grand nombre de contradictions et d'anachronismes présents dans ces listes (65 sq.). À l'époque chaldéenne, l'histoire prend une certaine autonomie dans sa présentation : la chronologie n'est plus organisée règne par règne, mais année par année. On constate aussi une préférence pour le passé proche en intégrant le monde contemporain. La présentation de l'histoire se veut alors sérielle,

36. Cf. la « chronique de la monarchie une » (XXI^e s.), un artefact théorique. Le texte est présenté en français par Glassner, *op. cit.* (n. 18), pp. 137-142. Pour le commentaire, cf. *ibid.*, pp. 69-87, et Kuhrt, *op. cit.* (n. 1), pp. 260 sqq.

37. Pour cette discussion, cf. aussi Van Seters, *op. cit.* (n. 6), pp. 77 sqq.

38. Cf. pour cette vaste discussion E. A. Knauf, « From history to interpretation », in D. V. Edelman, *The fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past*, JSOTS 127, Sheffield 1991, pp. 26-64.

divisée en paragraphes qui sont consacrés au cours du temps (95 sqq.). Or, même dans ce contexte, le constat de Glassner reste tout à fait valable : « il n'existe pas de séparation du pouvoir et de la religion, la théologie imprégnant la vie à tous les niveaux. Ainsi, l'historiographie mésopotamienne est un discours sur l'histoire sous le regard des dieux. La théologie est l'aboutissement, l'histoire est la servante » (42).

c. *L'Empire perse*

La culture perse présente encore un cas particulier que l'on peut résumer avec les mots de P. Briant³⁹ : « L'une des spécificités les plus remarquables de l'histoire achéménide, c'est qu'à la différence de la plupart des peuples conquérants, les Perses n'ont pas laissé de témoignages écrits de leur propre histoire, au sens narratif du terme ». Briant ajoute qu'« il est tout à fait notable qu'à la différence, par exemple, des rois assyriens, les Grands Rois (perses) n'ont pas fait rédiger d'*Annales*, où aurait été consigné le souvenir héroïsé de leurs hauts faits, sur le champ de bataille ou à la chasse. Nous ne disposons d'aucune chronique, qu'aurait rédigée un lettré de la cour à l'instigation des Grands Rois » (15). Briant conclut que « les Grands Rois et les Perses ont ainsi laissé à d'autres le contrôle de leur mémoire historique » en précisant que ces autres sont des auteurs grecs (Diodore, Hérodote) ou bibliques (Esdras, Néhémie, Daniel, Esther) qui se sont parfois référés à des archives de type administratif et qui ont souvent collecté leurs informations par l'intermédiaire de témoignages oraux. En fait, leur vision de l'histoire perse et de la culture perse est hellénocentrique ou, dans le deuxième cas, judéocentrique. Mais, à défaut d'autres documents, l'historien n'a pas le choix et le travail de l'historien moderne sera « le résultat d'un travail de déconstruction des textes classiques » (16) qui comprend, dans le cas de Briant, un volume d'environ 900 pages de texte⁴⁰.

Dans le cas de l'histoire perse participant à celle du Proche-Orient ancien en général, l'historien n'évalue pas seulement des corpus

39. *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, Paris 1996.

40. Cf. la note critique de M.W. Stolper, « Une 'vision dure' de l'histoire achéménide » et la réponse de P. Briant, « L'histoire de l'empire achéménide aujourd'hui : l'historien et ses documents », *Annales* 54, 1999, pp. 1109-1126, 1127-1136. Les limites de la conception comparatiste viennent du fait que les comparaisons et analogies sont souvent fondées sur une approche anecdotique et très partielle des sources antiques. Briant souligne qu'en ce qui concerne les institutions perses citées dans l'historiographie grecque, « les comparaisons nous renseignent moins sur l'Empire achéménide et les institutions perses que sur l'état de l'opinion publique grecque face aux Perses » (« Institutions perses et Histoire comparatiste dans l'historiographie grecque », in H. Sancisi-Weerdenburg et A. Kuhrt éd., *Achaemenid History II. The Greek Sources*, Leiden 1987, pp. 1-10, sp. 10). Pour l'historien moderne, un important travail d'exégèse reste donc à faire. Cf. *id.*, « L'histoire de Juda dans l'empire perse », in Lemaire-Sæbø *op. cit.* (n.1), pp. 235-245, sp. 242-245.

historiographiques littéraires, mais il se base sur l'étude minutieuse de données juridiques et administratives pour révéler l'imbrication entre institutions sociales, politiques et économiques. Les résultats sont souvent restreints et se limitent à des segments temporellement et spatialement limités (pour l'Empire perse, à partir d'une satrapie par exemple qui fera modèle pour toute l'organisation impériale). En fait, on reconstruit l'histoire générale à partir des sources qui font l'histoire des structures locales⁴¹.

M. Stolper souligne ce deuxième type de décryptage sur le plan méthodologique et le fonde sur les critères suivants pour aboutir à un résultat :

— il faut compter sur certaines analogies culturelles entre les pays / territoires en question et l'Empire perse ;

— il faut repérer des continuités culturelles présentes dans l'Empire perse, soit avec les empires assyriens et babyloniens qui l'ont précédé, soit avec la culture hellénistique qui lui succède. On pourrait parler d'une reconstruction historique qui se base sur la longue durée pour éviter une reconstruction souvent contestable de petits faits historiques de courte durée ;

— la nature des témoignages divers (provenant de l'archéologie, de l'épigraphie ou de la littérature) force l'historien à rendre compte de la mentalité et de l'idéologie dans lesquelles le témoignage est présenté et exprimé⁴².

IV. L'adaptation des observations sur l'historiographie au Proche-Orient ancien à la littérature biblique de l'époque post-exilique

Il existe aujourd'hui un consensus pour considérer que l'époque post-exilique, dite époque perse, est une étape déterminante de la compilation et de la mise en forme de la littérature biblique⁴³. L'hypothèse selon

41. Cf. Stolper, *ibid.*, pp. 1124 sq. ; P. Frei et K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, OBO 55, Fribourg-Göttingen 1996², pp. 13 sqq. Cf. le résumé de P. Frei, « Die persische Reichsautorisation. Ein Überblick », *ZABR* 1, 1995, pp. 1-35.

42. Cf. Stolper, *ibid.*, p. 1124.

43. E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin-New York 1990, pp. 345-60 ; R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, vol. 2, GAT 8,2, Göttingen 1992, pp. 462 sqq. Précisons néanmoins que les positions concernant l'événement historique de l'exil et du retour en Palestine sous forme organisée restent assez partagées ; cf. par. ex. P.R. Davies, *In Search of « Ancient Israel »*, JSOT.S 148, Sheffield 1992, pp. 40-48 ; 78-93 ; 126-130, et récemment L.L. Grabbe éd., *Leading Captivity Captive. The Exile as History and Ideology*, JSOT.S 278, Sheffield 1998, qui présente, dans ce recueil d'articles, des positions qui, grâce à des approches différentes, optent pour l'exil en tant que *topos* littéraire, qui n'a jamais eu lieu comme le texte biblique le fait suggérer.

laquelle la formation du Pentateuque résulte d'un statut de droit reconnu par l'Empire perse pour la province Yehud et la population juive de la satrapie de Syrie a fortement influencé notre conception⁴⁴. Ce document, qui intègre, à côté de matériaux législatifs, 50 % de textes narratifs, se contente de parler de la protohistoire en évitant tout récit d'une conquête violente des provinces cananéennes que le peuple juif partageait alors avec d'autres peuples installés en Palestine⁴⁵. Il s'agit d'un texte de compromis non seulement concernant la variété de codes législatifs, mais aussi à propos de son message « historique ». À vrai dire, on peut se demander si la préoccupation envers l'histoire n'aurait pas diminué à cette époque. Les exégètes parlent de la naissance du judaïsme et non de la restauration de la monarchie ; au moment où le Temple est rebâti, de telles espérances ont échoué : aucune trace ne reste du dernier davidide Zorobabel et du programme d'une dyarchie prévue par Aggée et Zacharie qui voulaient voir le peuple gouverné par le roi et le prêtre à la fois⁴⁶. On a probablement préféré constituer la nouvelle identité juive autour d'une institution religieuse et non d'un programme politique, alors même que, dans les mentalités, le religieux et le politique étaient encore mêlés. Pour l'approfondissement de ces réflexions, on renverra aux travaux de R. Albertz et de F. Crüsemann qui ont approché l'époque post-exilique du point de vue socio-historique. Par contre, je veux reprendre brièvement les corpus historiographiques retenus par les exégètes pour présenter les limites de la notion d'« historiographie » appliquée à la littérature biblique.

L'historiographie deutéronomiste connaît quelques ressemblances avec les annales assyriennes, surtout celles d'Assarhaddon⁴⁷. En raison

44. Frei, *op.cit.* (n. 41), pp. 13 sqq., parle d'une reconnaissance des normes locales par les instances de l'empire, reconnaissance qu'il appelle « autorisation impériale ». F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloh 1997², pp. 381-393 ; cf. *id.*, « Le Pentateuque, une Tora », in A. De Pury éd., *Le Pentateuque en question*, MoBi 19, Genève 1989, pp. 339-360 ; cf. Briant, *op. cit.* (n. 39), pp. 527 sqq. Ce dernier est par contre plutôt réticent en ce qui concerne l'intégration de toute « politique religieuse » qu'il préférerait décrire comme « une stratégie politique et idéologique définie et menée avec constance par le pouvoir impérial soucieux d'établir des liens solides de collaboration / échange avec des élites locales » (*id.*, in *Congress Volume Oslo* [n.40], pp. 241 sq.). Dans ce sens se prononcent aussi J. Wiesehöfer, « 'Reichsgesetz' oder 'Einzelfallgerechtigkeit' ? Bemerkungen zu P. Freis These von der achaimenidischen 'Reichsautorisation' », *ZABR 1*, 1995, pp. 36-46, sp. pp. 43 et 45, et U. Rütterswörden, « Die persische Reichsautorisation der Tora : Fact or Fiction », *ibid.*, pp. 47-61, sp. pp. 60-61.

45. Cf. Crüsemann, *ibid.*, pp. 358-60.

46. Pour les détails historiques reconstruits sur la base des textes bibliques, cf. Albertz, *op. cit.* (n. 43), pp. 478-95.

47. Knauf, *loc. cit.* (n. 1), p. 410. Par ex. à propos de catastrophes nationales comme punition divine, cf. M. Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, Winona Lake 1992, pp. 115 sqq.

des références aux actes des rois d'Israël et de Juda dont la chronologie est fondée sur la base de la durée du règne, les exégètes ont pensé à un écrit préexistant aux livres des *Rois* qui aurait servi de base pour la reconstruction chronologique. Or, cette formule ne se retrouve régulièrement qu'à partir de 1 R 11,41 sqq. depuis la fin du règne de Salomon dont, de plus, le temps de règne (40 ans) est qualifié d'une manière très sommaire. Un deuxième problème soulevé par cette œuvre est celui du caractère disparate de la littérature incluse. Les genres littéraires du Deutéronome jusqu'à la fin de 2 R sont trop différents les uns des autres. Le contenu comprend un grand nombre d'anachronismes qu'on ne peut pas toujours éliminer par des opérations littéraires. En plus, l'axe chronologique pour ces livres n'est pas du tout donné. Excepté la mention stéréotypée des 40 ans et des notices de la mort de Moïse (*Dt* 34,7) et de Josué (*Jg* 2,8) indiquant leur âge au moment de la mort, la chronologie reste floue⁴⁸. Un troisième problème de cette historiographie est sa fin inattendue qui nous renseigne sur la réhabilitation du dernier roi Yoyakîn — ce qui ne signifie cependant pas son retour en Palestine. On pourrait mieux la caractériser comme littérature théologique s'efforçant d'établir l'« étiole de la catastrophe »⁴⁹.

S. Japhet présente les livres d'*Esdras* et de *Néhémie* comme une description historique de la restauration d'Israël dans le pays de Juda, entre la deuxième moitié du VI^e s. et la première moitié du IV^e, qui traite de la construction du Temple au temps de Cyrus et Darius (*Esd* 1-6), des activités d'*Esdras* au temps d'Artaxerxès (*Esd* 7-10) et des activités de Néhé-

48. Autrement Noth, *op. cit.* (n. 12), pp. 18-27, qui essaie de reconstruire à partir de la notion des 480 ans en 1 R 6,1 (cf. 8,14 sqq.) la chronologie du DtrG. K. Koch (« Die mysteriösen Zahlen der jüdischen Könige und die apokalyptischen Jahrwochen », *VT* 28, 1978, pp. 433-441) avait déjà mis en doute l'historicité de cette chronologie due à des « facteurs idéologiques » se basant sur une structure préétablie de l'histoire qui correspondrait à la providence divine. W.H. Barnes, *Studies in the Chronology of the Divided Monarchy of Israel*, HSM 48, Atlanta 1991, p. 3, relève que la durée des règnes durant l'époque monarchique ne convient pas : soit on table sur un grand nombre de corégences, soit on se méfie de la chronologie biblique. Cf. P. Buis, « Rois (Livre des). C. Chronologie », in *DBS* 10, 1985, pp. 738-40 ; M. Cogan, « Chronology », *ABD* 1, 1992, pp. 1005-1111, sp. 1009 sqq.

49. Blum, *op. cit.* (n. 43), p. 340 (avec bibliographie). Cf. récemment G. Auld, « The Deuteronomists between History and Theology », in Lemaire-Sæbø, *op. cit.* (n. 1), pp. 353-367, qui souligne que les récits utilisés dans cette œuvre littéraire ne relatent pas forcément des faits historiques, mais sont plutôt des données narratives (« the givens provided by or deduced from a now authoritative history — but they are only *data*, and not necessarily *facta* » [p. 364]), pour conclure dans une des thèses qui terminent sa contribution : « There was historical intent and sophisticated theodicy at the heart of the Former Prophets » (p. 367). La connexion d'une intention historisante et d'une théodicée pour donner une explication théologique à la situation politique dans laquelle Israël se trouvait, contredit la logique historiographique au sens que j'ai définie plus haut (cf. p. 45 avec les notes 7-9).

mie au temps d'Artaxerxès (*Ne* 1-13) sans qu'il soit précisé de quel Artaxerxès il s'agit. Les livres ont intégré des documents officiels et littéraires cités en tant que tels et conservés, même s'ils sont écrits dans différentes langues, en hébreu ou araméen.

Mis à part ce souci des sources utilisées dans la présentation, le lecteur est frappé par l'harmonisation de certains faits et l'absence d'une chronologie précise.

Deux exemples illustreront cette harmonisation. Le premier se rapporte à la reconstruction du Temple en plusieurs étapes. En *Esd* 1,1 sqq., c'est un édit de Cyrus⁵⁰ qui fixe le retour et la (re-)construction du Temple à Jérusalem, alors que la réalisation du projet n'a commencé et ne s'est achevée qu'à l'époque de Darius (*Esd* 5-6). Les coupables de ce décalage sont les « ennemis de Juda » (*Esd* 4), des étrangers au peuple de YHWH. Par contre, il faut noter une dissension profonde entre les différents groupes juifs eux-mêmes. L'historien aimerait bien disposer de sources bibliques l'éclairant à propos de ce conflit parmi les juifs⁵¹. Le deuxième exemple concerne la question du retour de Babylone. Ce retour ne semble pas s'être passé comme le texte biblique le raconte (cf. *Esd* 2). Le fait que la communauté babylonienne a continué d'exister après le grand retour montre qu'après cinquante ans d'exil, le retour n'était pas la seule option souhaitable pour les notables juifs, qui s'étaient entretemps installés dans leur exil⁵². D'un côté, l'avenir en Palestine n'était plus envisageable dans les conditions préexiliques puisque la situation politique de domination perse se poursuivait. De l'autre côté, la situation économique semblait être désolante (cf. *Ag* 1,6.9-11 ; *Za* 8,10). Un retour au début du règne de Darius semble plus probable suite aux trois révoltes organisées par les Babyloniens entre 522 et 521, qui échouèrent⁵³.

Le deuxième objectif, l'absence d'une chronologie évidente, est expliqué par la loyauté des auteurs d'*Esd-Ne* qui voulaient à tout prix éviter une confrontation avec le pouvoir perse⁵⁴. La restauration était un projet soumis à des conditions : admis sur le plan religieux, il a connu des restrictions sur le plan politique. Une restauration sous l'égide de Zorobabel n'a jamais eu lieu. Après le conflit autour de la reconstruction du Temple et l'échange de correspondances avec Darius, les noms de Zorobabel,

50. Même si certains auteurs mettent en question l'historicité de ce récit : cf. J. Briand, « L'édit de Cyrus (*Esd* 1,1-4). Sa valeur historique », *Trans* 11, 1996, pp. 33-44.

51. Cf. Albertz, *op. cit.* (n. 43), pp. 469 sqq.

52. Cf. H.-P. Müller, « Gesellschaft II. AT », *TRE* 12, 1993, pp. 756-764, sp. 759, qui souligne l'importance des archives de Murašû dans ce contexte relevant les conditions de vie d'une famille de commerçants juifs à Babylone au VI^e s.

53. Albertz, *op. cit.* (n. 43), pp. 469-471.

54. Japhet, *loc. cit.* (n. 2), pp. 131 sqq. Cf. C.E. Carter, *The Emergence of Yehud in the Persian Period. A social and demographic study*, JSOT.S 294, Sheffield 1999, pp. 39-52.

Aggée et Zacharie comme représentants d'une restauration globale ne figurent plus dans les récits bibliques. Le travail de l'historien n'est qu'un décryptage des sources, même si l'intérêt reste tourné vers la reconstruction de l'histoire d'Israël. Mais le contexte idéologique des récits semble bloquer un accès clair aux événements. La présentation reste allusive et sommaire, d'une certaine manière une présentation paradigmatique. Les récits proposent une esquisse des problèmes auxquels le premier judaïsme, et non pas la province Yehud, a été confronté.

Concernant l'historiographie chroniste, on a toujours parlé d'une histoire parallèle d'Israël, de *Gn* à *2 R*. Cette perception reste défendable⁵⁵, même si les récits sautent le séjour en Égypte, le Sinaï et le long chemin vers l'installation dans la terre sainte puisque l'histoire passe directement des généalogies des fils de Jacob au règne de David. L'histoire indépendante du royaume du Nord est également supprimée en faveur d'une présentation d'une monarchie davidique qui devient le centre de l'histoire. Or, la focalisation sur le Temple et son fonctionnement est indéniable. S. Japhet parle d'une « histoire corrective », qui « voudrait fournir une nouvelle interprétation du passé, qui serait valable pour le présent et poserait des fondations pour le futur » (140). À partir du thème de l'élection d'Israël (1 *Ch* 1-9), de son temps idéal (1 *Ch* 10- 2 *Ch* 9) et du destin divin pour Israël (2 *Ch* 10-36), lui est donné un avenir grâce au fait que chaque péché est immédiatement puni et que chaque génération est assurée d'une chance pour l'avenir selon le leitmotiv : « Que YHWH son Dieu soit avec lui et qu'il monte » (2 *Chr* 36,23).

Conclusion : Les critères pour parler du genre historiographique

Pour conclure, voici trois critères de la transformation d'un récit historisant en historiographie :

- Une critique des sources orales et écrites peut montrer que le compilateur a une conscience historique plus évoluée. Depuis Hérodote, il s'agit d'un thème récurrent, mais les récits bibliques se contentent d'indiquer qu'ils se basent sur des sources sans les préciser : les livres des *Rois* font référence au « livre des actes de Salomon » (1 *R* 11,41) et au « livre des actes des annales des rois d'Israël » (15,19, etc.) et « ... de Juda » (15,29, etc.). Parmi les sources documentaires d'*Esd-Ne*, on distingue des listes et des statistiques, une correspondance diplomatique et des décrets officiels, mais leur origine n'est pas précisée.

55. Japhet, *ibid.*, pp. 137-139 ; pour la critique, cf. A.G. Auld, *Kings without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, Edinburgh 1994.

- La conjonction de genres littéraires différents est adoptée sans réflexion ultérieure. Textes narratifs et énumératifs se succèdent, intercalés de textes poétiques, sans qu'on ait toujours assuré leur liaison.

- L'historiographie veut traiter de l'histoire des hommes, comme Hérodote le précise dans le prologue de son œuvre : « Hérodote d'Halicarnasse présente ici les résultats de son enquête, afin que le temps n'abolisse pas les travaux des hommes et que les grands exploits accomplis soit par les Grecs, soit par les Barbares, ne tombent pas dans l'oubli... »⁵⁶. Par contre, la condition humaine biblique et orientale est fortement influencée par l'idée de l'intervention directe de Dieu ou des dieux. Ils sont les gestionnaires de l'histoire et tout acte divin obéit à ce principe. Le fait que la littérature biblique ait « historisé » les mythes cosmiques du temps primordial ne change rien au principe que l'histoire n'intéresse pas en tant que « passé en soi ». Elle présente l'actualisation du passé dans le présent. L'histoire sert de moyen stylistique pour démontrer que ce qui a été instauré au commencement des temps se continuera constamment grâce aux interventions divines. Encore une fois, c'est une citation de Glassner, adaptée à la culture mésopotamienne, qui résume parfaitement la perception biblique : la « théologie est l'aboutissement, l'histoire est la servante »⁵⁷.

Beaucoup d'exégètes apportent une réserve à la question de savoir s'il s'agit, dans les œuvres historiques de la Bible, d'une présentation politique de l'histoire, sans éviter pour autant le terme « historiographie ». S. Japhet répond à la question de manière à la fois positive et négative : « Positive, parce qu'en tant qu'historiographie, elle est une réponse à la situation politique et exprime une attitude politique. Négative, parce que le mot 'politique' n'épuise pas l'essence de cette historiographie. Ce qui est exclusivement politique n'existe pas dans la structure de base de la foi biblique. Le monde est gouverné par Dieu et lui seul dirige ce qui se passe en lui. Tout énoncé politique est par définition un énoncé sur Dieu, sur sa

56. Barguet éd., *op. cit.* (n. 6), pp. 51 sq.

57. *Op. cit.* (n. 18), p. 42. Il me semble que la différenciation entre histoire de Dieu et histoire des hommes (cf. p. 45 et n. 8) et la mise en valeur de l'histoire à travers une interprétation théologique par les Anciens impose une distinction beaucoup plus fine des genres littéraires traitant de « l'histoire ». Il est stupéfiant que D. Edelman par ex. ait dernièrement essayé de résoudre ce problème en élargissant la définition sans respecter suffisamment cette différenciation pour conclure que « the Hebrew Bible as a whole can be classified as historiography », dans le sens que « whose subject matter deals with current or past people » (cf. « Clio's Dilemma : The Changing Face of History-Writing », in *Congress Volume Oslo 1995* [n. 49], pp. 247-255, sp. 253). À mon avis, une définition aussi large entretient plutôt les conflits entre les historiens et les théologiens-exégètes et leur façon d'interpréter la Bible sur le plan historique qu'elle ne contribue à les rapprocher dans leur dialogue scientifique.

providence pour le monde, ou bien, de façon plus restreinte, pour le peuple d'Israël »⁵⁸.

Ce propos me semble révélateur puisqu'il démontre le passage d'un intérêt historique à une réflexion de type philosophique et théologique. C'est dans ce contexte que ma critique de la terminologie devient plus ferme. Si l'historiographie est due à une conception admettant des interactions de Dieu, sa présentation est forcément soumise à la maxime « *coram Deo* ». L'historiographie n'est plus libre : à cause de sa conviction ou en raison d'une convention culturelle, elle est contrainte de remplacer la causalité des événements par une apologie de l'intervention ou de la non-intervention de Dieu.

La confusion de l'histoire du salut dans la Bible hébraïque avec l'histoire (profane) d'Israël a engendré une situation qui semble aboutir à une division incontournable de l'histoire et de la théologie. Un tel processus paraît régressif des deux côtés. Je ne crois pas que l'École de Copenhague ait raison en considérant que la Bible ne donne aucun renseignement sur le parcours historique d'Israël (avant l'époque hellénistique), mais que ce serait plutôt un témoignage de « l'histoire des mentalités de ses auteurs »⁵⁹. Je proposerais plutôt de comprendre la notion de l'histoire des mentalités « à la française »⁶⁰, en sachant qu'il est beaucoup plus difficile de reconstruire sur la base des textes bibliques et orientaux l'histoire politique en détail puisqu'il s'agit d'une histoire temporellement trop éloignée, dont en outre les sources sont conçues dans un tout autre esprit. Par contre, tous ces textes manifestent quand même les grandes structures de la longue durée, qui nous font découvrir des vérités historico-culturelles, dépassant largement l'histoire des mentalités de certains individus. Il faut être prudent et ne pas mêler la théologie de l'histoire du salut avec l'intérêt pour le passé en soi. Mais les deux préoccupations sont le signe d'une conscience historique qui existe dans chaque culture et qui fait découvrir — même si c'est d'une manière sous-jacente — la particularité d'une culture dans son environnement temporel.

58. Japhet, *loc. cit.* (n. 2), p. 151.

59. N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels* BE 1, Stuttgart et al. 1992, p. 224.

60. Cf. J. Le Goff, *La nouvelle histoire*, Paris 1988, et la contribution de P. Ariès traitant de l'histoire des mentalités.