

**“Aher a arraché les jeunes pousses du paradis” : Elisha ben Abouyah, une figure de l’autre dans la littérature rabbinique ancienne**

Christophe Batsch

► **To cite this version:**

Christophe Batsch. “Aher a arraché les jeunes pousses du paradis” : Elisha ben Abouyah, une figure de l’autre dans la littérature rabbinique ancienne. *Revue des études juives*, Peeters Publishers, 2013, 172 (3-4), pp.383-396. 10.2143/REJ.172.3.3005383 . hal-01671068

**HAL Id: hal-01671068**

**<https://hal.univ-lille3.fr/hal-01671068>**

Submitted on 21 Dec 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« *AHER* A ARRACHE LES JEUNES POUSSÉS DU PARADIS » : ELISHA BEN ABOUYAH, UNE FIGURE DE  
L'AUTRE DANS LA LITTÉRATURE RABBINIQUE ANCIENNE<sup>1</sup>

Christophe Batsch

*Université de Lille*

Le Talmud a dressé de la figure de l'Autre (en hébreu *Aher*) un portrait fascinant, sous les traits de l'ancien sage Elisha ben Abouyah, à qui ce surnom fut attribué à la suite de son apostasie.

Comme souvent dans la littérature rabbinique, ce nom propre *Elisha ben Abouyah* recouvre deux réalités : l'une historique, celle d'un érudit hiérosolomytain du II<sup>e</sup> s. dont nous ne savons aujourd'hui presque plus rien ; l'autre narrative, celle d'une figure chargée de multiples significations au fil des récits aggadiques.

Le personnage historique est né à Jérusalem probablement vers la fin de l'époque du deuxième Temple, c'est-à-dire peu avant le grand soulèvement de la Judée contre Rome en 66 et la destruction du Temple de Jérusalem qui s'ensuivit en 70. Il a d'abord appartenu au monde des Sages de l'époque michnique.<sup>2</sup> Comme beaucoup de Sages de sa génération il a connu aussi le second soulèvement de la Judée, mené par Bar-Kochba entre 131 et 135, soulèvement qui se termina par la prise de la citadelle de Béthar accompagnée de massacres innombrables et suivie d'une répression sauvage du judaïsme en Judée. De nombreux indices ont depuis longtemps donné à penser que cet épisode du soulèvement de Bar-Kochba et de la répression romaine qui l'a suivi ont joué un rôle essentiel dans l'évolution ultérieure du judaïsme rabbinique.

---

<sup>1</sup> Cet article reprend certains éléments d'une communication faite le 22 mai 2009 à la journée d'étude *Regards juifs, regards sur l'autre* organisée à Genève par la Fondation pour l'enseignement du judaïsme à l'Université de Lausanne (FEJUNIL) et par l'Unité d'histoire des religions de l'Université de Genève.

<sup>2</sup> Voir *bMo'ed Katan* 20a : Elisha ben Abouyah y est présenté « entouré des Anciens » et rendant une décision en matière halakhique – concernant en l'occurrence la durée d'un deuil pour la perte d'un parent à l'étranger ; cette décision est plus tard remise en question par Rabba. Plusieurs écrits rabbiniques conservent en outre une série de *dicta* attribués à Elisha ben Abouyah (*MPirqué Abot* IV 20 ; *Abot de-Rabbi Nathan* A 24 ; *Abot de-Rabbi Nathan* B 35). Enfin, selon la *TSotah* 12a, R. Meïr aurait transmis un bon nombre des enseignements d'Elisha ben Abouyah sous le terme générique des *Aherim*

Pour Elisha ben Abouyah, ce rôle fut très particulier puisqu'il semble que ce soit le spectacle de cette répression sanglante qui l'ait conduit à apostasier la religion de ses pères et à adopter jusqu'à la fin de ses jours une attitude résolument hostile au judaïsme rabbinique, à ses usages et à ses pratiques – allant, dit le Talmud, jusqu'à dénoncer aux autorités romaines les ruses par lesquelles des Juifs pratiquants s'efforçaient de contourner les interdits pesant sur leur culte. Cependant, et c'est un point sur lequel il faut insister en introduction, tout ce que nous savons d'Elisha ben Abouyah nous vient exclusivement de ces Rabbins qu'il a consacré la fin de sa vie à combattre : tout nous vient de récits de la littérature rabbinique. Il y figure parfois sous son nom propre (en particulier dans le *Yerushalmi*) mais le plus souvent sous le sobriquet d'Aher que lui avaient attribués les Sages, soit par une sorte de *damnatio memoriae*, soit par refus de prononcer le nom de l'apostat, soit pour tout autre raison qui nous échappe.

Ce surnom qui le dissimule et le définit en même temps le nomme donc « Autre ».

Selon le récit talmudique, la première personne à affubler Elisha de ce sobriquet fut une prostituée.<sup>3</sup> Quand il va la voir, elle le reconnaît d'abord : « N'es-tu pas Elisha ben Abouyah ? » Mais ensuite elle l'observe rompant le shabbat et en tire cette conclusion : « C'est un autre ».<sup>4</sup> Cette prostituée possédait en l'occurrence une remarquable acribie halakhique : elle a repéré l'apostasie de *Aher* en le voyant arracher la queue d'un radis pendant le sabbat. Un Sage qui ne respecte pas le sabbat n'est plus un Sage ; il est devenu un « autre ».

Nous ne nous intéresserons pas tant ici à la dimension historique du personnage, qu'à la représentation de cette figure de l'Autre, *Aher*, élaborée par les Sages de l'époque michnique – en gros dans la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle de l'ère vulgaire.

---

<sup>3</sup> Le rôle joué par les prostituées dans les aggadas du Talmud mérite une attention particulière. Voir *inter al.*, L. BRONNER, « Aggadic Attitudes Toward Prostitution. Rabbinic Rehabilitation of the Marginalized Woman », dans *Proceedings of the 11<sup>th</sup> World Congress of Jewish Studies C 1*, 1994, p. 33-40.

<sup>4</sup> 'amrah aher hû', bHagiga 15a.

Dans quelles circonstances est intervenu le revirement (l'apostasie) de *Aher* ?

Il existe plusieurs récits. Le principal décrit la fameuse ascension des quatre Sages au paradis. Dans un long passage du traité *Hagigah* portant sur la mystique du char (*merkabah*) et les conditions dans lesquelles elle peut s'enseigner et se transmettre, il est question des « quatre qui montèrent au paradis » : ce sont R. Aqiba (à qui la tradition mystique juive a attribué par la suite la rédaction d'une partie des traités mystiques qu'on nomme les *Hekhalot*) ; Simon ben Azaï, proche d'Aqiba en particulier dans ses activités mystiques<sup>5</sup> ; Ben Zoma ; et enfin Elisha ben Abouyah. De cette expérience seul R. Aqiba sort indemne : des trois autres, l'un meurt, l'autre devient fou et le dernier, notre personnage Elisha ben Abouyah devient apostat. Selon ce récit, l'élément déclenchant de son apostasie fut une annonce concernant son destin : lors de la montée des quatre au paradis, une *bat qol* (c'est-à-dire une voix tombée du ciel exprimant la parole divine sans médiation prophétique) s'est fait entendre, dont *Aher* dit plus tard (d'après un autre passage du Talmud) qu'il l'a entendue « derrière le voile » ; c'est-à-dire en provenance du lieu même où siège la divinité. La voix prononce un verset de Jérémie : *shûbû banîm shobabîm* « Revenez, enfants rebelles » (Jr 3, 22aa) . Dans *Jérémie* la citation se poursuit ainsi : « Revenez, enfants rebelles, Je vous pardonnerai vos infidélités. Nous voici, nous allons à toi, car tu es YHWH notre Dieu. » Cette voix céleste est donc comprise par tous comme la promesse faite à ceux qui sont montés jusque-là qu'ils jouiront de la vie future dans le paradis, où ils reviendront absous de leurs fautes. Mais la voix ajoute : « Sauf *Aher* ». Naturellement la voix a sans doute plutôt prononcé « sauf Elisha » mais le résultat est le même : puisqu'il se sait privé de l'accès à la vie future, Elisha décide de basculer du côté du mal et du péché.

Cette version de l'apostasie de *Aher* appelle plusieurs remarques.

---

<sup>5</sup> *Wayiqrah Raba* XVI 4 : « Ils lui ont dit ; peut-être t'occupes-tu des demeures de la Merkaba ? »

D'abord : pourquoi la *bat qol* a-t-elle prononcé cette exclusion à son encontre ? Qu'avait-il fait qui justifiât cette mise à l'écart ?

La réponse semble être fournie implicitement par le comportement d'Elisha au paradis : on dit d'emblée qu'il y a « arraché les jeunes pousses » (*qises b<sup>e</sup>netiyot*). Ceci peut-il s'entendre au pied de la lettre ? Y a-t-il des plantations dans les cieux ? Pourquoi pas ? Mais tout ce qui figure dans les récits mystiques d'ascension doit évidemment être compris aussi de façon symbolique et métaphorique : ici il s'agit d'une description imagée de la mauvaise influence de *Aher* sur les jeunes Juifs qu'il détournait de l'étude. Plusieurs anecdotes rabbiniques attestent qu'il agissait de la sorte. Cependant cette mauvaise influence de *Aher* ne s'est exercée qu'*après* son apostasie. Dans ces conditions, on serait donc en présence d'un raisonnement circulaire et d'une contradiction chronologique : si la phrase « il a arraché les jeunes pousses » décrit l'apostasie de *Aher*, elle ne peut pas constituer en même temps la cause de son reniement.<sup>6</sup>

Allons plus loin : selon des déclarations placées dans la bouche de *Aher* lui-même par le Talmud, ce fut la certitude acquise de ne pas accéder au paradis dans le monde à venir qui aurait été à l'origine de sa mauvaise conduite.<sup>7</sup> Mais alors on n'est plus dans une situation où la *bat qol* qui l'a exclu serait la conséquence de sa mauvaise conduite ; c'est même l'inverse : la *bat qol* devient la cause de cette mauvaise conduite. Il faut donc envisager soit que la divinité ait décidé arbitrairement de cette exclusion qui devait entraîner le reniement de *Aher* (l'arbitraire ici serait celui de Dieu, n'appelant donc aucun jugement de valeur) ; soit rechercher ailleurs la cause de son apostasie.

Nos sources rabbiniques offrent en effet deux autres séries d'explications.

La première se situe toujours dans le cadre de l'ascension des quatre au paradis et met en scène une autre faute de *Aher*. Cette *aggada* au sujet de l'archange *Métatron* met en jeu des

---

<sup>6</sup> Ou alors on serait dans une doctrine de la prédestination individuelle et absolue sans possibilité de rachat, qui correspondrait mieux à la théologie des Qoumrâniens qu'à celle des Sages de la Michna.

<sup>7</sup> *bHagigah* 15a : « J'ai déjà entendu de derrière le voile » etc.

débats théoriques et théologiques d'une très grande importance dans la première littérature rabbinique. Elle s'inscrit en particulier dans le cadre du combat sans merci mené par les Sages de la Michna contre toute forme de dithéisme, contre ce que les Sages eux-mêmes ont nommé la doctrine des « deux puissances dans les cieux » *sh<sup>e</sup>té reshûyot bashamaim* ; il est probable que sous cette appellation, ils visaient diverses formes de dualismes, ainsi que les gnosticisimes et le judéo-christianisme naissant, et sans doute également certaines dérives au sein du judaïsme lui-même.<sup>8</sup>

D'après ce récit (*bHagigah* 15b), *Aher* s'étonne en observant que l'ange Métatron demeure assis dans le paradis, occupé, dit le texte, à coucher par écrit les mérites d'Israël.

Cette figure de l'ange assis renvoie à plusieurs éléments de connotation dans les textes bibliques : d'une part à la description du trône dans *Ézéchiel* 1, qui constitue le sous-texte fondamental de toute la mystique juive de la *Shekina*, au début de notre ère. Dans cette vision complexe et poétique du prophète, les anges possèdent à la fois quatre faces, sont liés l'un à l'autre, et pourtant marchent chacun droit devant soi :

« Leurs ailes étaient jointes l'une à l'autre ; ils ne se tournaient point en marchant mais chacun marchait droit devant soi. Quant à la figure de leurs faces, ils avaient tous une face homme, tous quatre une face de lion à droite, tous quatre une face de bœuf à gauche et tous quatre une face d'aigle. Leurs faces et leurs ailes étaient séparées par le haut ; deux de leurs ailes étaient jointes l'une à l'autre, et deux couvraient leurs corps. Chacun marchait droit devant soi ; ils allaient où l'esprit les poussait à aller, et ils ne se retournaient point dans leur marche. »<sup>9</sup>

En exprimant son étonnement de voir un ange assis *Aher* semble se référer d'abord à cette vision : comment peut-on imaginer un ange « assis » ? Les anges, comme finiront par en décider les Rabbins, se tiennent éternellement « debout ». Métatron est donc autre chose et

---

<sup>8</sup> Voir sur cette question A. F. SEGAL, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Boston, 2002 ; et G. STROUMSA, « Le couple de l'ange et de l'esprit », *Revue Biblique* 88/1, 1981, p. 42-61.

<sup>9</sup> *Ézéchiel* 1, 9-12, traduction Louis Segond.

plus qu'un ange ? Mais qu'est-ce qu'un être céleste qui serait plus qu'un ange ? La réponse qui s'impose : une deuxième puissance ou une quasi-divinité partageant la souveraineté de l'univers.

L'autre dimension à quoi renvoie cette position assise de Métatron, c'est celle du trône : dans la vision de Daniel où figurent le Vieux-des-jours et le Fils-de-l'homme il est question *des* trônes – au pluriel *kharsavan* (araméen) – installés dans les cieux.

« Je regardais pendant que l'on plaçait des trônes. Et l'ancien des jours s'assit (...) et voici, sur les nuées des cieux arriva quelqu'un de semblable à un fils de l'homme ; il s'approcha de l'ancien des jours et on le fit approcher de lui. On lui donna la domination, la gloire et le règne. »<sup>10</sup>

Les Rabbis ont longuement discuté cette pluralité des trônes célestes et, après les avoir réduits à deux, ils ont très fermement établi, contre R. Aqiba lui-même, que ces deux trônes n'en formaient qu'un seul : cette conclusion est établie deux pages seulement avant notre passage.<sup>11</sup> L'ange assis, donc siégeant, et donc possiblement trônant, pouvait sembler rouvrir le débat. Toutes ces réflexions sont à nouveau attribuées par le Talmud à *Aher* qui finit par se poser la question des *sh'eté reshûyot* : y aurait-il donc finalement *deux puissances* dans le ciel ? Un démenti lui en est immédiatement apporté par le châtime<sup>nt</sup> infligé à Métatron sous la forme de soixante coups d'un fouet de feu, et par celui infligé à *Aher* lui-même, dont les mérites sont effacés du livre.

On est alors devant une explication plus cohérente : l'apostasie de *Aher* trouverait sa source dans son adhésion à la doctrine des deux puissances. Beaucoup de savants de la première *Judentumswissenschaft*, dans leur enthousiasme à découvrir dans la figure de *Aher* une sorte d'équivalent rabbinique du Faust des Romantiques, lui ont attribué sur la base de ce récit

---

<sup>10</sup> *Daniel* 7, 9-14, traduction Louis Segond.

<sup>11</sup> b*Hagigah* 14a ; parallèle en b*Sanhedrin* 38a.

toutes les positions doctrinales possibles et imaginables qui pussent s'accommoder de cet apparent dithéisme.<sup>12</sup>

Même si ce genre de spéculations historiques continue d'avoir cours dans la recherche contemporaine, parfois avec de meilleurs et plus solides arguments, cette quête du « Elisha historique » risque de demeurer vaine. Les diverses hypothèses et suggestions de nos grands prédécesseurs en disent souvent plus long sur le judaïsme européen du XIX<sup>e</sup> s. que sur le judaïsme rabbinique de la Judée du II<sup>e</sup> s.

Plus récemment, Alon Goshen-Gottstein a repris la question à frais nouveaux.<sup>13</sup> Son analyse s'oppose vigoureusement, comme on peut l'imaginer à toutes les anciennes représentations romantiques du personnage. Goshen-Gottstein analyse en philologue les différents récits rabbiniques concernant *Aher* et insiste sur leur dimension purement fictionnelle et leur datation tardive (littérature amoraique).<sup>14</sup> Concernant l'épisode avec Metatron, Goshen-Gottstein montre avec beaucoup de finesse comment ce récit peut être aussi compris comme une exégèse du texte de Qo 5, 5 dont la citation le précède.<sup>15</sup> Cela n'épuise évidemment pas le sujet, ni n'évacue la question du contenu de cet épisode.

À s'en tenir à nos écrits talmudiques, il ne fait guère de doute que ce petit récit impliquant Métatron devait contribuer à combattre des dérives dithéistes. Mais *Aher* n'y joue finalement qu'un rôle assez secondaire de spectateur et de témoin. On ne peut s'empêcher de penser qu'il s'est révélé bien pratique, dans le cadre de cette polémique, de disposer d'un personnage dont les deux caractéristiques étaient d'avoir eu accès au paradis et d'avoir renié la foi de ses pères. Quelle meilleure illustration de la fausseté de cette position que de la faire endosser par un mystique apostat ? L'anecdote sur Métatron ne figure ni dans le *Yerushalmi*, ni dans la

---

<sup>12</sup> Selon Heinrich Graetz, *Aher* était ainsi un gnostique (et plus précisément un *Karpotian Gnostic*) ; selon Siegfried un disciple de Philon ; selon Dubsch un chrétien ; selon Smolenskin et Weiss, la victime du « grand inquisiteur » Aqiba.

<sup>13</sup> A. GOSHEN-GOTTSTEIN, *The Sinner and the Amnesic. The Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuya and Eleazar Ben Arach*, Stanford, 2000.

<sup>14</sup> Je ne crois pas qu'on puisse le suivre sur ce dernier point.

<sup>15</sup> « Ne permets pas à ta bouche de faire pécher ta chair et ne dit pas en présence de l'ange que c'est une erreur ; pourquoi Dieu s'irriterait-il de tes paroles et détruirait-il l'ouvrage de tes main ? »



*Tosefta*, ces passages parallèles et sans doute plus anciens où l'on retrouve le récit de la montée des quatre Sages au paradis. Ce qui nous conduit, sinon à écarter l'épisode de Métatron de la légende rabbinique de *Aher*, du moins à le tenir pour secondaire dans l'organisation des éléments qui construisent sa figure légendaire.

La seconde série d'explication de l'apostasie de *Aher*, la plus répandue dans la littérature rabbinique, renvoie en effet à tout autre chose : ce sont des récits qui tournent tous autour du très ancien problème moral et théologique de la souffrance du juste, ce thème fondamental des plus anciennes théodicées.

Le texte biblique le plus fameux sur cette question du juste souffrant est bien évidemment le *Livre de Job*. Et si l'on admet que *Aher* aurait apostasié parce qu'il avait découvert qu'il serait exclu de la vie future (thème de la *bat qol*), il se trouverait alors dans une position très analogue à celle de Job. Sans que cela soit lié à aucun comportement ni acte antérieur de leur part, l'un et l'autre se trouvent en effet confrontés à un destin incompréhensible et subissent un châtement qui apparaît excessif – avec ces deux différences fondamentales : le châtement de *Aher* ne s'applique pas à son existence terrestre mais au monde à venir ; et Job est resté fidèle à son Dieu tandis que *Aher* l'a renié.

On se trouve là au cœur de la problématique rabbinique visant à expliquer l'apostasie de *Aher*. La question traitée est celle-ci : les conséquences des actions humaines, bonnes ou mauvaises, interviennent-elles dans ce monde ou dans l'autre ? Tout indique que *Aher* a été identifié à la conviction, plus tard dénoncée par les Sages, que les actions humaines devaient trouver leur récompense ou leur châtement ici-bas.<sup>16</sup> C'est en constatant que tel n'était pas toujours le cas qu'il aurait renoncé à la croyance de ses pères.

Dans le Talmud babylonien cette discussion sur la rétribution des œuvres se déroule dans le traité *Kiddushin*, à propos d'une loi biblique d'apparence mineure figurant dans le

---

<sup>16</sup> b*Kiddushin* 39b attribue la bonne compréhension de cette question à R. Jacob ben Korshai, petit-fils de *Aher* et l'un des maîtres de Juda ha-Nasi. Le Talmud ajoute : « Si *Aher* avait compris ce verset [*i.e.*, *Deutéronome* 5,16 et 22,6-7] comme R. Jacob, le fils de sa fille, il n'aurait pas péché. »

*Deutéronome* (Dt 22,6-7). Il s'agit de l'interdit de s'emparer à la fois de la mère pondeuse et des oisillons, lorsqu'on pille un nid. La loi s'énonce ainsi : « Tu ne prendras pas la mère avec les petits. Tu laisseras aller la mère et tu ne prendras que les petits. »

L'intérêt majeur de ces deux versets pour la discussion sur la rétribution, réside dans sa conclusion qui mentionne une récompense pour celui qui observe cette loi : « de sorte, dit le texte biblique, que tu sois heureux et que tu prolonges tes jours », *l'ma'an yîtab lak w<sup>e</sup>ha<sup>a</sup>rakta yamîm*.

Il est assez rare que la Bible hébraïque mentionne ainsi une récompense pour avoir agi selon la loi, surtout une récompense de cette nature, associant bonheur et longévité. Une des rares autres occurrences figure dans la version du Décalogue au chapitre 5 du *Deutéronome*, à propos du respect que l'on doit à ses parents (Dt 5,16) : « Honore ton père et ta mère, comme YHWH ton Dieu te l'a ordonné, afin que tes jours se prolongent et que tu sois heureux », *l'ma'an ya<sup>a</sup>rîkun yamêka wl'ma'an yîtab lak*.

Les mots et la promesse sont pratiquement identiques.

Imaginons alors qu'un père demande à son fils de grimper lui chercher des œufs dans un nid ; que ce fils s'empresse d'obéir et se soucie en même temps d'épargner la mère pondeuse comme le prescrit la loi ; et que pourtant il chute accidentellement de son arbre et meurt. Cela apparaîtrait en contradiction flagrante avec la double promesse biblique. Pour autant cela est-il totalement impossible ou inconcevable ? Évidemment non, ont répondu les Sages du Talmud, cela peut arriver, cela s'est même vu en Judée. La légende veut ainsi qu'Elisha ben Abouyah ait observé tour à tour un premier dénicheur d'oisillons qui respectait la loi et qui se serait tué en tombant ; puis un second qui ne la respectait pas mais vécut pourtant très vieux. De là son reniement.

Il faut se souvenir que toute cette discussion a lieu après la chute de Béthar. Donc, sous la figure tragique mais encore bucolique du jeune pilleur de nid, on doit sans doute reconnaître

les milliers de Juifs torturés, massacrés et crucifiés par les troupes romaines de l'empereur Hadrien.

Dans le contexte de tragédie historique où se trouvait alors plongée la Judée, Elisha n'avait certainement pas besoin d'observer les oiseaux, leurs nids et leurs jeunes chasseurs, pour être témoins de la souffrance des justes. La pratique du judaïsme fut interdite, les Juifs chassés de Judée et tous ceux qui étaient soupçonnés de continuer à judaïser ou d'avoir été proches du soulèvement furent massacrés de façon épouvantable : R. Aqiba en particulier fut mis à mort, écorché vif. Le souvenir de cette répression a durablement marqué la tradition talmudique. Elisha en fut un témoin direct. Les deux Talmuds, celui Jérusalem et celui de Babylone rapportent la même anecdote, à quelques variantes près (*jHagigah* II et *bKidduchin* 39c) : Elisha assiste à la torture et à l'exécution par les Romains d'un sage éminent.<sup>17</sup> Il s'effondre quand l'un des tortionnaire arrache la langue du Sage et la jette aux chiens. Le Talmud babylonien lui prête ce propos : « La bouche d'où tombaient des perles traîne aujourd'hui dans la poussière », et conclut qu'il commença à pécher après cet épisode ; plus explicite encore, le *Yerushalmi* lui attribue ce commentaire : « Est-ce là la Torah ? Est-ce celà la récompense ? »

Selon tous ces récits, c'est donc précisément son refus d'accepter la souffrance des justes qui aurait poussé Elisha ben Abouyah à l'apostasie.

À sa mauvaise compréhension des deux versets du Deutéronome promettant « *que tes jours se prolongeront et que tu seras heureux* », les Sages ont alors opposé l'interprétation correcte formulée par son petit-fils R. Jacob ben Korshai. Elle découle de ce principe herméneutique : « Il n'est pas un seul commandement de la Torah accompagné de l'énoncé de sa récompense, qui ne dépende de la résurrection des morts. »<sup>18</sup> Autrement dit : toute récompense annoncée dans la Torah, y compris celles concernant le bonheur et la longévité sur terre, doit s'entendre

---

<sup>17</sup> Dans la version palestinienne il s'agit de R. Yehuda Ha-Nahtom ; dans la babylonienne de Huspit le *meturgeman* (le porte-parole, l'interprète).

<sup>18</sup> *bKidduchin* 39b.

non dans ce monde-ci mais dans l'au-delà, dans le monde à venir. De sorte que le châtement réservé à *Aher* dans le monde à venir se trouvait d'une certaine façon justifié, en lui apportant la démonstration de son erreur.

#### L'Autre et R. Meïr

Jusqu'ici nos sources rabbiniques nous ont surtout offert l'aspect négatif de l'altérité : de façon assez classique l'autre devient autre quand il cesse d'être lui-même (c'est ce qu'énonce la prostituée qui le nomme). Quand la situation lui est devenue insupportable, que ce soit par faiblesse de caractère, par manque de foi ou par défaut d'intelligence, *Aher* a renoncé à tout ce qui définissait son être pour devenir un autre. Dans la mesure où ce qui le constituait comme être est aussi ce qui « nous » constitue comme être, en y renonçant, il renonce également à demeurer notre semblable. On est là dans une représentation de l'altérité assez répandue dans nos littératures, qui la tire du côté du reniement et de la trahison. Pour paraphraser, on ne naît pas autre, on le devient. Et on ne peut évidemment devenir autre qu'à la condition d'avoir d'abord été le semblable puis d'y avoir renoncé.<sup>19</sup> Dans cette représentation classique, l'autre offre une figure spéculaire, symétrique et inverse, qui contribue à définir notre propre identité. Mais ce qui rend plus extraordinaires les récits rabbiniques au sujet de *Aher*, c'est de ne s'en être pas tenu à cette dimension négative. Le personnage continue d'intéresser les rédacteurs du Talmud bien au-delà de l'épisode de son apostasie. Toute une série de *aggadot* le mettent alors en scène dans un dialogue, poursuivi jusqu'à sa mort, avec son ancien élève R. Meïr. Il faut bien comprendre ici que R. Meïr est loin de représenter un personnage secondaire dans la littérature talmudique : il est toujours présenté comme le plus important des quatre disciples de R. Aqiba qui ont transmis son enseignement halakhique – cet enseignement qui a fourni les bases essentielles de la Michna. Probablement fut-il aussi l'un des plus anciens compilateurs de *halakhot* et l'une des sources utilisées par Juda ha-Nasi pour la composition de la Michna.

---

<sup>19</sup> Cf. les figures légendaires et archétypales des traîtres de littérature, comme Judas Iscariote, d'abord apôtre du Christ ; ou Ganelon, d'abord preux et beau-frère de Charlemagne ; etc.

On a donc affaire à un *tanna* de premier plan qui a joué un rôle pivot dans la transmission et dans la définition de la loi juive, dans le moment où cette loi prenait la forme fondamentale qui est demeurée la sienne jusqu'aujourd'hui.

Le Talmud présente alors cette situation très inattendue, qui modifie profondément la représentation négative de l'altérité : le maître de la Michna R. Meïr recherche l'enseignement de *Aher*, cet Autre qui a renié le judaïsme et détourne régulièrement les jeunes Juifs de l'étude. Par exemple en *bHagigah* 15a : « Et R. Meïr le suivait pour recevoir de sa bouche un enseignement de la Tora ». Non seulement le Talmud conserve-t-il la trace des interprétations de *Aher*, mais il les complète à l'occasion de références scripturaires qui viennent valider ces interprétations.<sup>20</sup>

La question qui revient sans cesse au cœur de ces discussions est celle de la possibilité d'un repentir efficace. Aux sollicitations répétées de R. Meïr pour qu'il se repente, *Aher* oppose sa conviction inébranlable du caractère inéluctable du châtimeut divin qui l'attend. Ces discussions sur l'efficacité du repentir qui se prolongent jusqu'à la mort de *Aher*, et même au-delà.<sup>21</sup>

L'un de ces débats entre les deux *tannaïm* doit solliciter plus particulièrement notre attention, d'une part parce qu'il s'engage précisément à partir de la notion d'altérité ; et parce que, d'autre part, il semble que *Aher* y endosse pour une fois la conception rabbinique classique (depuis R. Aqiba) du libre choix humain, contre celle d'un destin prédéterminé qui lui sert

---

<sup>20</sup> Par exemple en *bHagigah* 15a : « R. Mecharcheya a dit : Quel en est le texte biblique [i.e., qui sous-tend l'interprétation proposée par *Aher* à R. Meïr] ? À propos des justes il est écrit : [Is 61, 7]. À propos des impies il est écrit : [Jr 17, 18]. » R. Mecharcheya est un *amora* babylonien de la cinquième génération (fin du IV<sup>e</sup> s. environ).

<sup>21</sup> Les épisodes qui entourent la mort de *Aher* apparaissent surtout destinés à renforcer la théologie rabbinique du repentir et du pardon. On y retrouve toutes sortes de *topoi* sur l'inépuisable capacité divine à pardonner, dont la figure rhétorique : « S'il fait cela pour le pécheur, combien plus ne fera-t-il pas pour le juste » etc. Quant à l'efficacité de l'intercession des Sages en faveur de *Aher*, elles posent, entre autres problèmes, celui de l'histoire de l'intercession en faveur des morts dans le judaïsme ancien ; voir là-dessus I. LEVI, « La commémoration des âmes dans le Judaïsme », *Revue des Études Juives* 29, 1894, p. 43-60 (repris dans É. PATLAGEAN (éd.), *I. Lévi. « Le Ravissement du Messie à sa naissance » et autres essais*, Paris, 1994, p. 97-114).

ordinairement de justification.<sup>22</sup> Dans ce récit, *Aher* prend l'initiative d'interroger R. Meïr sur le sens d'un demi-verset du *Qohélet* qui porte précisément sur cette notion d'altérité (Qo 7, 14ba) : « Dieu a fait l'un comme l'autre » (littéralement : celui-ci comme celui-là Dieu a fait également). D'après le contexte immédiat le *Qohélet* entendait parler de l'alternance des jours heureux et des jours de malheur. Mais *Aher* et les Sages lui avaient clairement attribué une portée plus universelle. Dans un premier temps R. Meïr en propose donc une interprétation concrète et physique, renvoyant à la diversité de l'univers créé : Dieu a créé collines et vallées, fleuves et océans, etc. Mais *Aher* ne se satisfait pas de cette interprétation et en appelle contre elle à l'autorité de l'enseignement de R. Aqiba, l'autre maître de R. Meïr.<sup>23</sup> Se couvrant de cette autorité, il en propose sa propre interprétation, qui s'inscrit dans le champs de l'opposition entre prédétermination et liberté humaine : « Il [Dieu] a créé des justes, Il a créé des méchants. Il a créé le paradis, Il a créé l'enfer. Chacun a deux parts (*kol 'ehad w'e'ehad iesh lô sh'e'nê halaqîm*), l'une du paradis, l'autre de l'enfer. Le juste jugé juste reçoit sa part et la part de son proche (*haberô*)<sup>24</sup> dans le paradis ; le méchant jugé coupable<sup>25</sup> reçoit sa part et la part de son proche dans l'enfer. »

Cette exégèse du *Qohélet* par *Aher* demande à être explicitée.<sup>26</sup>

La mention des « parts » (*heleq*) doit se comprendre à mon sens comme un équivalent rabbinique des « lots » qoumrâniens (*goral*), c'est-à-dire comme l'ensemble des qualités, des

<sup>22</sup> b*Hagigah* 15a.

<sup>23</sup> Cette référence à R. Aqiba est fréquente dans les débats herméneutiques entre *Aher* et R. Meïr, sans qu'on puisse toujours bien l'interpréter. Toutes sortes d'hypothèses sont ici possibles, y compris celle d'un ajout postérieur destiné à légitimer l'enseignement reçu par R. Meïr de *Aher*. On peut aussi considérer qu'en mentionnant R. Aqiba, *Aher* ne prétend pas le citer ; il en appelle seulement à son autorité pour réfuter la première interprétation proposée par R. Meïr : « R. Aqiba ton maître, ne t'a pas enseigné les choses de cette façon. Mais » etc. Dans cette hypothèse, l'interprétation qu'il propose ensuite serait issue de son propre fond.

<sup>24</sup> L'usage de ce terme *haber* donne à penser que le juste est associé au juste et le méchant au méchant.

<sup>25</sup> Le Talmud use ici d'un participe *hitpa'el* avec préformante *nun* (Jastrow le nomme *nitpa'el*) du verbe HWB : « être déclaré coupable ».

<sup>26</sup> A. GOSHEN-GOTTSTEIN observe que ce passage « is the only source that records such an interpretative tradition of Qohelet 7:14 » ; en particulier, il n'existe aucune trace de cette analyse directement attribuée à R. Aqiba. (*op. cit.* p. 132-133). Deux points surtout semblent intéresser ici l'auteur : d'une part établir que R. Meïr n'est pas décrit en disciple mais en maître de *Aher* ; d'autre part souligner la portée du pardon divin ultime : « God's acceptance of Elisha is an expression of the ultimate value of Torah that transcends all other values, including that of proper religious behavior. » (*op. cit.* p. 158).

penchants et des pulsions attribués à un être par l'arbitraire divin et qui l'entraîne soit vers le mal, soit vers le bien.<sup>27</sup> Lors de la création, on a donc affaire à deux catégories : les prédisposés à être justes et les prédisposés à la méchanceté. Cependant chacun, juste ou méchant, reçoit une part de paradis et une part d'enfer. C'est cette distribution universelle du bien (eden) et du mal (géhenne) qui ouvre la possibilité de l'exercice de la liberté humaine.

Lors de la création, 2 catégories (justes et méchants), dont chacun reçoit une part de paradis et une part d'enfer.

justes			méchants	
éden	géhenne		éden	géhenne

Du fait de cette possibilité d'exercer sa liberté pour le bien comme pour le mal, on a donc affaire lors du jugement non plus à deux mais à quatre catégories :

1. Le juste jugé juste : il perd sa part d'enfer et gagne une part de paradis.
2. De même le méchant finalement jugé juste : il perd sa part d'enfer et gagne une part de paradis.

Mais ces parts d'enfer ne disparaissent pas ; elles sont attribuées aux deux autres catégories :

3. Le juste jugé coupable : il reçoit la part d'enfer du juste mais perd sa part de paradis qui revient au juste.
4. Enfin le méchant jugé coupable : il perd sa part de paradis qui revient au méchant jugé juste et il reçoit de celui-ci une deuxième part d'enfer.

1		2		3		4	
né juste, jugé juste		né méchant, jugé juste		né juste, jugé coupable		né méchant, jugé coupable	
éden	éden	éden	éden	géhenne	géhenne	géhenne	géhenne

Les 4 catégories distinguées lors du jugement:

1. Né juste, jugé juste : il perd une part d'enfer (qui va à 3) mais gagne une part de paradis (qui vient de 3).
2. Né méchant, jugé juste : il perd une part d'enfer (qui va à 4) mais gagne une part de paradis (qui vient de 4)
3. Né juste, jugé coupable : il perd une part de paradis (qui va à 1) mais gagne une part d'enfer (qui vient de 1)
4. Né méchant, jugé coupable : il perd une part de paradis (qui va à 2) et gagne une part d'enfer (qui vient de 2)

<sup>27</sup> Selon M. Jastrow la racine HLQ connote la douceur, le poli ; les *halaqim* sont de « *smooths stones used for casting lots* » d'où : « *lot, share, portion* », comme *goral*.

Naturellement on est ici dans la sphère de la métaphysique, pas dans l'univers des calculs arithmétiques : on ne peut pas conclure de cette représentation à la stricte équivalence des bons et des mauvais justes, des bons et des mauvais méchants. Ces échanges de « parts » sont probablement plus qualitatifs que quantitatifs dans le grand équilibre général du bien et du mal.

L'exégèse proposée par *Aher* s'inscrit au cœur de débats qui fixent alors la doctrine des Sages en matière de destin, de providence et de liberté humaine.<sup>28</sup> Selon tous les témoignages du Talmud, c'est en effet à l'époque de ces deux générations, celle de R. Aqiba et celle de R. Meïr, que la doctrine se fixe en cette matière. Non seulement *Aher* est au centre du débat mais il y est nécessaire, en vertu de son altérité même : pour plusieurs raisons, cet « autre » pécheur apparaît indispensable aux Sages. La doctrine défendue ici par *Aher* n'est pas celle qui s'imposera dans le judaïsme rabbinique. Elle contribue, néanmoins à la définir.

On notera d'abord que cette question du destin opposé à la liberté, c'est-à-dire la question du repentir et de la providence, est en permanence au cœur de l'histoire de *Aher* après son apostasie, en particulier dans ses rapports avec R. Meïr. On peut dire que c'est pour l'Autre une véritable obsession que de réaffirmer le caractère inéluctable de sa destinée, contre tous les autres Sages et surtout contre l'obstination sans faille de R. Meïr à le convaincre de l'efficacité du repentir.

Il faut observer ensuite que c'est uniquement la personnalité de *Aher*, et plus précisément sa figure d'Autre désigné et d'Autre revendiqué, qui rend possible une interprétation de ce verset du *Qohélet* et le rend pertinent pour cette discussion. Car ce qui fait le lien entre ce verset et la problématique du destin n'est rien d'autre que la personne de *Aher*, qui a choisi lui-même ce verset. C'est même uniquement ce rapprochement avec sa propre personne qui l'autorise à en donner cette interprétation sur la libre détermination : du fait que ce verset mentionne

---

<sup>28</sup> Voir par exemple E. URBACH, *Les Sages d'Israël*, Paris, Lagrasse, 1996, p. 275 sqq.



l'altérité, il peut se l'appliquer à lui-même et commenter la théorie du juste devenu mauvais – ou du Sage devenu apostat.

Car en dernier ressort, le commentaire que donne *Aher* de ce verset, a pour conséquence paradoxale la nécessité qu'existent des gens comme lui, des « autres » doués de toutes les vertus de sagesse et de justice à leur naissance mais faisant le choix du mal jusqu'au jugement. Sans ces « autres » qui renoncent *de facto* à leur part de bien, les justes jugés justes n'auraient pas accès à leur part complète de paradis.

Je ne sais pas s'il faut voir là un ultime paradoxe de *Aher*, par lequel il s'efforcerait de réintroduire la nécessité de sa conduite coupable et du caractère inéluctable de son destin. En tout cas, dans nos récits talmudiques, il n'a cessé de réaffirmer jusqu'au bout l'irréversibilité de son propre destin, tout en admettant parfois la possibilité d'un repentir efficace pour les autres.

Par exemple dans cette même discussion avec R. Meïr où ils commentent le verset de *Job* sur la sagesse, qui « ne peut se comparer à l'or ni au verre, ni ne peut s'échanger contre un vase d'or fin. » (*Job* 28,17) *Aher* semble alors admettre la possibilité, pour un « sage qui s'est égaré », de se repentir : « De même un Sage, si répugnant qu'il devienne, il y a pour lui un remède » – mais concluait que la chose ne s'appliquait pas à lui-même.

*Aher* présente une figure plus complexe que celle d'un Autre en miroir de soi-même : son enseignement n'est pas rejeté en bloc par le Talmud (même si R. Meïr se voit parfois reproché de l'avoir transmis). La figure utilisée à propos de ces enseignements est celle du fruit et du noyau : on assimile la chair du fruit et on en rejette le noyau. Il y avait donc de la chair dans l'enseignement de *Aher*.

Durant les dernières années de son enseignement au Collège de France, Michel Foucault s'est longuement penché sur une notion d'origine grecque en laquelle il pensait avoir découvert un

critère universel d'énonciation de la vérité, « une modalité du dire-vrai »<sup>29</sup> : cette notion porte le nom de *parrêsia*, que Foucault traduisait au plus proche par « franc-parler ». La *parrêsia*, bien au-delà de la Grèce où Foucault était allé la déterrer, pourrait se définir comme un discours de la vérité prenant le risque de choquer. Le parrésiasite prend toujours le risque de déranger et de heurter, et il ne le prend pas toujours à bon escient : il existe de mauvais parrésiasites qui assèment tout ce qui leur passe par la tête à la face du monde ; mais il y a aussi le parrésiasite courageux pour qui l'énoncé de la vérité raisonnée l'emporte sur les considérations de convenance ou de conformité sociales. Dans tous les cas cet énoncé de la vérité exige un échange entre deux interlocuteurs également importants et nécessaires à la manifestation de cette vérité. Voici l'une des plus précises définitions qu'en ait donné Foucault : « La *parrêsia* est donc, en deux mots, le courage de la vérité chez celui qui parle et prend le risque de dire, en dépit de tout, toute la vérité qu'il pense, mais c'est aussi le courage de l'interlocuteur qui accepte de recevoir comme vraie la vérité blessante qu'il entend. »<sup>30</sup>

Il me semble que c'est du côté de cette *parrêsia* foucauldienne appliquée à l'univers exigeant des dialogues rabbiniques qu'il faudrait rechercher la place et l'emploi de la figure de l'Autre, Elisha ben Abouyah, dans ses discussions jamais interrompues avec un judaïsme qu'il prétendait avoir renié.

#### Bibliographie :

Albert ASSARAF, *L'Hérétique. Elisha ben Abouya ou l'autre absolu*, Paris : Balland, 1991

Leïla BRONNER, « Aggadic Attitudes Toward Prostitution. Rabbinic Rehabilitation of the Marginalized Woman », dans *Proceedings of the 11<sup>th</sup> World Congress of Jewish Studies C 1*, 1994, p. 33-40

Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, Paris : Gallimard, Seuil, 2009

---

<sup>29</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*, Paris : Gallimard, Seuil, 2009.

<sup>30</sup> M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 14.

William S. GREEN, « Otherness Within: Towards a Theory of Difference in Rabbinic Judaism », dans *To See Ourselves as Others See Us*, J. Neusner et E. Frerichs éd., Chico : Scholar's Press, 1985, p. 49-69

Alon GOSHEN-GOTTSTEIN, *The Sinner and the Amnesic. The Rabbinic Invention of Elisha Ben Abuya and Eleazar Ben Arach*, Stanford : University Press, 2000

Israël LEVI, « La commémoration des âmes dans le Judaïsme », *Revue des Études Juives* 29, 1894, p. 43-60 (repris dans Évelyne PATLAGEAN éd., *I. Lévi. « Le Ravissement du Messie à sa naissance » et autres essais*, Paris, 1994, p. 97-114)

Alan F. SEGAL, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Boston, Leyde : Brill, 2002

Guy G. STROUMSA, « Le couple de l'ange et de l'esprit », *Revue Biblique* 88/1, 1981, p. 42-61

Guy G. STROUMSA, « Aher: A Gnostic », dans *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, March 28-31, 1978, vol. 2 Sethian Gnosticism*, Bentley Layton éd., Leiden : Brill (*Studies in the History of Religions* 41), 1981, p. 808-818.

Ephraïm URBACH, *Les Sages d'Israël*, Paris, Lagrasse : Cerf, Verdier, 1996