

Thierry MURCIA
Université de Provence-CNRS

JÉSUS ADORATEUR D'UNE BRIQUE? B. SANHEDRIN 107B: L'ÉPISODE TALMUDIQUE DU SÉJOUR DE YESHU EN ÉGYPTÉ

RÉSUMÉ

Cette étude présente une analyse de l'épisode talmudique rapporté en *Sanhedrin* 107b qui met en scène Jésus et son maître Yehoshua ben Peraḥiah, un Sage de la fin du II^e siècle av. J.-C. L'auteur de cet article retrace la généalogie du document et tente d'en distinguer les différents enjeux. Dans ce récit insolite, qui a pour cadre l'Égypte, on peut lire que Jésus, repoussé par son maître, «dressa une brique et se prosterna devant elle». Après avoir examiné les différentes hypothèses émises jusqu'ici, l'auteur propose de voir dans la formule Jésus «dressa une brique», *zaqaf lebheinta*, une allusion à la staurolâtrie ou à l'iconodulie pratiquées au VII^e ou au VIII^e siècle par les chrétiens d'Orient. L'auteur établit donc que l'anecdote est une fiction de composition tardive, qui appartient à la dernière couche rédactionnelle du Talmud.

ABSTRACT

This study presents an analysis of the talmudic story related in *Sanhedrin* 107b featuring Jesus and his teacher Yehoshua ben Peraḥiah, a Sage who lived at the end of the second half of the second century BC. I draw attention to the genealogy of the document and try to reveal its different purposes. In this puzzling story which takes place in Egypt, we read that Jesus, rejected by his teacher, “set up a brick and worshipped it.” I examine the various assumptions which have already been proposed by several scholars to explain the formula according to which Jesus “set up a brick”, *zaqaf lebheinta*. I suggest to see there an allusion to staurolatry or to iconoduly which were practised by Christians in the Orient in the seventh or eighth century AD. I state that this anecdotal story is a fiction of late production which belongs to the last written stratum of the Talmud.

Le Talmud de Babylone mentionne à deux reprises un séjour de Jésus (ישו הנוצרי — *Yeshu ha-noṣri*) en Égypte¹ mais ces documents, qui comptent sans

1. B. *Sanhedrin* 107b; B. *Sotah* 47a.

doute parmi les textes talmudiques sur Jésus les plus étudiés², posent divers problèmes. Ils font notamment de Jésus un disciple de Yehoshua ben Peraḥiah — un Sage de la seconde moitié du II^e siècle av. J.-C.³ — qui aurait été rejeté par son maître à la suite d'un double quiproquo. Ils le présentent, en outre, comme l'instigateur d'un culte plutôt insolite: l'érection et l'adoration d'une simple brique. Les questions de l'origine et du fondement de cette tradition, de la date de rédaction et de l'enjeu de ces textes n'ont jamais

2. J. LIGHTFOOT, *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica (Horae Hebraicae et Talmudicae: Hebrew and Talmudical Exercitations)*, Oxford, 1859, t. 2, p. 42-43; H. LAIBLE, *Jesus Christ in the Talmud*, Cambridge, 1893 (*Jesus Christus im Talmud*, Leipzig, 1891) dans G. H. DALMAN, *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar, and the Liturgy of the Synagogue*, Cambridge, 1893, p. 40-45; G. R. S. MEAD, *Did Jesus Live 100 B. C.?*, Londres et Bénarès, 1903, p. 135-151; R. T. HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres, 1903, p. 50-54; H. L. STRACK, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910, p. 30-34; B. PICK, *Jesus in the Talmud. His Personality, his Disciples and his Sayings*, Chicago et Londres, 1913, p. 23-26; J. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth. Son temps — sa vie — sa doctrine*, Paris, 1933 (Jérusalem, 1922), p. 23-27; H. STOURDZÉ, «La fuite en Égypte de Josué b. Parahya et l'incident avec son prétendu disciple Jésus», *Revue des études juives*, 82, 1926, p. 133-156; R. EISLER, *The Messiah Jesus and John the Baptist*, Londres, 1931 (*ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*, Heidelberg, 2 vol., 1929-1930), p. 592-593 (Appendice II); J. MOREAU, *Les plus anciens témoignages profanes sur Jésus*, Bruxelles, 1944, p. 72-73; J. Z. LAUTERBACH, «Jesus in the Talmud», in *Rabbinic Essays*, Cincinnati, 1951, p. 481-490; M. GOLDSTEIN, *Jesus in the Jewish Tradition*, New York, 1950, p. 73-77, notes p. 285-287; É. WEILL-RAYNAL, «Yeshou dans le Talmud», *Cahiers du Cercle Ernest Renan*, 17 [66], 1970, p. 1-16; M. SMITH, *Jesus the Magician*, New York et Londres, 1978, p. 49 et 159 pour les notes; J. MAIER, *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Darmstadt, 1978, p. 109-129, notes p. 292-295; G. H. TWELF-TREE, «Jesus in Jewish Traditions», in *The Jesus Tradition Outside the Gospels*, D. WENHAM (éd.), Sheffield, 1984, p. 315-316; J. HOFFMANN, *Jesus Outside the Gospels*, New York, 1984, p. 44-45; R. KALMIN, «Christians and Heretics in Rabbinic Literature of Late Antiquity», *Harvard Theological Review*, 87/2, 1994, p. 155-169 (part. p. 156-157); S. GERO, «The Stern Master and his Wayward Disciple; a “Jesus” Story in the Talmud and in Christian Hagiography», *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 25/2, 1994, p. 287-311; R. FONTANA, «Un discepolo di nome Gesù (Sanhedrin 107b)», *Bibbia e Oriente*, 45/3, 2003, p. 165-175; D. JAFFÉ, «Jésus dans le Talmud; le texte sur Josué ben Parahyah et son disciple Jésus réexaminé», *Pardès*, 35, 2003, p. 79-92 (= D. JAFFÉ, *Le Talmud et les origines juives du christianisme. Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, Paris, 2007, p. 137-151); D. BOYARIN, *Mourir pour Dieu. L'invention du martyre aux origines du judaïsme et du christianisme*, Paris, 2004 (*Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, 1999), p. 32-35, notes p. 152-156; P. SCHÄFER, *Jesus in the Talmud*, Princeton, 2007, p. 34-40, notes p. 155-158. Sur la seule anecdote de l'adoration de la brique: A. S. KAMENETZKY, «Notes sur Jésus dans les sources juives», *Revue des études juives*, 59, 1910, p. 277; H. J. ZIMMELS, «Jesus and “Putting up a Brick”». The Meaning of *zaqaf lebeinta*», *Jewish Quarterly Review*, 43, 1953, p. 225-228; E. BAMMEL, «Christian Origins in Jewish Tradition», *New Testament Studies*, 13, 1966-1967, p. 317-335 (part. p. 320-324); E. BAMMEL, «Jesus and “Setting up a Brick”», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 20, 1968, p. 364-367; S. T. LACHS, «A “Jesus Passage” in the Talmud re-examined», *Jewish Quarterly Review*, 59, 1969, p. 244-247.

3. M. D. HERR, «Joshua Ben Parahyah», *Encyclopaedia Judaica*, 10, 1972, col. 284-285.

vraiment été résolues. Nous citons l'anecdote d'après *B. Sanhedrin* 107b⁴ (la version de *B. Sotah* 47a ne présente que des variantes mineures):

Les maîtres ont enseigné: Que la [main] gauche renvoie toujours mais que la droite fasse approcher, non comme Élisée qui repoussa Gehazi des deux mains, ni comme R. Yehoshua ben Peraḥiah qui repoussa Jésus le Nazôréen⁵ des deux mains. [...] Qu'y a-t-il au sujet de R. Yehoshua⁶ ben Peraḥiah? Lorsque le roi Jannée massacra les maîtres, R. Yehoshua ben Peraḥiah et Jésus⁷ s'enfuirent à Alexandrie d'Égypte. Quand ce fut [de nouveau] la paix, Shimon ben Shetaḥ lui envoya [un message]: «De moi, Jérusalem la Ville sainte, à toi Alexandrie d'Égypte, ma sœur! Mon mari est installé en ton centre et moi je suis dans la désolation!» Il se leva et partit et se retrouva dans une auberge (אושפיוא). On le servit avec déférence. Il dit: — Comme cette «*akhsania*» (אכסניא) est belle⁸! Jésus⁹ <le Nazôréen>¹⁰ lui dit: — Maître, ses yeux ont un défaut! Il [R. Yehoshua] lui répondit: — Impie (רשע), c'est de cela que tu t'occupes! Il fit sortir quatre cents schofars¹¹ et le mit au ban. Il [Jésus] se présenta devant lui à maintes reprises, lui disant: — Accepte-moi! Mais il ne lui prêtait aucune attention. Un jour qu'il récitait le *Shema*, il [Jésus] se présenta devant lui. Il [R. Yehoshua] avait l'intention de le recevoir: il lui fit signe de la main. Il [Jésus] cru que c'était pour le renvoyer. Il partit, dressa une brique (זקף לבניתא) et se prosterna devant elle. Il [R. Yehoshua] lui dit: — Repens-toi! Il [Jésus] lui répondit: — Voici ce que j'ai retenu de toi: A celui qui pêche et incite la multitude à pécher on ne laisse pas la possibilité de se repentir. Un Maître (מר) a dit: Jésus le Nazôréen¹² pratiquait la sorcellerie et il a dévoyé et trompé Israël!

Ce texte, connu des cabalistes¹³, figure dans les plus anciens manuscrits du Talmud de Babylone dont ceux de Florence (1177), de Munich (1343) et

4. Nous avons nous-même traduit tous les passages issus de la littérature talmudique qui sont cités dans cet article et, sauf indications contraires, les citations bibliques sont faites d'après la *BJ*. Texte araméen: G. H. DALMAN, *op. cit.*, p. 8-9; R. T. HERFORD, *op. cit.*, p. 403; H. L. STRACK, *op. cit.*, p. 10-11. Autre traduction française facilement accessible mais sans commentaire: J.-P. OSIER, *L'Évangile du Ghetto, ou Comment les Juifs se racontaient Jésus*, Paris, 1984, p. 141.

5. ישו הנוצרי, *Yeshu ha-Noḥri*, dans les manuscrits de Munich (texte gratté), Herzog 1, dans les éditions de Barco et de Vilna et dans la version parallèle de *B. Sotah* 47a (manuscrits Oxford, Vatican, Munich). ישו, *Yeshu*, dans le manuscrit de Florence.

6. Lapsus de Jean-Pierre Osier qui, dans sa traduction, met ici: «R. Simon ben Peraḥiah». J.-P. OSIER, *op. cit.*, p. 141.

7. ישו, *Yeshu*, dans l'édition de Vilna.

8. אכסניא, *akhsania*, a deux sens possibles: l'auberge (comme l'entend Yehoshua ben Peraḥiah) ou l'hôtesse (comme le comprend *Yeshu*). Le récit repose en fait sur ce quiproquo.

9. Manuscrit Herzog 1. Manuscrit de Munich: texte gratté.

10. ישו הנוצרי en *B. Sotah* 47a (manuscrit d'Oxford).

11. On peut comprendre: «quatre cents trompettes» (schofars) ou, moins vraisemblablement, «quatre cents coups de trompette».

12. ישו *Yeshu* dans l'édition de Vilna, ישו הנוצרי dans les manuscrits de Munich (texte gratté), Florence, Herzog 1, dans l'édition de Barco et dans la version parallèle de *B. Sotah* 47a (Oxford, Munich).

13. S. KRAUSS, «Un texte cabalistique sur Jésus», *Revue des études juives*, 62, 1911, p. 240-247.

de Karlsruhe¹⁴. Il est absent de l'édition de Bâle (1578-1581) et de certaines éditions courantes du Talmud du fait de l'autocensure ou de la censure chrétienne. Hormis Lauterbach¹⁵ et Goldstein¹⁶ (voir *infra*), et malgré les anachronismes évidents, la grande majorité des chercheurs qui ont travaillé sur ce texte s'accordent pour dire qu'il est bien ici question de Jésus le Nazaréen. Quelques critiques isolés, comme Etienne Weill-Raynal et surtout André Ragot, y ont vu le Maître de Justice dont il est question dans les manuscrits de Qumrân. Il s'agit toutefois là d'une hypothèse gratuite et les arguments avancés par les deux auteurs sont sans pertinence¹⁷. Le fait est que parmi les principaux personnages cités dans ce document, plusieurs ne sont pas contemporains. D'une part, le rédacteur fait de Jésus un disciple de R. Yehoshua ben Peraḥiah, un éminent pharisien qui vécut plus d'un siècle avant lui (fin II^e- début I^{er} siècle av. J.-C.). D'autre part, même si nous ignorons les dates précises de sa naissance et de sa mort, il est peu probable, comme le laisse entendre le rédacteur de notre *aggadah*, que le roi Alexandre Jannée (103-76 av. J.-C.) ait réellement précédé Yehoshua ben Peraḥiah dans la mort. L'épisode s'inscrit en effet dans un contexte historique particulier: «Lorsque le roi Jannée massacra les maîtres, R. Yehoshua ben Peraḥiah et Jésus s'enfuirent à Alexandrie d'Égypte» (B. *Sanhedrin* 107b). Le récit prend donc pour point de référence le massacre des pharisiens par le roi Alexandre Jannée que nous connaissons par d'autres sources et qui est daté avec précision: 87 av. J.-C.

Devenu maître de la ville et de ses ennemis, nous dit Flavius Josèphe, il [Alexandre Jannée] les ramena à Jérusalem où il les traita [les pharisiens et leurs partisans] de la manière la plus cruelle: dans un banquet qu'il donna à la vue de tous, avec ses concubines, il fit mettre en croix environ huit cents

14. Il figure également en B. *Sotah* 47a dans les manuscrits d'Oxford (1123), de Munich (1343) et dans le Vatican Ebr. 110.

15. J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 488-490.

16. M. GOLDSTEIN, *op. cit.*, p. 74.

17. É. WEILL-RAYNAL, art. cit. En fait d'arguments, il ne s'agit essentiellement que d'un tissu d'hypothèses: Weill-Raynal (p. 12-13) suppose arbitrairement que la *baraïta* finale de B. *Sanhedrin* 107b ne portait pas «Yeshou» (un des noms donné au Nazaréen dans les textes talmudiques) mais «Yeshoua», forme plus archaïque du même nom. Yeshoua aurait été le nom du disciple anonyme de R. Yehudah ben Tabbai (*J. Hagigah* II, 2, 77d) qui vivait à la fin du II^e siècle av. J.-C. (voir *infra*). On aurait, par la suite, fait de ce Yeshoua (devenu Yeshou) un disciple de R. Yehoshua ben Peraḥiah. Yeshoua aurait été le nom du Maître de Justice (!) et ce Yeshoua (disciple anonyme de R. Yehudah ben Tabbai) serait donc le Maître de justice lui-même. Un scribe aurait plus tard abrégé volontairement Yeshoua en Yeshou de manière à faire de Jésus le disciple de R. Yehoshua ben Peraḥiah, puis il aurait aménagé le récit en conséquence. Pour Weill-Raynal comme pour Ragot l'idée sous-jacente est que le Jésus des évangiles est un personnage de fiction et que le Jésus de l'histoire a vécu, lui, à la charnière des II^e- I^{er} siècles av. J.-C. Il s'agirait tout simplement, selon eux, du Maître de Justice «devenu le Messie des chrétiens [...] sous le nom de "Yeshou le Nazaréen"» (p. 15).

d'entre eux, puis, pendant qu'ils vivaient encore, fit égorger sous leurs yeux leurs femmes et leurs enfants¹⁸.

À la suite de quoi, précise l'historien, «une telle panique s'empara du peuple que la nuit suivante huit mille personnes du parti adverse [pharisien] quittèrent la Judée, et leur exil ne prit fin qu'avec la mort d'Alexandre¹⁹». Or le décès de Jannée ne survint qu'en 76 av. J.-C., soit plus de dix ans après ce massacre demeuré célèbre. Le rédacteur babylonien y fait d'ailleurs allusion lorsqu'il précise: «Quand ce fut [de nouveau] la paix, etc.» (*B. Sanhedrin* 107b). C'est parce que le roi Jannée est mort que Shimon ben Shetaḥ peut demander à R. Yehoshua ben Peraḥiah de revenir en Judée. Le rédacteur laisse donc entendre que R. Yehoshua ben Peraḥiah et son disciple Jésus ont passé plus de dix ans en Égypte (de 87 à 76 av. J.-C.) et il situe *de facto* l'épisode de la brouille entre les deux hommes à l'extrême fin de cette période, soit très précisément à la mort d'Alexandre Jannée en 76 av. J.-C. Néanmoins, on peut douter que Yehoshua ben Peraḥiah ait vécu jusque-là. Disciple de Yosé ben Yoézer, Yehoshua ben Peraḥiah appartient, en effet, avec Nitaï l'Arbèlite, à la génération qui a immédiatement précédé celle de Yehudah ben Tabbai et de Shimon ben Shetaḥ²⁰. Il est donc beaucoup plus vraisemblable qu'il se soit éteint à la charnière des II^e et I^{er} siècles av. J.-C., soit autour de 110-90 av. J.-C. Notons d'ailleurs que, de l'avis de plusieurs critiques, la fuite (voire même, un simple séjour) en Égypte de Yehoshua ben Peraḥiah est douteuse d'un point de vue historique²¹. Elle n'est en tout cas mentionnée dans aucune source antérieure à *B. Sanhedrin* 107b et à sa version parallèle de *B. Sotah* 47a.

Pourtant, quelques commentateurs ont soutenu l'idée que ces anachronismes n'en étaient pas et ils n'ont pas hésité à s'appuyer sur ce texte pour faire vivre le Jésus historique un siècle avant lui-même. Selon cette interprétation, les évangiles auraient confondu Jésus avec un autre prophète mis à mort par Ponce Pilate²². Evidemment, l'immense majorité des critiques, à l'instar de Jacob Z. Lauterbach²³ et Morris Goldstein²⁴, rejettent cette hypothèse saugrenue qui, selon Joseph Klausner²⁵ ou Dan Jaffé «ne mérite pas une attention sérieuse²⁶». D'ailleurs, un autre anachronisme a également été

18. FLAVIUS JOSÈPHE, *AJ* XIII, XIV, 2, §380, traduction T. REINACH. Cf. *GJ* I, IV, 6, §97.

19. *GJ* I, IV, 6, §98, traduction P. SAVINEL. Cf. *AJ* XIII, XIV, 2, §383.

20. *Pirquei Abhot* 1, 4-9.

21. J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 485-486; P. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 36.

22. G. R. S. MEAD, *op. cit.*, p. 135-151. Cf. É. WEILL-RAYNAL, art. cit.

23. J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 486-488.

24. M. GOLDSTEIN, *op. cit.*, p. 75.

25. J. KLAUSNER, *op. cit.*, p. 26.

26. D. JAFFÉ, «Jésus...», *op. cit.*, p. 84 (= D. JAFFÉ, *Le Talmud...*, *op. cit.*, p. 143-144).

relevé par plusieurs critiques: le rédacteur babylonien précise que lorsque Yehoshua ben Peraḥiah mit Jésus au ban, il en fit accompagner la proclamation par quatre cents (coups de) trompettes («quatre cents schofars»). Plusieurs critiques (Lauterbach, Goldstein) s'accordent pour dire que l'utilisation de trompettes (schofars), au prononcé d'un ban, est tardif. L'usage, inconnu des Tannaïm, remonte à l'époque des Amoraïm soit, au plus tôt, au milieu du III^e siècle apr. J.-C.²⁷ De l'avis de Marc Lods, ces quatre cents trompettes renverraient à une tradition selon laquelle une bataille rangée aurait opposé Jésus et ses partisans, d'un côté, aux pharisiens, de l'autre²⁸. Il convient toutefois de noter qu'on ne trouve d'allusions à ce prétendu combat que dans des sources relativement tardives et toujours sur fond de polémique anti-chrétienne²⁹. En revanche, dans la version Wagenseil des *Toledot*, il est également fait mention de trompettes — trois cents au lieu de quatre cents — utilisées pour mettre Jésus au ban de la communauté et proclamer sa «bâtardise³⁰». Elles ne sont toutefois pas mises en relation avec un quelconque combat: il s'agit, selon toute vraisemblance, d'un détail directement emprunté à *B. Sanhedrin* 107b (ou à *B. Sotah* 47a).

Morris Goldstein a défendu l'idée que, dans cet épisode, le disciple nommé *Yeshu* (Jésus: prénom fréquent) était un personnage différent du Nazaréen. Il s'appuie sur le fait que plusieurs manuscrits ne précisent pas qu'il s'agit bien ici de *Yeshu* «ha-Noṣri»³¹ *i. e.* de Jésus «le Nazaréen». Dans le même axe, Jacob Z. Lauterbach a émis une hypothèse intéressante sur l'identité réelle supposée de ce *Yeshu*³². D'après ce critique, il s'agirait de Jésus ben Sirach, un contemporain de Yehoshua ben Peraḥiah. Jésus ben Sirach, qui traduisit en grec l'*Ecclésiastique* — ou *Siracide* — l'œuvre de son aïeul Sirach l'Ancien, aurait séjourné en Égypte dans les années 132 av. J.-C. A l'appui de cette identification, Lauterbach se fonde notamment sur quelques légendes juives relatives à Jésus ben Sirach qui présentent des similitudes avec certaines traditions évangéliques. L'une d'elles, en particulier, paraît être une variante de la conception virginale: la mère de Jésus ben

27. J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 485; M. GOLDSTEIN, *op. cit.*, p. 76. H. STOURDZÉ, art. cit., p. 146, pourtant très critique, ne relève pas l'anachronisme. Sur cet usage voir *B. Moed Qatan* 16a; *B. Shebhuot* 36a; *B. Abhodah Zarah* 40a.

28. M. LODS, «Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 21/1, 1941, p. 19.

29. Voir LACTANCE, *Institutions divines* V, III, 4; FLAVIUS JOSÈPHE, *GJ* (version slavonne) II, IX, 3; Tol. V. 8, 10, 13; Tol. S. 5-6; Tol. W.; JOSIPPON (J.-P. OSIER, *op. cit.*, p. 43-44, 49-51, 52-54, 73-76, 94, 131-134).

30. Voir J.-P. OSIER, *op. cit.*, p. 89.

31. M. GOLDSTEIN, *op. cit.*, p. 76-77.

32. J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 489.

Sirach aurait été fécondée indirectement par son époux, Jérémiah, par l'intermédiaire d'une baignoire. D'après Lauterbach, les rédacteurs de *B. Sanhedrin* 107b auraient simplement confondu les deux personnages. Il auraient repris ces légendes concernant ben Sirach et les auraient reportées sur Jésus. Morris Goldstein a accueilli cette hypothèse favorablement³³. Mais d'autres critiques se sont montrés plus circonspects. Selon Dan Jaffé, «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 Nazaréen³⁴». De fait, quoique judicieux, le raisonnement de Lauterbach est très contestable. Tout d'abord, les ressemblances toutes relatives entre les traditions concernant Jésus ben Sirach et Jésus n'impliquent pas nécessairement une influence des premières sur les secondes, ni inversement. De plus, la question de l'antériorité demeure: la tradition de la conception virginale de Jésus est beaucoup plus ancienne que celle concernant Jésus ben Sirach. Lauterbach renvoie en note aux documents sur lesquels il s'appuie³⁵: le plus ancien — l'*Alphabet de Ben Sira*³⁶ — remonte seulement à la fin de la période des Ge'onim³⁷. En outre, il n'est pas totalement exclu que les histoires de conceptions ou de naissances miraculeuses aient été plus répandues qu'on ne le pense dans le monde juif du temps de Jésus. Ainsi, plusieurs sources juives mentionnent-elles une tradition — déjà bien ancrée au 1^{er} siècle — qui rapporte que la mère de Moïse ne connut pas les douleurs de l'enfantement³⁸. Une autre tradition, au moins aussi ancienne, précise que Moïse naquit circoncis³⁹ et qu'à sa venue au monde «toute la maison fut remplie de lumière⁴⁰». Cette maison «remplie de lumière» à la naissance de Moïse n'est pas sans rappeler la grotte qui aurait, elle aussi, été «remplie de lumière» à la naissance de Jésus d'après une tradition chrétienne très ancienne⁴¹. Quant à l'idée, à proprement parler,

33. M. GOLDSTEIN, *op. cit.*, p. 77.

34. D. JAFFÉ, «Jésus...», *op. cit.*, p. 84-85 (= D. JAFFÉ, *Le Talmud...*, *op. cit.*, p. 144).

35. J. Z. LAUTERBACH, *art. cit.*, p. 489, notes 42 et 43.

36. H. L. STRACK, G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, 1986⁷, p. 386: il s'agirait d'une œuvre du IX^e ou du X^e siècle.

37. Celle-ci s'étendrait de 589 à 1038 apr. J.-C. (fourchette large).

38. FLAVIUS JOSÈPHE, *AJ* II, IX, §218; *B. Sotah* 12a; *Exode Rabbah* 1, 20 (sur 2, 2).

39. PSEUDO-PHILON, *LAB* 9, 13 (*EI*, p. 1259); *B. Sotah* 12a; *Exode Rabbah* 1, 20 (sur 2, 2) [*EI* = *La Bible — Écrits intertestamentaires*, dir. A. DUPONT-SOMMER, M. PHILONENKO, Paris, 1987].

40. *B. Sotah* 12a; *Exode Rabbah* 1, 20 (sur 2, 2).

41. *Protoévangile de Jacques* 19, 2 (*EAC* I p. 99); *Évangile du Pseudo-Matthieu* 13, 2-3 (*EAC* I p. 133); *Vie de Jésus en arabe* 3, 1 (*EAC* I p. 212) [*EAC* I = *Écrits apocryphes chrétiens* I, dir. F. BOVON, P. GEOLTRAIN, Paris, 1997].

d'une conception virginale, elle n'est peut-être pas, elle non plus, totalement étrangère au judaïsme ancien. On en trouve un écho dans le *Deuxième Livre d'Hénoch*, un texte certes tardif mais qui s'appuie sur des matériaux très anciens. Melchisédech y est présenté comme le fils de Sophonim, une vieille femme proche de la mort qui n'a pas connu d'homme depuis de nombreuses années⁴². Si on ne peut pas, il est vrai, parler réellement dans ce cas de «conception virginale», du moins s'agit-il bien de «conception miraculeuse» (*i. e.* sans l'intervention d'aucun homme). On peut également ajouter que dans la partie juive (ou du moins considérée comme telle) des *Oracles sibyllins*, il est question d'une «vierge» dans laquelle le Créateur réside comme «une lumière immortelle⁴³». Certes, cette vierge représente vraisemblablement Israël⁴⁴. L'idée n'en est pas moins très proche de celle qui est développée dans les évangiles, en particulier en Luc 1, 35. Mais le meilleur témoin est sans doute Philon d'Alexandrie lui-même qui, dans son *De Cherubim*, présente la naissance des fils des patriarches comme le résultat de conceptions miraculeuses dues à l'action divine:

Les vertus⁴⁵, qui ont une descendance si nombreuse et si parfaite, il n'est pas selon la Loi qu'elles soient le lot d'un mari mortel. Cependant, si elles ne reçoivent pas de semence d'un autre, jamais d'elles seules elles n'enfanteront. Qui est-ce donc qui met en elles les semences du bien, sinon le père de tout ce qui est, le Dieu non engendré et qui engendre tout? Il donne sa semence, et le produit qu'il a semé, qui est une part de lui-même, il en fait don [...] De même, Isaac le sage prie Dieu, et par la puissance de celui qui était prié, Rébecca, la persévérance, est enceinte (Gn 25, 21). Sans même qu'il y ait prières ou supplications, Moïse, qui a pris Séphora, la vertu qui vole et se tient haut, la trouve enceinte sans que ce soit des œuvres d'aucun mortel (Ex 2, 22)⁴⁶.

Sans doute faut-il également voir un écho de ces traditions dans le *Livre des Jubilés* dont la rédaction primitive remonte vraisemblablement au II^e av. J.-C.⁴⁷ On y lit, en effet: «Le Seigneur visita Sarah et agit pour elle comme Il l'avait dit, et elle conçut⁴⁸». Certes, Raymond E. Brown a raison de dire qu'il n'y a aucune «preuve» de l'existence, dans le judaïsme, de l'idée

42. 2 *Hénoch* 70, 1-15 (*EI*, p. 1218-1219).

43. *Oracles sibyllins* 3, 785-787 (*EI*, p. 1094).

44. Cf. Ap 12, 1-6, 13-18.

45. Les «vertus» dont parle le philosophe sont (*Cher.* 41): Sarah (épouse d'Abraham), Rébecca (épouse d'Isaac), Léa (épouse de Jacob) et Séphora (épouse de Moïse).

46. PHILON D'ALEXANDRIE, *De Cherubim* 43-44, 47, texte et traduction J. GOREZ, Paris, 1963, p. 39-41.

47. Des fragments du *Livre des Jubilés* ont été retrouvés à Qumrân et ce livre est cité dans l'*Écrit de Damas* (xvi, 3-4) qui date lui-même du I^{er} siècle av. J.-C.

48. *Jubilés* 16, 12-13 (*EI*, p. 703). Cf. *Genèse Rabbah* 53, 6 et PHILON D'ALEXANDRIE, *op. cit.*, 45-46, que nous n'avons pas cités ici et qui semblent parfaitement éclairer ce passage.

d'une conception virginale antérieure à la rédaction des évangiles⁴⁹. On peut néanmoins affirmer, avec André-Marie Dubarle, que «ce qui reste de plus assuré de ces recherches, c'est que le judaïsme ne répugnait pas à envisager la possibilité de naissances exceptionnelles, bien au-delà des naissances providentielles et inespérées des patriarches racontées dans les livres canoniques⁵⁰». Schalom Ben-Chorin rappelle que plus près de nous, au XVII^e siècle, les juifs hassidiques ont cru à une fécondation par l'Esprit Saint de la mère du Rabbi Baal Shem-Tov⁵¹. Dans ce cas précis, si une influence du dogme chrétien ne saurait être tout à fait exclue, elle ne s'impose pas nécessairement. Toujours est-il que la possibilité d'une conception virginale non surnaturelle, du type de celle figurant dans la légende de Jésus ben Sirach, était parfaitement admise par les rabbins de Babylone, ainsi qu'on peut le lire dans le Talmud:

Une vierge qui s'est retrouvée enceinte⁵², est-ce qu'un grand prêtre peut l'épouser? Devons-nous prendre en considération le cas de Shemu'el? Shemu'el a dit: — Je peux avoir plusieurs rapports sexuels sans [qu'il y ait de] sang (*i. e.* sans que l'hymen soit déchiré). A moins que le cas de Shemu'el ne soit pas fréquent?

Ils leur répondirent: — Le cas de Shemu'el n'est pas fréquent mais nous devons tenir compte de l'éventualité qu'elle se soit retrouvée enceinte [accidentellement] dans un bain.

Mais Shemu'el n'a-t-il pas dit que la semence qui ne jaillit pas comme une flèche ne féconde pas?

— Originellement, elle avait aussi jailli comme une flèche!⁵³

Schalom Ben-Chorin se demande si ce passage du Talmud ne renfermerait pas «de manière sous-jacente une part de polémique anti-chrétienne; autrement dit, qu'une explication naturelle (la fécondation par l'intermédiaire d'un bassin) soit recherchée ici *a posteriori* pour un phénomène que les Évangiles présentent comme surnaturel⁵⁴». En réalité, ce passage s'inscrit dans un contexte qui n'a absolument rien de polémique: il s'agit uniquement de répondre à une question halakhique précise en prenant en compte l'expérience. Il paraît en outre assez clair que la légende de la conception virginale de Jésus ben Sirach par l'intermédiaire d'une baignoire⁵⁵

49. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, New York et Londres, 1993², p. 524.

50. A. M. DUBARLE, «La citation virginale et la citation d'Isaïe, VII, 14 dans l'évangile de Matthieu», *Revue biblique*, 85/3, 1978, p. 377.

51. S. BEN-CHORIN, *Marie — Un regard juif sur la mère de Jésus*, Paris, 2001 (Munich, 1971), p. 237.

52. Alors qu'elle dit être restée vierge (Rashi).

53. *B. Hagigah* 14b-15a.

54. S. BEN-CHORIN, *op. cit.*, p. 69-70.

55. Ce type d'insémination artificielle est également connu dans le zoroastrisme et dans

— invoquée par Lauterbach — est plus proche de ces considérations talmudiques que des récits matthéen et lucanien relatant la génération de Jésus⁵⁶. On peut donc tenir pour acquis que le personnage dont le Talmud fait le disciple de Yehoshua ben Peraḥiah est bien Jésus le Nazaréen. Mais reste la question de la date de rédaction de *B. Sanhedrin* 107b et/ou de sa version parallèle *B. Sotah* 47a.

Après avoir mis en évidence les incohérences de cette *aggadah*, H. Stourdzé en conclut qu'«elle ne représente pas une tradition juive sur Jésus; elle est l'explication de son histoire telle que les juifs devaient vaguement en avoir entendu parler⁵⁷». Il s'agit d'ailleurs, remarque ce critique, d'«un des rares passages [du Talmud] où le nom de Jésus se trouve mentionné en toutes lettres⁵⁸». De fait, le nom de Jésus ne figure pas dans la Mishnah: c'est dans la Tosefta qu'il fait sa première apparition. Nonobstant, il est présent une dizaine de fois dans les deux Talmuds sous la forme *Yeshu*, יֵשׁוּ, *Yeshu ha-Noṣri*, יֵשׁוּ הַנוֹצְרִי, ou *Yeshu ben Pandera* (ou *Yeshu Pandera*) יֵשׁוּ בֶן פַּנְדְּרָא. La forme longue *Yeshua* — יֵשׁוּעַ — ne figure, elle, qu'en *T. Hullin* 2, 22 et 24⁵⁹, deux des témoins textuels les plus anciens: *Yeshua ben Pantira*, יֵשׁוּעַ בֶּן פַּנְטִירָא, ou *Yeshua ben Pantiri*, יֵשׁוּעַ בֶּן פַּנְטִירִי. Tandis que la forme *Yeshu ben Pandera* ne se rencontre que dans le Talmud de Jérusalem ou dans le Midrash, c'est-à-dire dans les documents rédigés en hébreu ou, du moins, issus du rabbinisme palestinien⁶⁰, les deux formes *Yeshu*⁶¹ et *Yeshu ha-Noṣri*⁶² ne figurent, elles, que dans le Talmud de Babylone. Les critiques se sont donc efforcés de comprendre pourquoi lorsqu'il est nommé, Jésus est toujours — dans le Talmud de Babylone — appelé *Yeshu*, יֵשׁוּ, et jamais *Yeshua*, יֵשׁוּעַ. On a prétendu qu'il s'agissait d'une mutilation intentionnelle de son nom et/ou d'un acronyme insultant. D'après les *Toledot Yeshu*, *Yeshu*, יֵשׁוּ, serait l'acronyme de יִמַּח שְׁמוֹ וְזִיכְרוֹ, *Yimmaḥ Shemo Ve-Zikhro* (ou *Zikhrono*), c'est-à-dire de «que soient effacés son nom et son

le mandéisme. Une tradition difficile à dater rapporte que la semence de Zarathoustra a été déposée dans le lac d'Hamoun pour y féconder la vierge qui s'y baignera et dont sera issu Saoshyant, le sauveur: voir P. DU BREUIL, *Le zoroastrisme*, Paris, 1982, p. 50; R. E. BROWN, *op. cit.*, p. 521, note 13. D'après les Mandéens, Elisabeth, la mère du Baptiste, aurait été ensemencée par le fleuve Jourdain: voir J. J. BUCKLEY, «The Mandaean Appropriation of Jesus' Mother, Mirai», *Novum Testamentum*, 35/2, 1993, p. 183.

56. Voir en ce sens la note de Rashi sur *B. Hagigah* 15a au mot «bain».

57. H. STOURDZÉ, art. cit., p. 146.

58. *Ibid.*, p. 134.

59. Édition Zuckerman, 1881, p. 503.

60. *Ecclésiaste Rabbah* 1, 8; *J. Shabbat* xiv, 4 (14d-15a); *J. Abhodah Zarah* ii, 2 (40d).

61. *B. Sanhedrin* 43a; 107b; *B. Gittin* 56b-57a.

62. *B. Sanhedrin* 43a; 103a; *B. Sotah* 47a [*B. Sanhedrin* 107b]; *B. Abhodah Zarah* 16b-17a; *B. Gittin* 56b-57a.

souvenir⁶³». Plusieurs critiques se sont élevés contre cette interprétation⁶⁴. Certains, comme Krauss, considèrent que *Yeshu* est tout simplement la forme abrégée normale de *Yeshua/Yehoshua*⁶⁵. D'autres, comme Lauterbach, arguant que le nom *Yeshu* n'est connu et utilisé dans la littérature talmudique que pour désigner Jésus, estiment au contraire que la mutilation est certainement volontaire⁶⁶. Mais quelques critiques ont également suggéré, pour expliquer cette singularité, de voir en *Yeshu* la translittération hébraïque de la forme grecque du nom de Jésus: Ἰησοῦς⁶⁷. En réalité et de façon plus précise, *Yeshu'* — dérivé de *Iesous* et prononcé *Yeshu* — avec un *v* final non vocalisé⁶⁸, est tout simplement la forme la plus habituelle du nom de Jésus telle qu'on la rencontre dans divers documents syriaques⁶⁹. C'est ainsi — *Yeshu* — que les chrétiens d'Orient appelaient leur Seigneur et Maître et on comprend donc pourquoi c'est également de cette façon précise que dans le Talmud de Babylone Jésus est nommé, à l'exclusion de tout autre personnage⁷⁰. L'emploi de cette singulière désignation est hautement révélatrice. De cette seule observation, il ressort, d'une part, que le *Yeshu* talmudique est effectivement bien le Nazaréen et, d'autre part, que la forme singulière de ce nom ne doit rien à la malveillance des scribes. Mais, qui plus est, cet élément atteste aussi de l'existence de relations et d'échanges entre juifs et chrétiens à Babylone à l'époque de la rédaction de ces textes (fourchette large: v^e-viii^e siècle apr. J.-C.). Il nous avertit enfin et surtout que le personnage ainsi nommé n'est pas le Jésus historique ni, à proprement parler, celui des évangiles. C'est bien de «Jésus» qu'il s'agit mais de Jésus perçu comme représentant et fondateur du christianisme oriental et instiga-

63. Tol. V. 4, 7; Tol. W.; [Tol. H. 5, 7] (J.-P. OSIER, *op. cit.*, p. 38, 42, 89, [108-109]) ; Tol. L. ; Tol. [Σ] (fin) ; Tol. P. (S. KRAUSS, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin, 1902, p. 129-130, 139, 140); Tol. M. 7 (S. KRAUSS, «Une nouvelle recension hébraïque du TOLDOT YĔŠŪ», *Revue des études juives*, 103, 1938, p. 77). Voir sur cette question la note de Dalman, dans H. LAIBLE, *op. cit.*, p. 7, note 1.

64. S. KRAUSS, *Das Leben...*, *op. cit.*, p. 250-253; G. R. S. MEAD, *op. cit.*, p. 136; M. GOLDSTEIN, *op. cit.*, p. 24.

65. S. KRAUSS, «Le nom de Jésus chez les Juifs», *Revue des études juives*, 55, 1907, p. 148-151.

66. J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 482.

67. G. R. S. MEAD, *op. cit.*, p. 136; É. WEILL-RAYNAL, art. cit., p. 1-2.

68. Voir F. BERNARD-MARIE, *La langue de Jésus. L'araméen dans le Nouveau Testament*, Paris, 1999², p. 36-37.

69. C'est clairement le cas pour la *Peshitta*. Voir également F. BERNARD-MARIE, *Ibid.* La forme *Iesous* (Codex Climaci, Lectionnaire Palestinien de Lewis-Gibson) est également attestée mais semble avoir été moins répandue en Orient.

70. Les *Toledot Yeshu* hésitent, en revanche, entre les formes *Yeshu* (Tol. V.; Tol. S.; Tol. W.; Tol. L.; Tol. [Σ]; Tol. P.; Tol. C.; Tol. M.), *Yeshua* (Tol. H.; Tol. A.), voire *Yezus* (Tol. H.).

teur de son culte et de ses diverses pratiques. On doit donc s'attendre à ce qu'il se comporte conséquemment à cette perception. Nous reviendrons sur ce point capital à la fin de cette étude.

La généalogie du récit a été retracée depuis plus d'un siècle et demi. Tous les critiques s'accordent aujourd'hui sur le fait que ce texte s'inspire d'une autre anecdote rapportée dans le Talmud de Jérusalem. Ce document-source (pour nous, récit A) met en scène deux personnages de la première moitié du 1^{er} siècle av. J.-C., Yehudah ben Tabbaï et un disciple anonyme⁷¹:

Nous avons appris que Yehudah ben Tabbaï était Nasi [président du Sanhedrin de Jérusalem] et Shimon ben Shetaḥ «abh Beth-din» [président du tribunal = assesseur]. Une autre tradition dit l'inverse. Celle qui dit que Yehudah ben Tabbaï était Nasi s'appuie sur un fait [survenu] à Alexandrie: Les habitants⁷² de Jérusalem voulaient désigner Yehudah ben Tabbaï comme Nasi à Jérusalem. Il s'enfuit et se rendit à Alexandrie. Les habitants de Jérusalem écrivirent: — «De Jérusalem la grande à Alexandrie la petite: — Combien de temps encore mon fiancé va-t-il résider chez vous pendant que moi je suis délaissée par lui?» Il s'embarqua et arriva par bateau. Il demanda: — Déborah, la maîtresse⁷³ de la maison qui nous a reçus, que lui manquait-il? Un de ses disciples lui dit: — Maître, il lui manquait un œil!⁷⁴ Il [Yehudah ben Tabbaï] lui répondit: — Voici deux [reproches] te concernant: d'abord, de m'avoir soupçonné, et ensuite de l'avoir dévisagée. Ai-je dit que c'était une belle femme? Je n'ai parlé que de sa diligence. Il [Le disciple] s'irrita contre lui et partit⁷⁵.

Cette histoire (récit A) qui, selon toute vraisemblance, «a servi de prototype à notre anecdote»⁷⁶, est répétée en *J. Sanhedrin* VI, 9, 23c. Son utilisation par le rédacteur babylonien de *B. Sanhedrin* 107b (récit B), est incontestable. D'une part, l'anecdote consignée dans le Talmud de Jérusalem est plus ancienne que sa version babylonienne, d'autre part, les ressemblances entre les deux récits sont bien trop importantes pour qu'il puisse s'agir de

71. H. LAIBLE, *op. cit.*, p. 42-43; R. T. HERFORD, *op. cit.*, p. 50-54; B. PICK, *op. cit.*, p. 25-26; J. KLAUSNER, *op. cit.*, p. 23-27; H. STOURDZÉ, art. cit., p. 147; J. MOREAU, *op. cit.*, p. 72-73; J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 486; M. GOLDSTEIN, *op. cit.*, p. 77; M. D. HERR, art. cit.; M. SMITH, *op. cit.*, p. 49 et 159 pour les notes; J. MAIER, *op. cit.*, p. 117; G. H. TWELF-TREE, art. cit., p. 315-316; R. KALMIN, art. cit., p. 156-157; S. GERO, art. cit., p. 301; D. JAFFÉ, «Jésus...», *op. cit.*, p. 83-84; (= D. JAFFÉ, *Le Talmud...*, *op. cit.*, p. 141-143); D. BOYARIN, *op. cit.*, p. 153, note 7; P. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 36-37. D'après H. LAIBLE, *op. cit.*, p. 42, le premier critique à avoir rapproché les deux passages serait Jacob Hamburger (c. 1862), dans une note de bas de page de la *Real-Encyclopädie für Bibel und Thalmud* (t. II, p. 1053).

72. Littéralement: «fils».

73. Dans le texte: מרתא, «Martha» (*i. e.* Marthe).

74. Plus littéralement: «Un de ses yeux était "brisé"» (elle était borgne).

75. *J. Hagigah* II, 2, 77d (= *J. Sanhedrin* VI, 9, 23c). Texte araméen: G. H. DALMAN, *op. cit.*, p. 9; H. L. STRACK, *Jesus...*, *op. cit.*, p. 9. Signalé (p. 52) mais non cité par Herford. Voir J.-P. OSIER, *op. cit.*, p. 142.

76. H. STOURDZÉ, art. cit., p. 147.

traditions totalement indépendantes. Dans une précédente étude, nous avons montré, à partir d'un cas précis, que le «recyclage» par les scribes de Babylone de matériaux rabbiniques palestiniens était pratique courante, en particulier pour les passages concernant Jésus⁷⁷. Les scribes reprenaient une histoire connue, en conservaient la trame, changeaient le nom des protagonistes et ne modifiaient que quelques détails en fonction du nouvel enjeu qu'ils s'étaient fixés. Nous avons clairement affaire ici à un travail de réécriture de ce type. Le rédacteur babylonien a donc donné une identité au disciple anonyme, *Yeshu*, et remplacé un maître, Yehudah ben Tabbai, par un autre, Yehoshua ben Peraḥiah. Notons d'ailleurs que contrairement au récit modifié (B), le récit original (A) ne contient pas d'anachronismes patents: Yehudah ben Tabbai, par exemple, est bien un contemporain du roi Alexandre Jannée et de Shimon ben Shetaḥ, ce qui est un bon indice de vraisemblance. Cela ne veut pas dire pour autant, comme Lauterbach le suppose, que cet épisode primitif soit lui-même authentique⁷⁸. Quant au récit B, il s'inscrit donc pleinement dans son contexte rédactionnel (v^e-viii^e siècle apr. J.-C.) et il ne dépend en aucune façon d'une tradition indépendante sur Jésus⁷⁹. Stourdzé a sans doute raison de dire que l'identification du disciple anonyme de Yehudah ben Tabbai avec Jésus, par le rédacteur babylonien, «devait se faire d'autant plus naturellement dans l'esprit d'un docteur du Talmud, qui, d'un côté, n'est pas historien et n'a aucune notion de la succession des temps, d'un autre côté, a une répugnance prononcée à voir trop d'apostats en Israël. C'est pour cette raison qu'on identifie Jésus avec Ben Sotada⁸⁰ pour n'avoir qu'un impie au lieu de deux, et non parce que tous les

77. T. MURCIA, «Rabban Gamaliel, Imma Shalom et le philosophe: une citation des évangiles dans le Talmud? — Date et enjeux de *B. Shabbat* 116b», *Revue des études juives*, 169, 2010, p. 313-348.

78. J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 486, 488.

79. Stourdzé a fait observer que la plupart des passages du Talmud qui mentionnent Jésus sont anonymes mais que deux docteurs sont cependant mentionnés: R. Ḥisda (c. 217-309 apr. J.-C.) et R. Oulla qui vivaient au milieu du iii^e siècle. Il remarque que seuls les Babyloniens en rapport avec Oulla parlent de Jésus. Or R. Oulla fit de fréquents voyages en Babylonie, en particulier à l'école de Pumbeditha. Selon Stourdzé, c'est donc en y apportant l'enseignement des écoles palestiniennes qu'il leur aurait également transmis des informations sur Jésus. On trouve des considérations identiques dans R. T. HERFORD, *op. cit.*, p. 344-360. L'idée qui sous-tend ces essais de reconstitution est qu'il existerait une tradition talmudique babylonienne sur Jésus qui se serait transmise sans interruption depuis les origines. Mais les recherches les plus récentes tendent à montrer le contraire. D'ailleurs, Stourdzé lui-même admet que la reconstitution qu'il propose ne permet cependant pas d'affirmer qu'il y a eu «une tradition juive sur Jésus, comme le veulent certains auteurs chrétiens» (H. STOURDZÉ, art. cit., p. 150-151).

80. C'est-à-dire «Ben Stada», un personnage inconnu en dehors des sources talmudiques et qu'on a souvent confondu, à tort, avec Jésus: voir T. MURCIA, «Qui est Ben Stada?», *Revue des études juives*, 167, 3-4, 2008, p. 367-387.

deux étaient des magiciens ayant appris leur science en Égypte⁸¹». De fait, la fin du passage de *J. Hagigah* II, 2, 77d, «et [le disciple] partit», ou «et s'en alla» (וָיָצֵא), a été diversement interprétée. Plusieurs critiques, Lauterbach, Fontana, Schäfer, sont d'accord pour y voir un euphémisme signifiant qu'«il mourut»⁸² et Hermann L. Strack, de son côté, n'hésite pas à traduire par: «Alors il trépassa»⁸³. Mais Lauterbach⁸⁴ et Maier⁸⁵ précisent que l'expression peut également vouloir dire qu'«il quitta le judaïsme»⁸⁶. Le disciple anonyme de *J. Hagigah* II, 2 aurait commis deux fautes: il aurait, d'une part, dévisagé une femme, ce que la morale juive réprouvait⁸⁷, et aurait, d'autre part, soupçonné son maître de l'avoir imité. D'après Raniero Fontana, les rabbins de Babylone auraient transformé cette anecdote moralisatrice en «arme polémique». L'histoire d'un disciple anonyme des Sages, qui aurait fait preuve d'impudicité, serait devenue l'histoire de Jésus. Le rédacteur babylonien viserait indirectement les églises syriaques qui avaient fait du célibat et de l'ascétisme un idéal sexuel⁸⁸. Stephen Gero, de son côté, a montré que ce récit palestinien du Maître et du disciple dévoyé avait son équivalent dans les sources chrétiennes⁸⁹ et il cite deux documents majeurs. Le premier est conservé dans une chronique arménienne traduite du grec ou du syriaque et dont l'auteur prétendu, Faustus de Byzance, aurait vécu au IV^e siècle. Il met en scène le moine Épiphané accompagné de ses disciples. Le groupe en déplacement croise une femme sur la route. Après cette rencontre fugitive et afin d'éprouver ses compagnons, Épiphané commence à louer la beauté de cette inconnue. Un des plus jeunes disciples tombe alors dans le piège tendu par le Maître et répond candidement qu'elle n'avait qu'un seul œil. Le Maître congédie aussitôt le jeune moine pour n'avoir pas rougi de l'avoir ainsi dévisagée. Notons que le texte ne dit rien du sort final du disciple. Le second document est un peu plus tardif. Il s'agit d'un récit rapporté par Cyrille de Scythopolis dans sa *Biographie de saint Sabas*

81. H. STOURDZÉ, art. cit., p. 147-148.

82. J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 486; S. GERO, art. cit., p. 305, note 41; R. FONTANA, art. cit., p. 166; P. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 37. Voir aussi D. GOLDENBERG, «Once More: Jesus in the Talmud», *Jewish Quarterly Review*, 73/1, 1982, p. 78-79. Goldenberg, Fontana, Gero et, indirectement, Schäfer, renvoient à un fragment de *J. Sanhedrin* daté du XII^e siècle et publié par M. ASSIS en 1977 (*Tarbiz* 46, p. 29-90).

83. H. L. STRACK, *Jesus...*, *op. cit.*, p. 31: «Da verschied er».

84. J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 486.

85. J. MAIER, *op. cit.*, p. 116.

86. Voir également I. LEVI, «Jésus, Caligula et Claude dans une interpolation du Yosi-phon», *Revue des études juives*, 91, 1931, p. 142.

87. *B. Abhodah Zarah* 20a-b; *B. Shabbat* 64b.

88. R. FONTANA, art. cit., p. 175.

89. S. GERO, art. cit., p. 287-311 (part. p. 292-300).

(milieu du VI^e siècle). Sabas, accompagné d'un disciple anonyme, croise un groupe de personnes au sein duquel se trouve une jeune et belle femme. Après cette brève rencontre, pour tester la foi de son disciple, Sabas déclare que la jeune femme en question était borgne. Son disciple dément aussitôt mais comme Sabas insiste, le jeune homme affirme qu'il est sûr de lui pour l'avoir attentivement regardée. Après l'avoir réprimandé, Sabas bannit son disciple — pour un temps — dans une monastère cénobitique, pour y faire pénitence. D'après Gero, «la version de l'anecdote dans laquelle le Maître et le disciple étaient tous deux anonymes, a probablement circulé oralement très tôt, dans les cercles ascétiques de Syrie⁹⁰». Elle aurait ensuite été récupérée et adaptée par la tradition juive, probablement en Palestine. Gero propose en outre de voir dans la fuite en Égypte du grand-prêtre Onias IV (à Alexandrie d'après la tradition juive), connue par plusieurs sources⁹¹, le noyau autour duquel l'anecdote talmudique s'est développée⁹². Ces analyses pertinentes de Gero et de Fontana montrent que les univers juif et chrétien des premiers siècles n'étaient pas cloisonnés. Des anecdotes pouvaient notamment circuler et s'échanger, pour être enfin adaptées à la communauté ou au public auquel elles étaient finalement destinées.

Le rédacteur babylonien a donc utilisé l'épisode talmudique palestinien, qui a pour cadre l'Égypte, de la discordance entre Yehudah ben Tabbai et l'un de ses disciples resté anonyme. Plusieurs éléments, présents dans le récit A, étaient susceptibles d'être exploités et d'être rapportés à Jésus: le séjour en Égypte, l'attitude ambiguë du disciple vis-vis des femmes et son apostasie. Dans le récit A, Yehudah ben Tabbai ne s'enfuit en Égypte que pour fuir les honneurs, mais dans le récit B, la fuite en Égypte de Yehoshua ben Peraḥiah est motivée par la cruauté d'un roi (Alexandre Jannée), une situation qui peut rappeler celle de Jésus enfant et de la sainte famille fuyant la colère d'Hérode d'après l'Évangile de Matthieu⁹³.

Pour les Amoraïm de Babylone, qui plus est, Jésus, confondu avec le personnage énigmatique de Ben Stada, était censé avoir séjourné en Égypte

90. *Ibid.*, p. 297-298.

91. FLAVIUS JOSÈPHE, *GJ* I, 1, 1, §31-33; VII, x, 2-3 §420-432; *AJ* XII, v, 1, §237; IX, 6, §387-388; XIII, III, 1-3, §62-73; X, 4, §284-287; XX, x, 3, §236-237; *B. Menahot* 109b.

92. S. GERO, art. cit., p. 299, note 31 (fin).

93. De nombreux critiques ont vu dans le récit babylonien une allusion déformée à l'épisode matthéen (Mt 2, 13-21) du séjour de Jésus enfant en Égypte: J. LIGHTFOOT, *op. cit.*, t. 2, p. 42-43; H. LAIBLE, *op. cit.*, p. 43; R. T. HERFORD, *op. cit.*, p. 53; B. PICK, 1913, p. 26; J. KLAUSNER, *op. cit.*, p. 25; J. MOREAU, *op. cit.*, p. 73; J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 488-489; J. HOFFMANN, *op. cit.*, p. 44-45; D. JAFFÉ, «Jésus...», *op. cit.*, p. 89 (= D. JAFFÉ, *Le Talmud...*, *op. cit.*, p. 151); D. BOYARIN, *op. cit.*, p. 153, note 8; P. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 37.

et y avoir appris la magie⁹⁴. Mais tandis que Shimon ben Shetaḥ est mentionné dans les deux documents (A et B), Yehudah ben Tabbai va céder la place à Yehoshua ben Peraḥiah dans le récit B. Ce remplacement a été diversement expliqué. Comme l'a noté Klausner, le nom de *Yeshu* rappelle celui de Yehoshua, dont il n'est qu'une forme abrégée⁹⁵. La proximité des deux noms, source de confusion, aurait suffi à expliquer ce changement. Une autre raison a été invoquée. D'après plusieurs inscriptions juives de Babylone, Yehoshua ben Peraḥiah passait pour un visionnaire apocalyptique, un guérisseur et un exorciste⁹⁶. Un rapprochement entre les deux hommes pouvait donc sembler assez naturel dans le milieu babylonien où a été rédigé le récit B. La conclusion de l'épisode paraît d'ailleurs aller dans ce sens: «Un Maître a dit: Jésus le Nazôréen pratiquait la sorcellerie et il a dévoyé et trompé Israël!» Il faut néanmoins tenir compte du fait que ce dernier passage, rédigé en hébreu et d'origine tannaïtique, n'est qu'un emprunt postérieur à *B. Sanhedrin* 43a. En effet, comme le remarque très justement Gero, la caractérisation de Jésus comme magicien en *B. Sanhedrin* 107b et *B. Sotah* 47a n'apparaît qu'au dernier stade de développement de l'épisode comme une identification «subsidaire et secondaire». Il s'agit, en quelque sorte, d'une finale apocryphe. Dans l'anecdote initiale, Jésus n'est rien de plus qu'un disciple désobéissant⁹⁷. Au point que l'on pourrait même se demander si les pouvoirs attribués tardivement à Yehoshua ben Peraḥiah, dans quelques inscriptions, ne dépendraient pas justement de cette tradition talmudique qui faisait de Jésus son disciple...

Une piste n'a cependant, à ma connaissance, pas été explorée. La plupart des *Toledot Yeshu* situent la naissance de Jésus au temps de Shimon ben Shetaḥ⁹⁸. Certains font même de Shimon le maître du père de Jésus. Cette tradition ne se rattache visiblement pas directement au récit B mais semble plutôt dépendre directement du récit A. On peut donc supposer que ce sont les rédacteurs des *Toledot* qui auraient, les premiers, établi un rapport entre Jésus et le disciple dévoyé mais anonyme de *J. Hagigah* II, 2, 77d. Mais ils ne se seraient pas autorisés, peut-être pour des raisons de convenance et/ou de chronologie, à aller jusqu'à faire de Yehudah ben Tabbai, voire de Shimon ben Shetaḥ, le maître de Jésus. Sous leur calame, Shimon ben Shetaḥ

94. T. MURCIA, «Qui est Ben Stada?», art. cit., p. 367-387.

95. J. KLAUSNER, *op. cit.*, p. 25.

96. S. GERO, art. cit., p. 307 (note 47), 309-310 (note 52); P. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 38-40, notes p. 157-158.

97. S. GERO, art. cit., p. 310, note 52. Peter Schäfer semble également avoir bien perçu les limites de ces rapprochements: P. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 39.

98. Tol. V. 2; Tol. S. 1; Tol. W. (J.-P. OSIER, *op. cit.*, p. 33, 69-70, 88); Tol. A. 1; Tol. P. (S. KRAUSS, *Das Leben...*, *op. cit.*, p. 118, 140-141).

serait alors devenu, dans un premier temps, le maître du père de Jésus⁹⁹. Yehudah ben Tabbai, le principal protagoniste de l'épisode du récit A, aurait, pour des raisons similaires, subi quelques transformations. Il serait devenu, dans les *Toledot*, Rabbi Yehudah (Judas)¹⁰⁰, Yehudah ben Zacharia¹⁰¹, Rabbi Yehudah le jardinier¹⁰², voire carrément, Yehudah Iscariote¹⁰³, présenté comme l'adversaire de Jésus dans pratiquement tous les *Toledot*. De plus, la plupart des versions précisent également que Marie appela son fils Yehoshua (Jésus) du nom de son propre frère¹⁰⁴, tandis que quelques-unes seulement font explicitement de Jésus un disciple de Yehoshua ben Peraḥiah¹⁰⁵. Mais l'épisode de la brique est absent des *Toledot Yeshu*. On peut donc raisonnablement penser que c'est le rédacteur du récit B qui a exploité les traditions des *Toledot*, et non pas l'inverse. Le rédacteur babylonien aurait donc utilisé à la fois *J. Hagigah* II, 2, 77d et les traditions des *Toledot* qui faisaient d'un certain «Yehoshua» l'oncle maternel de Jésus. Il aurait conservé Shimon ben Shetaḥ mentionné dans le récit A mais aurait remplacé Yehudah ben Tabbai par Yehoshua ben Peraḥiah. La conclusion de ce court développement rejoint partiellement l'opinion de Gero. D'après ce critique, la version talmudique babylonienne, qui fait de Jésus un disciple de Yehoshua ben Peraḥiah, dépendrait d'une tradition plus ancienne des *Toledot Yeshu*¹⁰⁶. A notre avis, le nom de Yehoshua dépendrait effective-

99. Les questions de chronologie ne sont pas totalement absentes des sources rabbiniques. Les *Toledot Yeshu*, plus particulièrement, en tant qu'écrits polémiques, se devaient davantage d'en tenir compte. Or, que Shimon ben Shetaḥ ait pu avoir été le maître du père de Jésus n'est chronologiquement pas absolument impossible. En revanche, la naissance de Jésus est forcément de beaucoup postérieure à la disparition de ce Sage.

100. Tol. W. (J.-P. OSIER, *op. cit.*, p. 93-99).

101. Tol. H. 9-17 (J.-P. OSIER, *op. cit.*, p. 110-116).

102. Tol. V. 14-15; Tol. C. (J.-P. OSIER, *op. cit.*, p. 54-56, 124, 126-127). Dans Tol. V., Judas Iscariote (Tol. H. 9-17) est distingué de Judas le jardinier (Tol. V. 14-15).

103. Tol. V. 9; Tol. S. 5; *Yossipon* (J.-P. OSIER, *op. cit.*, p. 45-47, 74, 132, 134); Tol. L. (S. KRAUSS, *Das Leben...*, *op. cit.*, p. 128-130).

104. Tol. V. 2; Tol. S. 1; Tol. W. (J.-P. OSIER, *op. cit.*, p. 35, 71, 88); Tol. P. (S. KRAUSS, *Das Leben...*, *op. cit.*, p. 140).

105. Tol. H. 3, 5 (J.-P. OSIER, *op. cit.*, p. 107-108); Tol. M. 7 (S. KRAUSS, «Une nouvelle...», *op. cit.*, p. 68-70, 77); S. KRAUSS, «Un texte...», *op. cit.* Sur la présence de Yehoshua ben Peraḥiah lors du procès de Jésus: Tol. C. (J.-P. OSIER, *op. cit.*, 123-128); *Ebhen Boḥan* de Shemtob ibn Shaprut (S. KRAUSS, *Das Leben...*, *op. cit.*, p. 147). Les propos de S. Krauss, «outre R. Josué b. Perahya, qui ne manque dans aucun *Toldot Yéshou...*», doivent toutefois être relativisés: S. KRAUSS, «Fragments araméens du *Toldot Yéshou*», *Revue des études juives*, 62, 1911, p. 32. Yehoshua ben Peraḥiah est en réalité absent de la plupart des *Toledot* dont Tol. W., Tol. V., Tol. S., Tol. A., Tol. L. et Tol. P. On y lit certes que Marie appela son fils «Jésus», du nom de son oncle «Yehoshua» (le frère de sa mère) mais dans les textes où Yehoshua ben Peraḥiah est explicitement présent, il n'est pas présenté comme étant son oncle. Voir néanmoins S. GERO, art. cit., p. 307-308 et note 50.

106. S. GERO, art. cit., p. 309-310.

ment bien des *Toledot* — mais uniquement en tant qu'oncle maternel de Jésus — et le rédacteur babylonien aurait, par association d'idées, pris le premier l'initiative de faire de Yehoshua ben Peraḥiah le maître de Jésus. Ce seraient donc plutôt les versions postérieures des *Toledot* qui auraient, dans un second temps, intégré cette nouvelle donnée talmudique. Samuel Krauss n'hésitait pas à faire remonter la rédaction des premières versions des *Toledot* aux alentours des années 500 apr. J.-C.¹⁰⁷ Dans une étude érudite récemment publiée, Daniel Stökl Ben Ezra a montré que certains passages des *Toledot* remontaient sans aucun doute au v^e siècle¹⁰⁸. Si les traditions des *Toledot* sont plus anciennes que ce que l'on croyait généralement, certains passages du Talmud de Babylone sont, en revanche, plus récents que ce que l'on affirmait traditionnellement (clôture probable: viii^e siècle contre c. 500 autrefois). Une influence des premières sur les seconds, jugée autrefois impossible, est donc tout à fait envisageable.

Un autre point mérite sans doute d'être signalé. Dans le récit A, la maîtresse de maison est précisément nommée: Déborah, דְּבוֹרָה. C'est du moins le texte de la Vulgate pour ce passage. Mais la mention de ce nom féminin, dans la bouche de Yehudah ben Tabbaï, est assez insolite. Il n'est pas habituel, en effet, dans les récits talmudiques, que les acteurs féminins de second plan soient désignés par leur nom. D'autre part, Déborah n'est pas à proprement parler un nom fréquent. La Bible ne connaît en fait que deux personnages de ce nom: la nourrice de Rébecca — qui n'est nommée qu'une seule fois (Gn 35, 8) — et la prophétesse Déborah, juge en Israël, qui joue un rôle de tout premier plan (Jg 4-5). Quant aux deux Talmuds, ils ne connaissent qu'une seule Déborah, cette même prophétesse¹⁰⁹. Or, en l'occurrence, plusieurs critiques s'accordent justement pour dire que la version primitive (du récit A) ne portait pas ici דְּבוֹרָה (Déborah), mais plutôt דְּכִירָה, comme c'est le cas dans le fragment manuscrit nord-africain de *J. Sanhedrin* (6, 9, 23c) daté du xii^e siècle et édité par M. Assis¹¹⁰. D'après Gero, «le remplacement du participe דְּכִירָה par דְּבוֹרָה (*i. e.* le nom propre “Déborah”) dans la Vulgate du texte de *J. Hagigah* représente sûrement une autre corruption qui perturbe le sens du passage¹¹¹». Le texte primitif du récit A avait donc probablement non pas: «Déborah, la maîtresse de la maison qui nous a

107. S. KRAUSS, *Das Leben...*, *op. cit.*, p. 247.

108. D. STÖKL-BEN EZRA, «An Ancien List of Christian Festivals in *Toledoth Yeshu*: Polemics as Indication for Interaction», *Harvard Theological Review*, 102/4, 2009, p. 481-496. Je remercie chaleureusement mon collègue et ami Daniel Stökl de m'avoir spontanément communiqué le résultat de ses travaux.

109. *J. Megillah* III, 7; *B. Megillah* 14a; *Pesahim* 66b; 117a.

110. D. GOLDENBERG, *art. cit.*, p. 78-79; S. GERO, *art. cit.*, p. 299-300, note 32.

111. S. GERO, *art. cit.*, p. 300, note 32.

reçus, que lui manquait-il?»; mais plutôt: «“pour mémoire”, la maîtresse¹¹² de la maison qui nous a reçus, que lui manquait-il?». On devine néanmoins que le rédacteur du récit B disposait déjà d'un texte corrompu, donc tardif: il lisait certainement «Déborah». En effet, la tradition talmudique ne connaît qu'un seul autre cas où quatre cents trompettes auraient été utilisées à l'occasion d'une mise au ban. Il s'agit de Baraq qui aurait agi ainsi à l'encontre de Méroz. On peut en déduire que le rédacteur du récit B renvoie implicitement à cet épisode. «Méroz» n'apparaît qu'une seule fois dans la Bible, dans un passage du livre des Juges¹¹³. Quant à Baraq, il n'est autre que le propre général de la prophétesse Déborah susmentionnée. C'est très probablement cette lecture défectueuse («Déborah») qui, par association d'idées, a amené le rédacteur du récit B à introduire dans son récit le détail de la mise au ban ponctuée de «quatre cents schofars», un thème talmudique directement emprunté au cycle de Déborah et de Baraq. Nous avons donc là un indice supplémentaire de rédaction tardive.

Reste à définir l'enjeu de notre texte. Plusieurs critiques ont noté que dans le récit baylonien — contrairement au récit A — Jésus ne porte pas l'entière responsabilité de son reniement. Le texte, en effet, semble également mettre en cause l'attitude de son maître, Yehoshua ben Peraḥiah, jugée trop rigoureuse¹¹⁴. De fait, le récit B repose sur une série de malentendus: un double quiproquo. Le premier repose sur le fameux jeu de mots entre «hôtesse» et «auberge» — אכסניא — reconnu par la plupart des critiques¹¹⁵, mais récemment remis en question par Gero. D'après ce critique, le rédacteur babylonien visait dès le départ uniquement l'hôtesse, comme dans la version palestinienne, puisqu'il utilise un autre terme — אושפיזא — immédiatement avant pour désigner l'auberge¹¹⁶. L'argument est cependant de peu de poids¹¹⁷. Le premier terme, אושפיזא (*ushpiza*), n'est utilisé par le narrateur que dans le récit proprement dit. Il désigne alors incontestablement une «auberge». C'est uniquement sur le second terme, אכסניא, (*akhsania*), que repose le

112. Dans le texte: מרתא, «Martha» (*i. e.* «Marthe»). La «Marthe» qui reçoit Jésus dans sa maison, en compagnie de sa jeune sœur Marie (Lc 10, 40-42), ne pourrait-elle pas tout simplement être «la maîtresse» de maison dont la «fonction» aurait, dans l'Évangile, été comprise comme un nom propre et retranscrit en grec par *Martha*?

113. Dans la Bible, Méroz désigne clairement une ville maudite par Baraq (Jg 5, 23), mais la tradition talmudique a fini par en faire un personnage (*B. Moed Qatan* 16a).

114. Voir, en dernier lieu, P. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 39.

115. D. JAFFÉ, «Jésus...», *op. cit.*, p. 81-82 (= D. JAFFÉ, *Le Talmud...*, *op. cit.*, p. 139-141); D. BOYARIN, *op. cit.*, p. 33; P. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 36, 156 (note 15).

116. S. GERO, *art. cit.*, p. 303, note 37.

117. D. BOYARIN, *op. cit.*, p. 153, note 9, a raison de dire, contre Gero, que «la double signification du mot» donne «plus de force à l'histoire d'un point de vue littéraire». P. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 36, 156 (note 15), semble ignorer l'objection de Gero.

quiproquo. Celui-ci ne figure que dans les seuls dialogues (propos de Yehoshua ben Peraḥiah). Cette construction ciblée ne doit certainement rien au hasard: elle répond manifestement à une stratégie. D'ailleurs, le jeu de mots et le quiproquo ne sont possibles qu'en araméen (*akhsania*, avec le sens d'«hôtesse», n'est attesté que dans les sources rabbiniques de Babylone) ce qui prouve qu'il s'agit d'une innovation tardive mais réfléchie du rédacteur babylonien. Celui-ci entretient donc volontairement et adroitement la confusion. Plusieurs critiques n'ont pas manqué d'établir un parallèle entre ce passage et l'attitude de Jésus avec les femmes durant son ministère¹¹⁸. Mais cette interprétation est aujourd'hui remise en cause¹¹⁹. Daniel Boyarin, par exemple, ne voit pas «dans l'accusation implicite que Jésus regardait avec concupiscence la femme (ou la fille) de l'aubergiste autre chose que l'accusation d'immoralité habituellement portée contre les hérétiques¹²⁰». Il ne s'agirait donc de rien de plus qu'un *topos*.

Le second quiproquo repose sur une invraisemblance. Jésus, qui tente à plusieurs reprises de se faire réintégrer, interprète comme un geste de renvoi le mouvement de main de son maître qui lui fait signe de bien vouloir patienter. Stourdzé a parfaitement raison de faire remarquer: «Qu'un païen se présentant devant un rabbin pendant que celui-ci récite le Schema ne comprenne pas pourquoi le rabbin ne lui parle pas, c'est tout naturel, mais il est inconcevable qu'un disciple des rabbins ne s'aperçoive pas que son maître est en train de lire le Schema et ne sache pas que celui-ci ne doit pas s'interrompre au milieu de cette lecture¹²¹.» Cette incohérence s'explique facilement si l'on replace l'action dans son contexte rédactionnel: *Yeshu*, parfaitement ignorant des usages juifs, se comporte en tout point comme un chrétien de Babylone.

Le passage le plus singulier du récit babylonien — et celui qui a le plus intrigué les critiques — est sans aucun doute l'épisode final de la brique qui en constitue comme la pointe. Le rédacteur précise: Jésus «partit, dressa une brique (זקף לבינתא) *zaqaf lebheinta*) et se prosterna devant elle». Cette précision insolite a été diversement interprétée. Herford ne l'explique pas¹²². Selon Mead, il s'agit simplement une façon méprisante ou humoristique de dire que Jésus est devenu idolâtre¹²³. Klausner, sans pousser plus loin l'analyse, y voit uniquement une preuve que le récit est purement imaginaire:

118. H. LAIBLE, *op. cit.*, p. 44; R. T. HERFORD, *op. cit.*, p. 53; J. KLAUSNER, *op. cit.*, p. 25.

119. S. GERO, *art. cit.*, p. 291-292.

120. D. BOYARIN, *op. cit.*, p. 155, note 18.

121. H. STOURDZÉ, *art. cit.*, p. 146.

122. R. T. HERFORD, *op. cit.*, p. 54: «I cannot explain».

123. G. R. S. MEAD, *op. cit.*, p. 148.

«Jésus adorateur d'une brique! Peut-on concevoir une plus grande absurdité!», s'exclame-t-il¹²⁴. Goldstein va dans le même sens et il précise, en renvoyant à Strack, que l'adoration d'une brique n'est connue que dans le culte d'Hermès¹²⁵. Mais ce dernier point est contestable. Strack, dans sa note¹²⁶, s'appuie sur *M. Abhoda Zara* IV, 1. Or ce passage de la Mishnah ne parle pas de «briques» consacrées à Hermès (מרקוליס = Mercure), mais de «pierres», lesquelles, comme chacun sait, sont effectivement associées au culte de ce dieu. On devait, pour honorer Mercure, lancer des pierres sur la statue du dieu. Aussi, le juif qui agissait ainsi était-il considéré comme idolâtre¹²⁷. Néanmoins, les règlements talmudiques précisent que celui qui ne lançait qu'une motte de terre n'était pas répréhensible¹²⁸ et on peut donc supposer qu'il en était de même d'une simple brique, c'est-à-dire d'une motte de terre briquetée et séchée au soleil (ou passée au four)¹²⁹.

Quelques critiques ont proposé de voir dans l'érection de cette brique une allusion à la fondation de l'Église¹³⁰. Salomon Malka a même rendu ce passage par: Il «s'en est allé instaurer une pierre¹³¹». C'est sans doute aller un peu loin même si l'idée mérite peut-être d'être creusée vu l'importance du symbole de la pierre dans les premières communautés chrétiennes¹³². La brique et la pierre sont d'ailleurs mises en parallèle dans un passage du Talmud de Jérusalem: «De même que la pierre (האבן) est plus dure que la brique (הלבינה), ainsi la servitude imposée par Babylone était plus dure que la servitude imposée par l'Égypte.¹³³» Un rapprochement avec l'épisode de la tour de Babel peut de même être établi. On lit, en effet, dans la Genèse que «la brique leur servit de pierre et le bitume leur servit de mortier¹³⁴» ou, plus littéralement, «et fut pour eux la brique une pierre et le bitume fut pour eux mortier». De fait, à Babylone (= Babel), la brique remplaçait effectivement la pierre comme matériau de construction. Le sommet de la tour

124. J. KLAUSNER, *op. cit.*, p. 26.

125. M. GOLDSTEIN, *op. cit.*, p. 76.

126. H. L. STRACK, *Jesus...*, *op. cit.*, p. 33, note 6. Cf. S. KRAUSS, *Das Leben...*, *op. cit.*, p. 189-190. Cette interprétation semble remonter à Abraham Perizol: E. BAMMEL, «Jesus...», *art. cit.*, p. 364.

127. *M. Sanhedrin* VII, 6; *B. Sanhedrin* 60b; *Midrash sur les Proverbes* 26, 3 (sur 26, 8).

128. *B. Sanhedrin* 64a.

129. La plupart du temps les briques étaient simplement exposées au soleil. Voir: E. LEVESQUE, «Brique», *Dictionnaire de la Bible*, 1, 2, Paris, 1912, col. 1929-1937.

130. R. DRAÏ, «Jésus et son procès; les sources du Talmud», *Pardès*, 7, 1988, p. 67; S. MALKA, *Jésus rendu aux siens*, Paris, 1999, p. 171.

131. *Ibid.*

132. Mt 16, 18; Ac 4, 11; Rm 9, 32-33; Ep 2, 20; 1 P 2, 4-7.

133. *J. Sukkah* IV, 3.

134. Gn 11, 3 (traduction BJ).

de Babel était, d'après la Bible, censé atteindre les cieux, la demeure même de יהוה. Mais la tour ne put être achevée: Dieu intervint, confondit les langues et les peuples se dispersèrent sur toute la surface de la terre. Cet enchaînement trouve un écho dans le Livre des Actes avec l'Ascension de Jésus, la fondation de l'Église, la dispersion — sinon historique, du moins ultérieurement revendiquée — et l'activité missionnaire des disciples vers les peuples de toutes les nations et de toutes les langues. À Babylone, les maisons¹³⁵, les palais¹³⁶, les autels¹³⁷ et les synagogues¹³⁸ — et on peut donc supposer les églises — étaient le plus souvent faits de briques. En tant que substitut traditionnel de la pierre en Mésopotamie, on pourrait donc retenir l'idée de la brique comme symbole possible de l'Église à Babylone. Mais il faudrait encore admettre que cet hypothétique symbole-bis ait également été connu des Sages du Talmud ce qui paraît déjà beaucoup moins probable. D'ailleurs la *halakhah* elle-même établit au contraire une nette distinction entre «pierre» et «brique». La brique, en effet, est toujours façonnée par l'homme tandis qu'une pierre est naturellement brute. Aussi Ernst Bammel rappelle-t-il que, pour un juif, la pierre brute qui a été adorée reste pure et qu'elle peut encore être utilisée, ce qui n'est pas le cas de la brique faite de main d'homme¹³⁹. Selon ce critique, par ailleurs, l'adoration d'une brique ne signifie rien d'autre que l'adoration du néant¹⁴⁰. Raphaël Draï, de son côté, a établi un autre rapprochement. Il rappelle que «dans le Midrash [la brique] est parfois associée à Ashmedai le prince des démons¹⁴¹». L'épisode auquel ce critique fait allusion, et qui figure dans le Talmud de Babylone, met en scène Salomon, Asmodée (*Ashmedai*) et deux briques posées l'une sur l'autre:

Ils attendirent trois jours avant de le faire entrer chez Salomon. Le premier jour il [Asmodée] leur demanda: — Pourquoi le roi ne me fait-il pas demander? On lui répondit: — Il a trop bu. Il [Asmodée] prit une brique et la posa sur une autre. On le dit à Salomon. Il leur répondit: — Ainsi veut-il nous signifier: «Continuez à lui donner à boire.» Le lendemain, il [Asmodée] leur demanda: — Mais pourquoi le roi ne me fait-il pas demander? On lui répondit: — Il a trop mangé. Il prit la brique du dessus et la posa par terre. On le dit à Salomon. Il leur dit: — Ainsi veut-il nous signifier: «Éloignez de lui la nourriture.»¹⁴²

135. *B. Shabbat* 124b; *B. Beṣah* 31b; *B. Babha Batra* 7a; *B. Bekhorot* 8b; *B. Sotah* 43a-44a; *B. Moed Qatan* 12a.

136. *B. Berakhot* 56a; *B. Sanhedrin* 91a; *B. Babha Batra* 53b.

137. *Abhot de Rabbi Nathan* B 31.

138. *B. Megillah* 26b; *B. Babha Batra* 3b.

139. E. BAMMEL, «Jesus...», art. cit., p. 365, note 23.

140. *Ibid.*, p. 365.

141. R. DRAÏ, art. cit., p. 67.

142. *B. Gittin* 68b.

Quoique ce texte soit fort intéressant, il appert que la présence de «briques» — de deux briques, et non d'une seule — est en réalité l'unique rapport avec l'épisode qui nous occupe. Aussi d'autres pistes ont-elles encore été suggérées. Samuel Tobias Lachs¹⁴³ voit dans l'érection de la brique une allusion au premier miracle attribué à Jésus par les évangiles apocryphes et connu des *Toledot Yeshu*¹⁴⁴: l'enfant Jésus façonne des oiseaux avec de l'argile et leur donne vie en tapant dans ses mains¹⁴⁵. Mais force est de constater que le seul véritable point commun entre les deux épisodes est l'identité du matériau utilisé: l'argile. Il est donc bien difficile d'admettre, comme ce critique le prétend, que Jésus «érige les oiseaux d'argile» soit devenu: Jésus «dresse une brique». Son hypothèse, quoique originale, est loin d'emporter l'adhésion: Gero, par exemple, la rejette sans ménagement¹⁴⁶. D'autres critiques ont proposé de corriger le texte. Ainsi, d'après Robert Eisler, il s'agirait non de l'adoration d'«une brique» (*lebhe-nah*, en hébreu) mais de l'adoration de «la lune» (*lebhanah*)¹⁴⁷. Notons qu'Ernest Bammel, sans se référer à Eisler, arrive à des conclusions similaires et il y revient d'ailleurs à plusieurs reprises dans ses travaux¹⁴⁸. Il convient toutefois de faire observer que cette correction ne résout rien. Quel rapport, en effet, un scribe juif de Babylone aurait-il bien pu établir entre Jésus et le christianisme, d'un côté, et le culte lunaire, de l'autre? Le texte talmudique porte bien: Jésus «dessa une brique». Si la signification de ce geste n'est pas clair, il faut néanmoins convenir qu'il s'agit d'une action parfaitement réalisable et qu'elle est d'ailleurs, dans le récit, physiquement réalisée. La narration n'exige donc nullement d'y voir une métaphore. Si l'on devait simplement remplacer «brique» par «lune» le récit n'offrirait plus aucun sens et c'est toute l'histoire qu'il faudrait alors réécrire.

H. J. Zimmels a fait une autre proposition de lecture¹⁴⁹. Selon ce critique, il faudrait lire non pas *lebheinta* mais *le-bhinita*. Le ל initial ne ferait pas

143. S. T. LACHS, art. cit., p. 244-247.

144. Tol. V. 8; Tol. S. 5 (J.-P. OSIER, *op. cit.*, p. 44, 73).

145. *Histoire de l'enfance de Jésus*, 2, 1-4 (EAC I, p. 197-198); *Vie de Jésus en arabe*, 34, 1-3 (EAC I, p. 226); *Évangile du Pseudo-Matthieu*, 27 (C. MOPSIK, *Les Évangiles de l'ombre*, Paris, 1983, p. 50).

146. Voir S. GERO, art. cit., p. 305-306, note 41.

147. R. EISLER, *op. cit.*, p. 592-593. Pour la version allemande, plus complète, voir R. EISLER, *ΙΗΣΟΥΣ...*, *op. cit.*, t. 1, p. 492, note 2: Robert Eisler voit dans חקל une allusion à un instrument astronomique. Sur ce point, voir le commentaire de Stephen Gero: S. GERO, art. cit., p. 290-291, note 9. Eisler établit un rapport avec Simon le Mage et sa maîtresse Hélène/Séléné.

148. E. BAMMEL, «Christian...», art. cit., p. 322, note 1; E. BAMMEL, «Jesus...», art. cit., p. 366.

149. H. J. ZIMMELS, art. cit., p. 225-228.

partie de la racine, il s'agirait ici d'un préfixe indiquant l'accusatif. Or, en araméen, *binita* désigne «un poisson». Le poisson étant l'un des plus anciens symboles du christianisme, il faudrait donc y voir une référence au culte chrétien. Zimmels s'appuie également sur un proverbe talmudique: «Celui qui a un pendu dans sa famille ne dit pas à son prochain: “Pends le poisson”, זקף בניתא¹⁵⁰». Ce critique propose donc de traduire notre passage talmudique comme suit: «Et il suspendit le poisson et se prosterna devant lui¹⁵¹». Pour Dan Jaffé, il s'agit de «l'explication la plus pertinente du vocable *lebeinta*¹⁵²». Daniel Boyarin, au contraire, la trouve assez improbable mais sans donner de raisons. Il fait en revanche une autre proposition sur laquelle nous reviendrons¹⁵³. Quoique pertinente, la thèse de Zimmels se heurte à plusieurs difficultés. Tout d'abord, comme Zimmels lui-même l'admet volontiers, le passage de «brique», לבניתא, à «poisson», ל-בניתא — suppose l'adjonction d'un י (yod) entre le נ et le ת. Or cette correction hypothétique ne s'appuie sur aucun témoin manuscrit. De plus, dans l'expression proverbiale — «pends le poisson» (*zeqef binita*) — à laquelle le rédacteur de *B. Sanhedrin* 107b serait censé faire référence, le préfixe ל indiquant l'accusatif est également absent avant *binita* (poisson). Enfin, d'après B. Krupnik et A. M. Silbermann¹⁵⁴, le substantif בניתא (*binita*) ne désignerait pas, de façon générique, «un poisson», mais plutôt «une variété de poisson», peut-être une «carpe». Comme chacun sait, le terme exact pour dire «poisson», en araméen, est *noun*, נון, et, en hébreu, *dag*, דג. Il faut d'ailleurs préciser que le proverbe talmudique repose tout naturellement, comme bien souvent, sur un détail de la vie courante: c'était en effet l'usage de suspendre, à Babylone, le poisson de cette façon dans la maison¹⁵⁵. Il vaut donc mieux simplement admettre que la proximité écrite et sonore des deux formulations *zeqef binita* («pends le poisson») et *zaqaf lebheinta* («dresse une brique») est purement fortuite plutôt que de vouloir déduire de cette paronymie un quelconque lien de dépendance.

C'est le lieu de rappeler que l'adoration, par un juif ou un païen, d'une «brique dressée» est mentionnée à deux autres reprises, au moins, dans le Talmud: «Si un Israélite a dressé une brique — שוקף לבינה — pour se prosterner devant elle et que vienne un idolâtre et qu'il se prosterne devant elle,

150. *B. Babha Mešia* 59b. Il pourrait s'agir, dans le contexte, d'une variante babylonienne de la parabole de la paille et la poutre.

151. H. J. ZIMMELS, art. cit., p. 227.

152. D. JAFFÉ, «Jésus...», *op. cit.*, p. 86 (= D. JAFFÉ, *Le Talmud...*, *op. cit.*, p. 147).

153. D. BOYARIN, *op. cit.*, p. 154, note 10.

154. B. KRUPNIK, A. M. SILBERMANN, *A Dictionary of the Talmud, the Midrash and the Targum*, Tel-Aviv, 1996, p. 106.

155. *B. Pesaḥim* 111b.

elle est interdite [à l'usage]¹⁵⁶». Cette précision est assortie de l'explication suivante: Même s'il ne s'est pas prosterné devant elle, «quand un Israélite a dressé une brique il a révélé son penchant pour l'idolâtrie¹⁵⁷». Il pourrait donc s'agir tout simplement d'un cas d'école. C'est d'ailleurs l'opinion de plusieurs chercheurs¹⁵⁸. Selon Peter Schäfer, toutes les tentatives pour trouver derrière cet objet d'adoration une quelconque allusion aux pratiques chrétiennes sont vouées à l'échec. Le rédacteur babylonien ne devait pas connaître grand chose du culte chrétien et n'en avait pas souci et il «identifiait l'idolâtrie de Jésus avec ce qu'il considérait comme de l'idolâtrie dans son milieu babylonien — l'adoration d'une brique¹⁵⁹». Mais il reconnaît lui-même en note qu'il pourrait simplement s'agir «d'un motif littéraire plutôt que d'une réelle coutume¹⁶⁰». Pour les docteurs de la Loi l'adoration d'une simple brique pourrait simplement vouloir mettre en évidence la stupidité du culte idolâtrique: est idolâtre celui qui est susceptible d'adorer même une simple brique. Le rédacteur de *B. Sanhedrin* 107b qui tenait Jésus pour idolâtre — mais qui n'était peut-être pas capable de préciser en quoi il l'était — l'aurait tout simplement représenté en train d'adorer une brique, geste trivial mais emblématique. Il aurait mis en scène la métaphore. Rappelons au passage que ce geste s'inscrit clairement dans un contexte culturel babylonien (où ce matériau est employé de manière privilégiée) plutôt que palestinien.

Reste néanmoins deux autres pistes à examiner. R. Yehiel de Paris, dans sa controverse sur le Talmud, en 1240, voyait dans cette adoration de la brique une allusion à la staurolâtrie¹⁶¹. A. S. Kamenetzky, de son côté, a même proposé de corriger לבינתא (*lebheinta*), «la brique», en צליבתא (*šelibhta*), la croix. Selon ce critique, le texte initial aurait porté «Jésus alla dresser une croix». Kamenetzky ajoute: «On ne doit pas s'étonner que Jésus apparaisse dans cette légende comme ayant lui-même institué le symbole de la croix, vu qu'on connaissait mal le christianisme en Babylonie¹⁶²». Cette dernière remarque est de bon sens. Néanmoins, son hypothèse n'a pas été retenue par la plupart des critiques qui objectent que la croix n'avait pas d'importance avant la crucifixion de Jésus¹⁶³. Lauterbach, par exemple, qui

156. *B. Abhodah Zarah* 46a et 53b.

157. *B. Abhodah Zarah* 53b.

158. S. GERO, art. cit., p. 291, note 9 (fin); P. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 37. Voir également H. J. ZIMMELS, art. cit., p. 228, note 8.

159. P. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 37.

160. *Ibid.*, p. 156, note 22.

161. Texte hébreu: J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 483, note 21; S. T. LACHS, art. cit., p. 245, note 5.

162. A. S. KAMENETZKY, art. cit., p. 277.

163. H. J. ZIMMELS, art. cit., p. 226.

estime que la phrase telle qu'elle figure dans le texte n'offre aucun sens, rejette ces explications et demande: «Mais comment Jésus pourrait-il adorer la croix avant d'avoir été crucifié¹⁶⁴?». Cette objection est pourtant de peu de poids: le rédacteur babylonien n'en est pas, en effet, à un anachronisme près. D'autre part, au v^e siècle de notre ère et plus tard, le symbole de la croix était déjà partout si bien associé à Jésus et au christianisme qu'il pouvait sembler naturel, pour un juif de Babylone, de faire de Jésus l'initiateur de la staurolâtrie. Dans le même ordre d'idée, Stourdéz y voit une allusion aux croix maçonnées des façades d'église. Selon ce critique, le rédacteur dirait, par dérision, que Jésus adorait «une brique¹⁶⁵». Il est clair, quoi qu'il en soit, que le rédacteur babylonien ne fait que témoigner d'un phénomène actuel pour lui: les chrétiens vénèrent la croix, instrument sur lequel Jésus a été supplicié. Pour lui, Jésus pourrait donc bien être (à son corps défendant) à l'origine de cette pratique jugée idolâtre¹⁶⁶. Notons que l'accusation de staurolâtrie à l'encontre des chrétiens n'est pas attestée dans le monde antique avant l'extrême fin du II^e siècle et elle ne concerne alors que des croix de bois¹⁶⁷.

L'allusion à la croix nous paraît être l'une des explications les plus pertinentes. En effet, tous les critiques qui ont analysé notre passage se sont concentrés sur le mot **לבינתא** (*lebheinta*), «brique», mais sans doute convient-il de s'attarder également sur le verbe qui précède ce substantif: **זקף**, *zaqaf*, «dresser». C'est un verbe qui n'apparaît que rarement dans la Bible hébraïque¹⁶⁸. Il figure deux fois dans les Psaumes¹⁶⁹ dans l'expression: «יהוה redresse זוקף, *zoqef*, tous ceux qui sont courbés/les courbés» — יהוה יזקף כפופים / יהוה זקף כפופים. Il s'agit ici, selon Philippe Reymond, d'un emploi métaphorique¹⁷⁰. Mais, plus intéressant, le mot figure également une fois (hapax) dans le texte araméen, dans le *Livre d'Esdras* (Esd 6, 11) avec le sens de «dresser», d'«empaler». On y lit: «[quiconque transgressera cet édit] on arrachera de sa maison une poutre: elle sera dressée זקף, *zeqif*, et il y sera empalé» — יתנסח אע מן ביתה זוקף יתמחא עליה. Participe passif, זקף, *zeqif*, peut avoir ici le sens, soit de «dressé» (s'il s'agit du madrier),

164. J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 484.

165. H. STOURDZÉ, art. cit., p. 149.

166. Les *Toledot* attribuent l'origine de cette pratique à l'apôtre Paul (appelé «Élie»): Tol. V. 18 (J.-P. OSIER, *op. cit.*, p. 59).

167. Tertullien, *Apologétique* 16, 6-8; *Aux Nations*, I, 12; Minucius Felix, *Octavius* 9, 4; 12, 4; 29, 6-7.

168. Seulement deux occurrences en hébreu: P. REYMOND, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Paris, 1998, p. 114.

169. Ps 145, 14; 146, 8.

170. P. REYMOND, *op. cit.*, p. 114.

soit d'«empalé» (s'il s'agit du supplicé)¹⁷¹. Dans la littérature talmudique, le même participe désigne celui qui est «pendu» ou «crucifié»¹⁷². En akkadien, le verbe *zaqāpu* signifie «dresser», «fixer à un pieu», «empaler», et *zaqīpu* désigne essentiellement un pieu destiné à empaler (ou à pendre) des victimes¹⁷³. De même, dans les textes rabbiniques, זקף, *zaqaf*, peut avoir le sens général de «dresser», «redresser»¹⁷⁴, «ériger», ou celui, plus spécifique, de «pendre», «suspendre» à un gibet¹⁷⁵: «Ils le pendirent זקפיהו. [R. Éléazar] se tenait sous le gibet, זקיפא, et pleurait», lit-on, par exemple, en *B. Babha Mešia* 83b¹⁷⁶. Le même verbe est utilisé en *B. Megilla* 16b, en relation avec Haman et ses dix fils fixés אודקיפו, au gibet, זקיפא. Il convient d'observer que pendaison et crucifixion étaient souvent considérées comme deux variantes d'un même supplice (deux modes de suspension visant à provoquer la mort) et n'étaient donc pas toujours bien distinguées. D'après Artémidore de Daldis, «rêver qu'on est crucifié signifie gloire et abondance de biens — gloire parce que le crucifié est très haut placé, abondance de biens parce qu'il sert de nourriture à beaucoup de rapaces —, Ménandre rêva en Grèce qu'il avait été crucifié devant le temple de Zeus Polieus. Or il fut nommé prêtre et devint et plus brillant et plus riche.»¹⁷⁷ La même idée d'«ascension» associée au gibet se retrouve dans le Talmud: «R. Ḥanina vit en rêve que l'on pendait זקפיהו Rab à un palmier, et l'on sait que celui que l'on pend זקפיהו, à un palmier atteindra le sommet¹⁷⁸». Enfin, dans la littérature talmudique la potence se dit זקיפא, *zeqifa* (voir *supra*)¹⁷⁹. Or c'est exactement le même terme que les chrétiens de Babylone utilisaient pour désigner la Croix: זקיפא, *zeqifah*¹⁸⁰. Il ressort donc de cette analyse que

171. *Ibid.*, p. 423.

172. *B. Babha Mešia* 59b (proverbe susmentionné).

173. J. BLACK, A. GEORGE, N. POSTGATE, *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, 2000, p. 444-445.

174. *B. Bešah* 22a: «Redresser le chandelier».

175. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud, Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Londres, 1886-1903, t. 1, p. 409-410; B. KRUPNIK, A. M. SILBERMANN, *op. cit.*, p. 285.

176. Voir également *B. Abhoda* 18b; *B. Yoma* 87b.

177. ARTÉMIDORE, *Onirocriticon*, IV, 49, traduction A. J. FESTUGIÈRE, Paris, 1975, p. 244.

178. *B. Yoma* 87b.

179. *B. Babha Mešia* 59b (proverbe susmentionné); *B. Babha Mešia* 83b et *B. Megillah* 16b (textes cités).

180. *Peshitta*: Mt 10, 38; 16, 24; 27, 32, 40, 42; Mc 8, 34; 15, 21, 30, 32; Lc 9, 23; 23, 26; Jn 19, 17, 19, 25, 31; 1 Co 1, 17, 18; Ga 5, 11; 6, 12; Ep 2, 16; Ph 2, 8; 3, 18; Col 1, 20; 2, 14. Dans la *Peshitta*, la grande majorité des participes et des verbes conjugués du Nouveau Testament pour signifier «crucifier» sont formés à partir de cette même racine זקף (Mt 20, 19; 23, 34; 26, 2; 27, 22-23, 26, 35; Mc 15, 32; Jn 19, 20; Ac 2, 23; Ga 6, 14, etc.). Pour «le Crucifié», on a la forme אודקיף, *izdeqef* (Mt 28, 5; Mc 16, 6). Dans quelques cas seulement, en Lc 14, 27; 23, 39; Ga 3, 1; He 12, 2 (par exemple), les substantifs, participes

le verbe זקף, *zaqaf*, peut, selon les circonstances, tout à fait être considéré comme un synonyme de «crucifier». Il paraît du même coup assez évident que l'expression complète *zaqaf lebheinta*, utilisée par le rédacteur babylonien et mise en rapport avec Jésus, repose sur un jeu de mots: «dresser/suspendre/crucifier une brique».

Une autre hypothèse, non moins pertinente, a été émise par Daniel Boyarin qui n'a pourtant pas jugé utile de la développer. Selon ce critique, la «brique» ou la «tuile» pourrait être une icône. Il précise: «Un mot signifiant “tuile” pourrait fort bien être adopté pour une icône, et le mot icône (*aiqonin*) lui-même ne pouvait pas être employé, parce qu'il a un sens très différent en hébreu. Je ne suis pas sûr qu'il ait été chronologiquement possible pour un texte talmudique babylonien du IV^e siècle probablement ou même du V^e siècle de faire allusion aux icônes comme à un aspect caractéristique du culte chrétien¹⁸¹». En fait, la question ne se pose plus en ces termes si, comme nous le pensons, le texte est de rédaction très tardive (c. VII^e-VIII^e siècle). Pour être précis, le mot אִיקוֹנִין, *iqonin*, emprunté au grec, se rencontre à plusieurs reprises dans la littérature rabbinique palestinienne (rédigée en hébreu)¹⁸². Il est absent, à ma connaissance, du Talmud de Babylone (rédigé essentiellement en araméen). Le terme est utilisé en hébreu pour désigner la physionomie¹⁸³ ou caractériser l'homme en tant qu'image de Dieu¹⁸⁴. Mais il sert également à désigner une effigie: un portrait ou une statue de monarque, par exemple¹⁸⁵. On devait se prosterner devant l'*iqonin* de l'empereur¹⁸⁶. «Ashian le menuisier [a dit] au nom de Rabbi Yoḥanan: “Les *iqonin*iot, pourquoi sont-elles interdites?” — Parce qu'on brûle de l'encens devant elles, lorsqu'elles sont dressées — עולות. Rabbi Yoḥanan a dit: “Il est permis de les regarder lorsqu'elles sont couchées — יורדות.”»¹⁸⁷ Les images de l'empereur devaient être dressées avant d'être honorées. En *B. Sanhedrin* 107b, Jésus dresse la brique avant de se prosterner devant elle. Cette «brique» ou cette «tuile» pouvait parfaitement, dans l'esprit du rédacteur babylonien, être peinte, gravée, sculptée ou estam-

et verbes utilisés pour désigner la Croix (ou en rapport avec la crucifixion) sont formés sur la racine צלב.

181. D. BOYARIN, *op. cit.*, p. 153, note 10.

182. Il convient cependant d'y adjoindre les Targums (traductions de l'hébreu en araméen) composés en Palestine.

183. *Targum de la Genèse* (Pseudo-Jonathan) 4, 5-6; 5, 3.

184. *Deutéronome Rabbah* 4, 4.

185. *Exode Rabbah* 15, 17 (sur 12, 1); 30, 16 (sur 21, 1); 35, 6 (sur 26, 15); *Cantique Rabbah* 3, 25 (sur 3, 11).

186. *Exode Rabbah* 15, 17 (sur 12, 1).

187. *J. Abhodah Zarah* 3, 1.

pillée. Les icônes, *a fortiori* en Babylonie, pouvaient être en terre cuite. On estime que leur vénération s'est répandue dans la pitié populaire aux VI^e et VII^e siècles. Nous aurions donc simplement là un anachronisme supplémentaire, un «marqueur» qui nous permettrait de dater approximativement notre texte en le resituant dans son contexte rédactionnel. Si les rabbins pouvaient éventuellement accuser le Jésus des évangiles d'être un hérétique, l'accusation d'idolâtrie, en revanche, ne peut en aucune façon se justifier. Dans le récit babylonien, *Yeshu*, par son geste d'adoration, est véritablement idolâtre et il incite les masses à l'imiter. Ce n'est pas directement le Jésus des évangiles qui est visé ici mais plutôt les pratiques du christianisme oriental beaucoup plus tardives. De fait, les juifs, de même que les chrétiens iconoclastes, n'établissaient pas de distinction entre l'iconodulie et l'idolâtrie. Pour le rédacteur babylonien les disciples de *Yeshu* sont des idolâtres, puisqu'ils se prosternent devant des images dressées, et *Yeshu* est commodément rendu responsable de l'adoration publique de sa propre image (et/ou de son propre instrument de supplice). L'auteur parlerait, par dérision, de «brique» ou de «tuile», objet des plus trivial à Babylone, de fabrication humaine, et dont l'icône — qui était dressée avant d'être adorée — a effectivement la forme. Sans doute même, la plupart des icônes étaient-elles précisément en terre cuite. Pour le rédacteur babylonien, en tout cas, l'icône ne serait rien de plus qu'un «brique». Il s'agirait tout simplement d'un cacophémisme. Quant au verbe *zaqaf*, il aurait été choisi préférentiellement pour exprimer l'érection ou la suspension car, mis en rapport avec *Yeshu*, il évoque la crucifixion.

De l'avis de la plupart des critiques, l'épisode talmudique rapporté en *B. Sanhedrin* 107b et en *B. Sotah* 47a est de composition «très tardive»¹⁸⁸. Lauterbach, il y a plus de soixante ans, penchait déjà pour le V^e ou le VI^e siècle¹⁸⁹. Le fait qu'il ne soit cité sous l'autorité d'aucun maître invite à le placer dans la dernière couche rédactionnelle du Talmud. Nous avons montré que le rédacteur utilise plusieurs matériaux palestiniens: non seulement le récit rapporté — dans une leçon tardive — en *J. Hagigah* II, 2, 77d (= *J. Sanhedrin* VI, 9, 23c) mais probablement aussi des traditions directement issues des *Toledot Yeshu*. Il renvoie également à des traditions babyloniennes tardives comme en témoigne l'allusion aux «quatre cents trompettes (schofars)»¹⁹⁰, un

188. R. T. HERFORD, *op. cit.*, p. 54; J. KLAUSNER, *op. cit.*, p. 25; J. MOREAU, *op. cit.*, p. 72-73; J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 485, 490. Seul Joseph Hoffmann pense que le récit est né en Palestine peu de temps après la mort de Jésus: J. HOFFMANN, *op. cit.*, p. 45. C'est une hypothèse sans aucun fondement.

189. J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 490.

190. Le Talmud de Jérusalem, en revanche, ignore ce détail et on peut facilement admettre, avec Lauterbach (J. Z. LAUTERBACH, art. cit., p. 484), qu'il est postérieur à sa rédaction.

thème qui appartient au cycle de Baraq et Déborah. L'épisode ne nous apporte donc aucun élément historique nouveau sur le personnage de Jésus mais il s'inscrit parfaitement dans son cadre rédactionnel: la Babylonie des VII^e-VIII^e siècles. Il nous renseigne sur les connaissances ou l'opinion de son rédacteur et sur les interrogations que le personnage de Jésus pouvait susciter dans la communauté juive babylonienne. Le récit n'est pas seulement polémique, il a également une visée explicative. Jésus, en effet, était né juif et passait pour un brillant orateur. Mais il n'avait pas de maître connu ce qui pouvait passer, d'un point de vue rabbinique, pour une anomalie. Il fallait donc lui en trouver un. Au mépris d'une grossier anachronisme, mais pour les raisons que nous avons dites, ce fut Yehoshua ben Peraḥiah qui fut retenu. Nous avons, en outre, mis l'accent sur la spécificité du nom utilisé pour désigner Jésus: *Yeshu*. Il s'agit là d'un indice majeur permettant d'établir le *Sitz im Leben*: le personnage ainsi désigné n'est pas le Jésus historique ni, à proprement parler, celui des évangiles. Il s'agit spécifiquement du Jésus des églises de langue syriaque. C'est cette figure qui est visée par le rédacteur babylonien et, à travers elle, la communauté chrétienne orientale qu'elle représente. C'est donc ce personnage, visiblement ignorant des usages juifs, qui est perçu comme étant l'initiateur de l'iconodolie et/ou de la staurolâtrie. Mais le rédacteur prend également soin de présenter le christianisme comme un rejeton du judaïsme. Par le jeu des quiproquos, il montre que la mésentente entre le christianisme et le judaïsme repose, dès le début, sur une série de malentendus. Le récit vient illustrer une incompréhension mutuelle entre les deux communautés. Les deux partis ne parlent plus le même langage et l'auteur insiste sur le fait que la cassure est irréparable: il n'y a, selon lui, pas de retour possible.

Thierry MURCIA
murcia.t@wanadoo.fr