

# Jésus dans le Talmud

Le texte sur Josué ben Parahyah et son disciple Jésus réexaminé

Dan Jaffé

DANS **PARDÈS 2003/2 N° 35**, PAGES 79 À 92

ÉDITIONS **IN PRESS**

ISSN 0295-5652

ISBN 2848350326

DOI 10.3917/parde.035.0079

Date de mise en ligne : 27/02/2013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-pardes-2003-2-page-79?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour In Press.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

# Jésus dans le Talmud

## Le texte sur Josué ben Parahyah et son disciple Jésus réexaminé

DAN JAFFÉ

Dans la littérature talmudique, les passages explicites ou implicites relatifs au christianisme sont assez nombreux. Cependant, tel n'est pas le cas pour les textes qui mentionnent clairement *Yeshu ha-notsri* (Jésus le Nazoréen)<sup>1</sup>. On peut, afin d'expliquer cette situation, pointer au moins trois raisons distinctes : les auteurs du Talmud font généralement référence à des événements historiques seulement quand ils s'insèrent dans une discussion sur la Loi (la *halakha*) et son élaboration ; l'apparition de Jésus se déroula dans une période de troubles et passa quasiment inaperçue pour la grande majorité des Juifs de sa génération ; au IV<sup>e</sup> siècle, quand le christianisme devint une religion officielle et puissante, le souvenir de Jésus était trop éloigné et trop confus. À l'heure où le christianisme était devenu une religion hostile engendrant de la défiance, l'image de Jésus devint empreinte de récits populaires voire, de railleries.

Dans cet article, il ne sera question que d'un seul de ces textes, souvent considéré comme hautement significatif de la nature et du regard des Sages du Talmud à l'égard de Jésus de Nazareth.

Ce passage est une Beraïta mentionnée dans le Talmud de Babylone, en *Sanhedrin* 107b, mais figure également avec quelques variantes en *Sota* 47a. Du fait d'un grand rapprochement entre ces deux versions parallèles, on ne citera que le premier de ces deux textes.

Ainsi, on peut lire :

Nos maîtres ont enseigné : « Que toujours, ta gauche repousse et ta droite rapproche ». Pas comme Elisha qui a repoussé Gehazi des deux mains ni comme Josué ben Parahyah qui a repoussé *Yeshu ha-notsri* (Jésus le Nazaréen) des deux mains ».

Après un long commentaire explicatif sur Gehazi, le texte araméen poursuit en s'attardant sur Jésus :

«Qu'en est-il de Josué ben Parahyah ? Lorsque le roi Jannée assassina les maîtres, Josué ben Parahyah et Jésus<sup>2</sup> s'enfuirent à Alexandrie d'Égypte<sup>3</sup>. Quand la paix fut rétablie, Siméon ben Shetah envoya [un message] : “De moi, Jérusalem la ville sainte, à toi Alexandrie d'Égypte : Ma sœur, mon mari réside en toi, et moi je suis dans l'affliction”. [Ainsi], ils partirent et trouvèrent une auberge (*ushpiza*) où ils furent reçus avec beaucoup d'honneurs. Il dit [Josué ben Parahyah] : “Combien belle est cette auberge (*ahsania*) !” Il lui dit [Jésus]<sup>4</sup> : “Ses yeux sont ronds” (ils ont mauvaise apparence). Il lui dit : “Mécréant ! C'est de cela dont tu t'occupes”. Il sortit quatre cents trompettes et le mit au ban. Jésus revint vers lui plusieurs fois et lui disait : “Reprends-moi”, mais il ne lui prêtait pas attention. Un jour, alors qu'il récitait le *Shema*, il [Jésus] vint devant lui, [Josué ben Parahyah] pensa l'accepter et lui fit un signe de la main. Il pensa [Jésus] qu'il était repoussé. Il sortit, dressa une brique (*lebeinta*) et se prosterna devant elle<sup>5</sup>. Josué ben Parahyah lui dit : “Repens-toi !” Il lui dit [Jésus] : “J'ai reçu de toi : Celui qui faute et qui fait fauter autrui, on ne lui donne pas les moyens de se repentir.” Mar dit : “Jésus a pratiqué la sorcellerie, a séduit et a fourvoyé Israël”<sup>6</sup>».

Notons d'emblée que du fait de la censure chrétienne, ce texte n'apparaît pas dans les éditions courantes du Talmud ni dans l'édition de Bâle (1578-1581), en revanche, il peut être lu dans les anciens manuscrits, notamment dans ceux de Munich, de Florence et de Karlsruhe<sup>7</sup>.

Une forme radicalement différente de ce passage est mentionnée dans le Talmud de Jérusalem en *Haguiga* II, 2, 77d. En voici le texte :

«Le peuple de Jérusalem voulait nommer Judah ben Tabbaï président [du Sanhedrin] de Jérusalem. Il s'enfuit et vint à Alexandrie. Les enfants de Jérusalem écrivaient de Jérusalem la grande à Alexandrie la petite : “Jusqu'à quand mon fiancé va-t-il résider chez vous alors que moi, je l'attends avec tristesse.” Il s'embarqua. Il dit : “Déborah, la maîtresse de maison qui nous a reçus, que lui manquait-il ?” Un de ses élèves lui dit : “Rabbi, un de ses yeux est blessé.” Il lui dit : “Tu as commis deux fautes ! La première est de m'avoir soupçonné et la seconde est de l'avoir regardée. Ai-je dit qu'elle était belle ? Je n'ai parlé que de ses actions.” Il [l'élève] s'énerma et partit ».

Il convient à présent de s'attarder quelque peu sur les éléments littéraires qui composent ces deux textes.

## APPROCHE NARRATIVE

Le passage de *Sanhedrin* 107b énonce une histoire singulière qui met en relation deux personnages : Josué ben Parahyah et Jésus. Sans considérer dès à présent les problèmes d'ordre chronologique, il doit être souligné que tout le passage est construit autour de ces deux protagonistes. Le maître et son disciple fuient une persécution. Alors que le calme est revenu et que le retour s'effectue, un incident survient : tous deux s'arrêtent dans une auberge et ne se comprennent pas, d'où le début de la tragédie qui naîtra entre eux et dont Jésus sera la principale victime. Il convient, à cette étape de l'analyse, de formuler deux importantes remarques : d'une part, le terme *ahsania* peut avoir deux significations, la première qualifiant l'auberge et la seconde l'hôtesse. Josué ben Pararyah déclare que « l'auberge » est belle alors que Jésus comprend que c'est « l'hôtesse » qui est belle, d'où la véhémence réaction du maître. Il va sans dire que cette tournure amphibologique est pleinement volontaire et fonde l'articulation sur laquelle repose tout le texte<sup>8</sup>. D'autre part, il semblerait que le paragraphe introductif « Que toujours ta gauche repousse et ta droite rapproche » mette en évidence l'incompréhension dont a été victime Jésus et la clémence qui doit lui être manifestée. Autrement exprimé, bien que Jésus ait été repoussé par son maître (symbolisé par la gauche), il est souhaitable que son repentir soit accepté et que l'on doive proscrire une trop grande rigueur (symbolique de la droite qui rapproche).

L'aspect flou juxtaposé au sentiment d'inachevé marque ce passage dans ses différentes composantes structurelles. Ainsi, alors que Jésus essaye d'intervenir auprès de son maître afin d'obtenir sa compassion, celui-ci la lui refuse. Or, au moment où il était prêt à l'en gratifier, un geste est mal interprété et le disciple est définitivement perdu.

On doit remarquer que le texte oscille entre deux démarches, qui lui confèrent toute sa tension interne : l'injustice dont a été victime Jésus et le rigorisme du maître. Rigorisme, qui ne présente aucun compromis dans son attitude jusqu'au moment ultime qui, finalement n'aboutira pas. En fait, la tension naît d'un paradoxe : d'une part, on désire récupérer le fauteur Jésus, dont on aura d'ailleurs remarqué que la nature de la faute ne justifie en rien une telle réaction ; d'autre part, et dans le même temps, on ne le désire pas. Cette tension à l'œuvre dans ce passage s'échelonne au travers de deux pôles : Josué ben Parahyah qui accepte le repentir de son élève par un geste de clémence et le propos final

marquant la rupture irréversible : « Jésus a pratiqué la sorcellerie, a séduit et a fourvoyé Israël ».

On peut remarquer que dans le deuxième texte cité, extrait du Talmud de Jérusalem, la structure interne est similaire à la version babylonienne. Cependant, quelques éléments diffèrent, c'est le cas par exemple du disciple qui reste anonyme ; c'est également le cas dans le dialogue entre les deux personnages dans lequel la réaction du maître est corrélative aux « deux fautes » commises par son disciple. Il lui est reproché d'avoir supposé que son maître ait pu regarder l'hôtesse et de l'avoir regardée lui-même. Ici, aussi, il doit être remarqué que la question « Déborah, la maîtresse de maison qui nous a reçus, que lui manquait-il ? » prête à confusion ; on peut en effet supposer que le disciple ait répondu naïvement à la question de son maître. Ce n'est plus l'ambivalence entre *l'auberge* et *l'hôtesse*, mais entre la *beauté* de la maîtresse de maison et ses *actions*. De nouveau, le disciple quitte le maître mais sans qu'il y ait eu auparavant tentative de réintégration.

Force est de constater que dans les deux passages, le même climat de confusion règne, que ce soit dans la cause qui engendre le châtement du disciple, en l'occurrence Jésus, ou bien dans la réaction la plus appropriée à émettre. On doit souligner que dans la version du Talmud de Jérusalem, la formule finale « Jésus a pratiqué la sorcellerie, a séduit et a fourvoyé Israël » n'apparaît pas<sup>9</sup>.

### APPROCHE COMPARATIVE

Le récit du Talmud de Jérusalem est plus sobre et plus concis que celui des versions babyloniennes. En effet, alors que dans cette version il s'agit d'une confusion dans l'interprétation des propos de Judah ben Tabai et d'une incorrection de la part du disciple anonyme, dans les versions babyloniennes le mot *ahsanîa*, employé à double sens donne au texte une plus grande prolixité, lui procure même un caractère plus fantaisiste<sup>10</sup>.

Au niveau des dépendances et des liens qui relient les différentes versions, on peut déjà remarquer que dans les versions babyloniennes, le commentaire en araméen n'appartient pas à la Baraita mais à la Guémara, c'est-à-dire qu'il relève d'une période plus tardive, celle des *amoraim*. De plus, dans la version conservée en TJ *Haguiga* II, 2, 77d, l'épisode est énoncé en termes généraux, le disciple n'est pas identifié à Jésus et le maître n'est non pas Josué ben Parahyah mais Judah ben Tabai.

L'attribution du dernier dictum, qui fait entre autres référence à l'accusation de sorcellerie, se rapporte à une tradition tardive, certainement d'époque amoraïte, c'est-à-dire à partir du III<sup>e</sup> siècle, elle est a priori issue de milieux babyloniens plus que judéens<sup>11</sup>.

Selon J. Klausner, la confusion des noms et leur présence dans le passage sont dues aux raisons suivantes :

- Josué ben Parahyah et Judah ben Tabai ont vécu approximativement à la même époque et, comme Judah ben Tabai, formait un « couple de Sages » avec Siméon ben Shetah (*Avot* I, 5-9), celui-ci est également mentionné dans la version babylonienne ;
- le nom *Yeshu/Yeshua* (Jésus) ressemble au nom de Yeoshua (Josué) ben Parahyah ;
- Le récit rappelle des traditions chrétiennes mentionnées dans les Évangiles. On peut par exemple citer la cruauté du roi Hérode qui oblige la famille de Jésus à fuir vers l'Égypte et qui est parallèle à la cruauté du roi Jannée qui oblige Jésus à fuir en Égypte avec son maître.

Selon Klausner, le récit, dans ses versions babyloniennes, est altéré et présente les traces d'une rédaction tardive. En outre, la conclusion de la *Baraïta* : « Pas comme Elisha qui a repoussé Gehazi des deux mains ni comme Josué ben Parahyah qui a repoussé Jésus le Nazaréen des deux mains » n'est également qu'une addition postérieure, alors que le texte initial de la *Baraïta* était seulement « Que toujours ta gauche repousse et ta droite rapproche », un ancien proverbe probablement mis en circulation par R. Eliézer le Grand<sup>12</sup>. Dans cette démarche, il doit être noté que nombre de critiques s'étant intéressés à ce passage considèrent que les versions babyloniennes se fondent sur la version du Talmud de Jérusalem. De fait, les versions de Babylone ne seraient qu'un développement établi dans le prolongement de la version primitive de Jérusalem<sup>13</sup>.

Les versions plus élaborées du Talmud de Babylone présentent une connaissance de la version de Jérusalem, ceci au niveau du contenu, du langage et du style. On peut, à ce titre, citer l'exemple de l'apparence physique de l'hôtesse (de la maîtresse de maison) manifestée par « les yeux ronds » dans la version babylonienne et par la simple formulation « l'œil blessé » dans la version de Jérusalem<sup>14</sup>. On peut ajouter que l'interdépendance entre Josué ben Parahyah et Judah ben Tabai dans les deux versions babyloniennes est la résultante d'une même tradition qui remonte à l'époque du Second Temple et qui est construite à travers la répugnance à accepter la fonction de président du Sanhedrin (Nassi).

Ainsi s'expliquent les fuites communes des deux personnages rassemblées par le rédacteur tardif de ces passages en deux textes distincts au fondement commun <sup>15</sup>.

### APPROCHE CONTEXTUELLE

La première des remarques que l'on puisse émettre est de relever l'anachronisme contenu dans le récit ; en effet, il est pour le moins étonnant que Jésus apparaisse dans un texte où il est question du monarque hasmonéen Alexandre Jannée et des docteurs pharisiens Josué ben Parahyah et Judah ben Tabai, qui ont vécu au 1<sup>er</sup> siècle avant l'ère chrétienne, par conséquent, bien avant même la naissance de Jésus. Le roi Jannée triompha des pharisiens qui l'avaient combattu durant six années, vers 88 av. J.-C., en tua huit cents et en contraignit huit mille à l'exil. C'est d'ailleurs à cet événement qu'il est fait allusion dans la phrase introductive : « Lorsque le roi Jannée assassina les maîtres ». Cet anachronisme évident a amené certains critiques à avancer l'hypothèse selon laquelle Jésus a réellement vécu à l'époque d'Alexandre Jannée et de Josué ben Parahyah, alors que les évangiles l'auraient confondu avec un faux prophète quelconque mis à mort sous Ponce Pilate <sup>16</sup>. Il va sans dire que cette hypothèse fondée sur une seule phrase du Talmud ne mérite pas une attention sérieuse <sup>17</sup>.

Selon H. Stourdzé, il n'est pas invraisemblable que Judah ben Tabai ait fui la Judée à cause de troubles politiques et qu'un disciple ait mal interprété une de ses paroles, ce qui aurait engendré la colère du maître <sup>18</sup>. Pour J. Z. Lauterbach, le Jésus de notre récit n'est autre que Jésus ben Sira petit-fils de Sira l'ancien qui vint en Égypte autour de 132 av. J.-C., – approximativement à l'époque de Josué ben Parahyah –, et traduisit en langue grecque le livre de ben Sira, son grand-père. Les rédacteurs tardifs du récit talmudique auraient donc confondu les deux personnages. Afin d'établir sa thèse, ce critique se fonde sur des traditions communes entre Jésus ben Sira et Jésus le Nazaréen. En conclusion, les auteurs babyloniens se seraient appuyés sur les légendes concernant Jésus ben Sira en les affiliant à Jésus <sup>19</sup>.

Il semblerait cependant, que cette approche pose plus de problèmes qu'elle n'en résout ; en effet, on a quelques difficultés à imaginer que les rédacteurs babyloniens des sources talmudiques aient, quelques siècles après l'avènement du christianisme, confondu Jésus ben Sira et Jésus le Nazaréen. Il paraît plus judicieux d'estimer que la relation entre les

personnages répond davantage à des motifs littéraires et idéologiques, qu'à une quelconque véracité historique.

En premier lieu, l'objectif fut de coller à la Baraïta : « Que toujours ta gauche repousse et ta droite rapproche » et ainsi de faire le parallèle entre Elisha/Gehazi et Josué ben Parahyah (Judah ben Tabai) / Jésus le Nararéen. En second lieu, tout porte à croire qu'on ait voulu – certes, à une époque plus tardive que les événements narrés – transmettre une image négative de Jésus. Ceci peut d'ailleurs aisément se comprendre à une époque où le christianisme était devenu une religion officielle, hostile au judaïsme.

C'est également dans cet état d'esprit que l'on doit entrevoir la phrase d'époque amoraïte : « Jésus a pratiqué la sorcellerie, a séduit et a fourvoyé Israël ». Elle correspond à une ancienne tradition que l'on retrouve bien ailleurs dans la littérature talmudique. Sachant la connotation négative que véhicule l'accusation de pratiquer la magie dans l'esprit des Sages, on ne peut que comprendre l'image de Jésus que l'on a voulu transmettre<sup>20</sup>. On doit ajouter à cela un élément important : une tradition talmudique fait séjourner Jésus en Égypte, où il aurait été initié à la sorcellerie et aux pratiques incantatoires<sup>21</sup>. En fait, comme l'a fait remarquer fort à propos J. Z. Lauterbach, ce récit cherche à conférer à Jésus une image négative, celle d'un mécréant qui a emprunté de mauvaises voies<sup>22</sup>.

C'est également dans ce sens que l'on doit comprendre l'expression « Il sortit quatre cents trompettes et le mit au ban ». Cette formule qui figure seulement dans la version babylonienne se retrouve en *Moed Qatan* 16a à propos du ban décrété par Baraq, général de la prophétesse Déborah, à l'encontre de Méroz, qui fit sonner « quatre cents trompettes (*shofar*) » (Jg 5, 23). Dans les deux cas, il s'agit de la mise au ban d'un personnage précis, Maroz ou Jésus. La suite du passage talmudique (*Moed Qatan* 17b), explique d'ailleurs le sens de l'expression « quatre cents trompettes », en tant que mise au ban de la communauté. Autrement dit, le son des trompettes (*shofar*) et l'acte de sonner annoncent la mise à l'index d'un individu en dehors de la communauté. Cette proposition peut se trouver renforcée par un passage de *Sanhedrin* 7b dans lequel R. Huna (Sage babylonien du III<sup>e</sup> siècle) affirme se munir de son *shofar* quand il se rend au tribunal. Ce passage est commenté par Rachi qui explique que le *shofar* a comme usage la prononciation d'une mise au ban.

On peut donc, au travers de ces quelques exemples choisis, supposer que le *shofar* (trompette) servait, d'après les sources amoraïtes, à décréter la mise au ban d'un individu. Cet élément est prépondérant car il nous aide à comprendre plus précisément l'expression « quatre cents trom-

pettes » dont il semblerait fort qu'elle ait servi à mettre au ban Jésus. Bien entendu, ces éléments revêtent un caractère légendaire ; cependant, l'intention du passage est bien de montrer que Jésus, et à travers lui, le christianisme, ont été exclu par les Sages et par la tradition juive<sup>23</sup>.

L'image de *Jésus idolâtre* est illustrée dans notre texte par la formule « Il sortit, dressa une brique (*lebeinta*) et se prosterna devant elle ». Force est toutefois de remarquer que cette expression est pour le moins énigmatique, en effet, de même que l'écrivait J. Klausner, « Jésus adorateur d'une brique ! Peut-on concevoir une plus grande absurdité ? »<sup>24</sup> Il faut cependant noter que quelques explications ont été proposées par la critique afin d'interpréter cette formule.

Déjà, R. Yehiel de Paris, lors de la célèbre controverse de Paris de l'année 1240, faisait référence à cette expression. Il y décelait une allusion au culte de la croix devant laquelle s'est prosterné Jésus<sup>25</sup>. Cependant, comme le souligne H. Stourdzé, la brique n'ayant pas la forme d'une croix, il est plus probable que la brique en question fasse référence aux croix de maçonnerie des façades des églises, et que l'expression « dressa une brique et se prosterna devant elle » ne soit qu'une façon de tourner en dérision le symbole de la croix<sup>26</sup>.

Une autre proposition de lecture a été suggérée par A. S. Kamenetzki, qui voyait également dans le cryptogramme « dressa une brique », une allusion à la croix et au christianisme. Afin d'établir son argumentaire, il proposait de corriger *lebeinta* en *tselibta* qui, littéralement signifie en araméen « croix »<sup>27</sup>. On doit cependant remarquer que cette hypothèse ne repose sur aucune documentation ni sur aucun manuscrit.

Dans la clarification de cette expression, il faut citer l'originale suggestion faite par S. T. Lachs. Dans une publication sur la seule interprétation de cette expression, ce critique voyait une référence aux premiers miracles pratiqués par Jésus. Il se fondait sur un passage de l'Évangile du Pseudo-Matthieu repris dans l'Évangile selon Thomas racontant que Jésus avait à cinq ans un pouvoir sur l'eau et qu'il avait donné vie à douze moineaux créés à partir d'argile. Devant la colère de son père, engendrée par la transgression des lois du Sabbath, Jésus libéra les moineaux qui volaient en pleurant. S. T. Lachs voyait dans ces moineaux d'argile la brique dont parle le passage talmudique. C'était ainsi que les *amoraïm* babyloniens auraient transmis cette identification alors que son sens initial serait perdu<sup>28</sup>.

Il semblerait en fait, que l'explication la plus pertinente du vocable *lebeinta* (brique) ait été proposée par H. J. Zimmels dans une étude sur

cette question publiée en 1953<sup>29</sup>. Selon ce critique, il faudrait lire *le-beinta* en considérant le (*le*) comme un préfixe indiquant l'accusatif, forme courante en hébreu et en araméen. Ainsi, cette première lettre ne ferait plus partie de la racine du mot. Au niveau orthographique, cela reviendrait à lire *le-beinta* sous la forme *le-beinita* qui désigne en araméen le poisson. On obtiendrait donc la lecture suivante : « Il sortit, dressa le poisson et se prosterna devant lui », lecture qui rejoint le fait bien connu que, pour les premiers chrétiens, le poisson symbolisait Jésus. La raison en étant que le vocable grec ΙΧΘΥΣ (*ikhtus*) forme l'acrostiche des mots *Iesous Khistos Teou Uios Soter* (Jésus Christ fils de Dieu, libérateur). C'est donc l'idée même de messianité et de filiation divine de Jésus qui est ici évoquée et qui servait de symbole pour les premiers chrétiens.

Si cette suggestion est retenue, nous serions en présence d'un texte talmudique de rédaction tardive témoignant d'une connaissance d'un important symbole chrétien. En outre, le texte qualifierait allusivement le culte chrétien, et l'affilierait au personnage de Jésus<sup>30</sup>. Il devient donc possible de supposer que les Sages ont utilisé le terme *beinita* et non l'hébreu *dag* ou l'araméen *noun*, car il compose un proverbe mentionné dans certaines sources talmudiques sous la forme : « Si une personne a un pendu dans sa famille, il ne demandera pas à son prochain de lui suspendre un poisson ». Autrement exprimé, il ne s'infligera pas la honte qui lui rappellera un événement difficile de même nature que sa demande<sup>31</sup>. Les Sages auraient donc délibérément employé ce proverbe, car il comporte l'image du pendu, dont ils auraient fait usage pour définir Jésus<sup>32</sup>.

Notons en dernier lieu que E. Bammel a considéré l'expression « dressa une brique » sous une forme allégorique en disant que Jésus aurait embrassé le culte de la lune. Cela suppose une lecture étymologique de *lebeinta* (brique) en *levana* (lune). Cependant, cette assertion trop peu documentée ne repose sur rien de solide<sup>33</sup>.

Il reste enfin à s'interroger sur l'emploi de la brique pour invoquer le culte auquel s'est voué Jésus. À ce niveau, il semble que l'on puisse faire référence aux passages du traité *Abodah Zarah* 46a et 53b dans lesquels il est clairement fait référence au culte rendu à la brique : « Un Juif qui a dressé une brique (*levana* sous la forme hébraïque) afin de se prosterner devant elle, si un non-juif se prosterne [avant], [la brique] est interdite [à l'usage, pour le Juif] ». Dans cet esprit, il devient compréhensible que le passage de *Sanhedrin* 107b se termine par : « Jésus a fait fauter Israël »<sup>34</sup>.

Il convient de noter que de nombreux éléments de notre passage se retrouvent dans le classique médiéval *Toldoth Yeshu* (Histoire de Jésus)

qui reprend des traditions talmudiques sur Jésus. Ainsi, on retrouve dans différentes versions de cette œuvre, Josué ben Parahyah comme maître de Jésus<sup>35</sup>. Il est également défini comme ayant joué un rôle important dans le procès, l'exécution et l'inhumation de Jésus<sup>36</sup>. D'après certains critiques, le *Toldoth Yeshu* communément daté au x<sup>e</sup> siècle aurait déjà un noyau littéraire au vii<sup>e</sup> siècle en milieu juif babylonien<sup>37</sup>. Notre histoire n'aurait servi que de racine sur laquelle s'est élaboré le récit postérieur du *Toldoth Yeshu*. L'aspect polémique de ce récit médiéval trouverait donc sa source dans le récit talmudique qui établirait un regard juif envers Jésus, travaillé et véhiculé au fil des générations. Bien entendu, il ne prendra tout son sens que dans les drames que connaîtront les relations entre chrétiens et Juifs au Moyen Âge.

Pour conclure il paraît opportun de s'interroger sur les approches concernant la symbolique de ce récit. Certains ont voulu voir dans cette histoire talmudique la représentation d'un conflit entre l'esprit rigide de l'orthodoxie rabbinique judéenne et la conception mystique et spirituelle qui prévalait à Alexandrie<sup>38</sup>. D'autres ont compris la nature de cet épisode comme reflétant la critique radicale de Jésus envers Jérusalem ; ainsi, la remarque de ce dernier sur l'apparence physique de l'hôtesse qualifierait en fait la Ville Sainte<sup>39</sup>.

S. Gero fait remarquer que quelle que soit la lecture que l'on fasse de ce récit, il n'en reste pas moins qu'il transmet certaines traditions propres à la littérature évangélique. Certes, ces dernières sont pour certaines déformées, cependant une part non négligeable d'authenticité subsiste<sup>40</sup>. A ce propos, ce critique cite deux traditions chrétiennes issues de chroniques arméniennes du v<sup>e</sup> siècle qui toutes deux livrent un témoignage quasiment identique à celui de notre passage talmudique. Comme le fait remarquer Gero, ces témoignages montrent à l'évidence que certaines traditions furent communes à différents groupes religieux et qu'elles n'étaient certainement pas étanches<sup>41</sup>.

## CONCLUSION

De l'examen de ce récit, tant au point de vue historique qu'à celui de sa valeur intrinsèque, se dégage nettement l'impression que nous sommes en présence d'un texte légendaire sans une once d'authenticité<sup>42</sup>. Cependant, on peut estimer que certains éléments qui le composent témoignent d'événements réellement survenus ; à ce niveau, on peut supposer qu'au iii<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Josué ben Parahyah ou Judah ben Tabai aient fui

Jérusalem avec l'un de leurs disciples pour se rendre à Alexandrie. On peut aussi imaginer que ce disciple ait eu un malentendu avec son maître durant le voyage qui les ramenait à Jérusalem. En considérant que ces éléments, qui forment l'ossature du passage, soient avérés, on peut plus aisément comprendre le processus rédactionnel de ses auteurs. On peut également penser avec J. Z. Lauterbach, que ceux-ci ont introduit dans les versions babyloniennes le personnage de Jésus dans des éléments déjà connus, alors que la version de Jérusalem conservait la mention anonyme « un de ses élèves ». Les versions babyloniennes, plus tardives, font certainement référence à Jésus par connaissance de l'épisode de la fuite en Égypte relaté en Mt 2, 13-15. On doit aussi ajouter à cela la tradition du « Jésus pratiquant la sorcellerie, séduisant et égarant Israël » bien connue des sources talmudiques ainsi que la mention de *Berakhoth* 17b et de *Sanhedrin* 103a selon laquelle « Jésus a fauté et détourné un nombreux public ». C'est dans cet esprit, que dans les versions babyloniennes, Jésus a été identifié au disciple anonyme de la version de Jérusalem<sup>43</sup>.

Tout ceci a donc engendré l'élaboration d'une véritable tradition juive sur Jésus. C'est en effet seulement en acceptant d'admettre qu'un certain regard juif sur Jésus s'est constitué progressivement depuis les sources talmudiques, que devient compréhensible l'accusation d'idolâtrie portée contre lui. L'idolâtrie est pensée par les Sages comme une des fautes les plus importantes, celle du détournement des voies divines. Dans le cas de Jésus, elle est devenue un stéréotype pour qualifier son apostasie<sup>44</sup>. Ceci est d'autant plus prégnant, que Josué ben Parahyah, censé être le maître de Jésus, est perçu par la tradition talmudique comme un magicien, exorciste et guérisseur. Il n'en était donc que plus logique que Jésus « pratiquant la sorcellerie » soit son disciple<sup>45</sup>. Au niveau littéraire, il faut souligner que les auteurs des versions babyloniennes ont voulu établir le parallèle entre Elisha et son mauvais disciple Gehazi et Josué ben Parahyah (ou Judah ben Tabai) et Jésus le Nazaréen.

L'image de Jésus était donc pour le monde juif l'image du disciple qui s'était fourvoyé et en était venu à faire fauter autrui. À travers lui, c'est le regard sur le christianisme, une religion provenant du judaïsme devenue opposée et hostile, qui s'est forgé. C'est de ce regard que témoigne le passage talmudique que nous avons mis en perspective.

## NOTES

1. Sur les textes de la littérature talmudique relatifs à Jésus, on peut renvoyer aux ouvrages de R. T. Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres, 1903, p. 35-95 et de H. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910, p. 18-46.
2. Dans le manuscrit de Munich, on trouve la mention : *Yeshu ha-notsri* (Jésus le Nazaréen).
3. Dans la version de *Sota* 47a, on trouve : « Siméon ben Shetah fut caché par sa sœur (qui était la femme du roi Jannée) ».
4. Dans la version de *Sota* 47a, on trouve explicitement la mention de Jésus sous la forme : « *Yeshu ha-notsri* (Jésus le Nazaréen) lui dit ».
5. Dans la version parallèle de *Sota* 47a, on trouve : « et lui fit un culte ».
6. Dans la version de *Sota* 47a, on trouve : « et a fait fauter Israël ». Notons que cette formule se retrouve également en *Sanhedrin* 43a.
7. Dans certaines éditions modernes, on trouve la formule « un de ses élèves » à la place de « Jésus le Nazaréen ». Cf. R. Rabinovicz, *Diqduqé Sopherim. Variae Lectiones in Mishnam et in Talmud Babylonicum*, Munich, 1867-1886, t. XI, p. 339-340.
8. Sur les différents emplois de ce vocable, voir S. Gero, « The Stern Master and his Wayward Disciple : A "Jesus" Story in the Talmud and in Christian Hagiography », in *Journal for the Study of Judaism* 25 (1994), p. 302 note 37 et l'abondante documentation qu'il rassemble.
9. On a quelques difficultés à comprendre pourquoi H. Stourdzé, « La fuite en Égypte de Josué b. Parahya et l'incident avec son prétendu disciple Jésus », in *Revue des études juives* 82 (1926), p. 135, déclare : « Quand Jésus a mal tourné, le maître lui-même, d'après notre passage, essaie de ramener dans le droit chemin le disciple égaré ». En effet, il est d'abord difficile de voir en quoi le disciple « a mal tourné », de plus, il semble, à la lecture du texte, que ce soit davantage le disciple, et non le maître, qui ait fait les efforts afin de « revenir dans le droit chemin ».
10. Cf. H. Stourdzé, « op. cit. », in *Revue des études juives* 82 (1926), p. 145. Notons qu'outre les importants aspects que ce travail relève, il souffre néanmoins d'une certaine tendance apologétique.
11. Cf. J. Klausner, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, Paris, 1933, p. 24-25.
12. Cf. J. Klausner, *op. cit.*, Paris, 1933, p. 25-27.
13. Cf. à titre d'exemple, R. T. Herford, *op. cit.*, Londres, 1903, p. 52, 54 ; J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, Cincinnati, 1951, p. 486.
14. Il semble pertinent de supposer que le terme *trutoth* qui définit le défaut dont sont atteints les yeux de l'hôtesse provient du grec *deros* (long) ou du latin *teres* (forme ovale, elliptique). Sur les diverses catégories d'infirmité des yeux dans la littérature biblique et talmudique, voir J. Preuss, *Biblisch-talmudische Medizin*, Berlin, 1911, p. 309-311. Notons également que J. Levy, *Neuhebräische und chaldäische Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Leipzig, 1879, t. II, p. 188, a suggéré un parallèle entre *trutoth* et l'arabe *tarita*, cependant J. Preuss, *op. cit.*, p. 309 note 6, fait remarquer que ce verbe d'arabe classique est très rare et se rapporte plutôt à l'aspect étroit ou mince des paupières, état d'ailleurs caractéristique des yeux de Léa d'après le récit biblique (Gn 29, 17).
15. Cf. S. Gero, « op. cit. », in *Journal for the Study of Judaism* 25 (1994), p. 303-304.
16. Cf. G. R. S. Mead, *Did Jesus live 100 B.C ?*, Londres, 1903. Voir également A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede : Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*,

- Tübingen, 1906, p. 326. Pour d'autres critiques allant dans le sens de Mead, voir J. Z. Lauterbach, *op. cit.*, Cincinnati, 1951, p. 487.
17. Notons que S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin, 1902, p. 246-257, a proposé de combler l'ignorance que présente la vie de Jésus entre sa douzième et sa trentième année par le récit talmudique de la fuite en Égypte, auquel il ajoute d'ailleurs l'épisode relaté par Celse d'après lequel Jésus s'y serait vendu comme esclave.
  18. Cf. H. Stourdézé, «*op. cit.*», in *Revue des études juives* 82 (1926), p. 137-144.
  19. Cf. J. Z. Lauterbach, *op. cit.*, Cincinnati, 1951, p. 489. Voir également dans cette optique M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition*, New York, 1950, p. 77.
  20. Sur la tradition du «Jésus sorcier», voir l'ouvrage de M. Smith, *Jesus the Magician*, Londres, 1978.
  21. Cf. Tosefta *Sabbath* XI, 15 (éd. M. S. Zuckerman, p. 126); TJ *Sabbath* XII, 4, 13d; TB *Sabbath* 104b; *Sanhedrin* 67a.
  22. Cf. J. Z. Lauterbach, *op. cit.*, Cincinnati, 1951, p. 487, qui se fonde sur la forme araméenne *azal* (est sorti) en expliquant qu'elle revêt aussi l'idée de dévergondage (sortir vers une mauvaise voie).
  23. Cf. J. Z. Lauterbach, *op. cit.*, Cincinnati, 1951, p. 484-485, pour d'autres références.
  24. Cf. J. Klausner, *op. cit.*, Paris, 1933, p. 26.
  25. Cf. R. Margulies (éd.), *La controverse de notre maître Yehiel de Paris* (= *Viquah Rabbenu Yehiel me-Paris*), Lemberg, non daté, p. 17 [en hébreu].
  26. Cf. H. Stourdézé, «*op. cit.*», in *Revue des études juives* 82 (1926), p. 149. Il semblerait qu'au travers de ses questions «But how could Jesus worship the cross before he was crucified? Had the cross some significance before the crucifixion?», J. Z. Lauterbach, *op. cit.*, Cincinnati, 1951, p. 484, n'ait pas procédé à une distinction fondamentale : les motifs littéraires du récit et son historicité. En effet, ce récit, bien qu'ayant un caractère totalement légendaire, procède à des schémas de pensée et des mécanismes idéologiques que représentera le judaïsme rabbinique plus tardif à l'égard du christianisme.
  27. Cf. A. S. Kamenetzki, recension sur l'ouvrage de J. Klausner, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, Jérusalem, 1922, (1<sup>ère</sup> édition en hébreu), in *Ha-tequfa*, 18 (1923), p. 511 [en hébreu].
  28. Cf. S. T. Lachs, «A "Jesus Passage" in the Talmud re-examined», in *Jewish Quarterly Review* 59 (1969), p. 244-247. Notons que ce critique se fonde également sur un passage du *Toldoth Yeshu* dans lequel il est question d'oiseaux de boue auxquels Jésus a donné vie (p. 246-247).
  29. Cf. H. J. Zimmels, «Jesus and "Putting up a Brick". The Meaning of *zaqaf lebeinta*», in *Jewish Quarterly Review* 43 (1953), p. 225-228.
  30. Sur le mot *beinita* (poisson), voir les sources étymologiques et les références littéraires données par M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Jérusalem, 2002, p. 203.
  31. Voir sur ce proverbe *Baba Metsia* 59b.
  32. Cf. S. Gero, «*op. cit.*», in *Journal for the Study of Judaism* 25 (1994), p. 305 note 41, qui refuse cette interprétation.
  33. Cf. E. Bammel, «Jesus and "Setting up the Brick"», in *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 20 (1968), p. 366 (= E. Bammel, *Judaica. Kleine Schriften I*, Tübingen, 1986, p. 305ss). Il faut souligner que cette thèse avait déjà été développée par R. Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*, Heidelberg, 1929, t. I, p. 492

- note 2. Notons également que S. Gero, «*op. cit.*», in *Journal for the Study of Judaism* 25 (1994), p. 290-291 note 9, considère, sur les traces de J. Neusner, *The Rabbinical Traditions about the Pharisees before 70*, Leyde, 1971, t. III, p. 334, que le terme «brique» renvoie à des tablettes gravées.
34. Cf. J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt, 1978, p. 122ss.
  35. D'après le manuscrit de Huldreich, Jésus a étudié avec Josué ben Parahyah et a acquis la connaissance de notions ésotériques (J. J. Huldreich, *Historia Jeschuae Nazareni*, Leyde, p. 14). D'après un texte cabalistique tardif, Josué ben Parahyah serait un mystique dont Jésus, fils de Marie, un «homme pieux et juste» était le disciple (S. Krauss, «Un texte cabalistique sur Jésus», in *Revue des études juives* 62 (1911), p. 240-247). Sur Josué ben Parahyah comme maître de Jésus dans le *Toldoth Yeshu*, voir S. Krauss, «Une nouvelle recension hébraïque du Toldot Yésu», in *Revue des études juives* 103 (1938), p. 65-88.
  36. Voir les remarques et l'importante bibliographie que cite S. Gero, «*op. cit.*», in *Journal for the Study of Judaism* 25 (1994), p. 307 note 46.
  37. Cf. S. Krauss, *op. cit.*, Berlin, 1902, p. 247; S. Gero, «*op. cit.*», in *Journal for the Study of Judaism* 25 (1994), p. 307.
  38. Cf. J. Z. Lauterbach, *op. cit.*, Cincinnati, 1951, p. 488; G. R. S. Mead, *op. cit.*, Londres, 1903, p. 146ss.
  39. Cf. E. Bammel, «Christian Origins in Jewish Tradition», in *New Testament Studies* 13 (1966-1967), p. 317-322. Cet auteur remarque à juste titre que cette histoire n'est pas seulement une confrontation entre deux hommes, mais plutôt une controverse avec le christianisme.
  40. On peut par exemple faire référence à la fuite en Égypte ou encore à la relation de Jésus avec les femmes. Voir S. Gero, «*op. cit.*», in *Journal for the Study of Judaism* 25 (1994), p. 291-292.
  41. Cf. S. Gero, «*op. cit.*», in *Journal for the Study of Judaism* 25 (1994), p. 292-300.
  42. Telle est l'opinion de nombreux spécialistes, voir par exemple H. Stourdzé, «*op. cit.*», in *Revue des études juives* 82 (1926), p. 146; J. Klausner, *op. cit.*, Paris, 1933, p. 25-26. S. Zeitlin, «Jesus in the Early Tannaitic Literature», in V. Aptowitzer, A. Z. Schwarz (éds.), *Abhandlungen zur Erinnerung an Hirsch Perez Chajes*, Vienne, 1933, p. 303-304; plus récemment J. Maier, *op. cit.*, Darmstadt, 1978, p. 29-38.
  43. Cf. J. Z. Lauterbach, *op. cit.*, Cincinnati, 1951, p. 486-489, à qui nos propos doivent beaucoup.
  44. Cf. G. Dalman, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and the Liturgy of the Synagogue*, New York, 1973, p. 52.
  45. Sur la question de Josué ben Parahyah magicien et thaumaturge, voir la documentation et les analyses de S. Gero, «*op. cit.*», in *Journal for the Study of Judaism* 25 (1994), p. 309 note 52.