

**REPRÉSENTER DIEUX ET HOMMES DANS
LE PROCHE-ORIENT ANCIEN ET DANS LA BIBLE**

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Fondé par Othmar Keel

Comité éditorial : Susanne Bickel, Catherine Mittermayer, Mirko Novák,
Thomas C. Römer et Christoph Uehlinger

Publié au nom de la Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien et de la
Fondation Bible+Orient

en collaboration avec
l'Institut d'Égyptologie de l'Université de Bâle,
l'Institut de Sciences archéologiques, section Proche-Orient, de l'Université de Berne,
le Département d'Études bibliques de l'Université de Fribourg,
l'Institut romand des sciences bibliques de l'Université de Lausanne
et l'Institut de Sciences des religions de l'Université de Zurich

Editeurs de ce volume

Thomas Römer (*1955) est titulaire de la chaire Milieux Bibliques au Collège de France,
professeur de Bible hébraïque à l'université de Lausanne et directeur de l'UMR 7192.
Courriel : thomas.romer@college-de-france.fr

Hervé Gonzalez (*1984) est ingénieur-chercheur à l'Institut des civilisations du Collège
de France. Courriel : herve.gonzalez@college-de-france.fr

Lionel Marti (*1977) est chargé de recherche au CNRS, au sein de l'UMR 7192 Proche-
Orient – Caucase : langues, archéologie, cultures. Courriel : lionel.marti@college-de-
france.fr

POURQUOI FAUT-IL INTERDIRE LES IMAGES DIVINES ?
LES ORIGINES ET FONDEMENTS IDÉOLOGIQUES
DE L'INTERDICTION DES IMAGES DE YHWH
DANS LE JUDAÏSME NAISSANT

Thomas Römer
(Collège de France et Université de Lausanne)

Abstract: The idea that Yhwh is a god who cannot be represented through any images and statues is an invention of nascent Judaism in the Persian period. There are clear textual, epigraphic and iconographic testimonies for the existence of YHWH. In Israel Yhwh was mainly worshipped in a bovine representation whereas in Judah there were anthropomorphic statues in the temple of Jerusalem and probably elsewhere. When the Second Temple was built, the priests and high officials decided not to represent any more Yhwh and replaced the statue by the *menorah*. The reasons for this renouncement are the transformation of monolatry into monotheism and the absence of a king who traditionally was considered to mediate between the people and the deity *via* the divine statue. Instead, the Torah became the new mediator between the people and Yhwh, a mediator which did not necessitate seeing but reading and listening.

Au I^{er} siècle de notre ère, l'historien romain Tacite, qui n'appréciait guère les Juifs, écrit à leur sujet :

Les Judéens considèrent comme impies ceux qui fabriquent des images des dieux avec des matériaux périssables et sous forme humaine : leur être suprême est éternel et inimitable et indestructible. Aussi ne dressent-ils aucune statue dans leur ville ni, à plus forte raison, dans leurs temples [pluriel !] ; [...] les pratiques des Juifs sont ineptes et impies. (Histoires V, 5.8-10)¹

Et il relate comment Pompée, ayant pénétré dans le Second Temple de Jérusalem, ne trouva rien à l'intérieur :

Pompée fut le premier Romain qui dompta les Juifs ; il entra dans le temple par le droit de la victoire ; c'est alors qu'on apprit que l'image d'aucune divinité ne remplissait le vide de ces lieux, et que cette mysté-

1. Traduction selon BORGEAUD (2004, 180).

rieuse enceinte ne cachait rien [*vacuam sedem et inania arcana*].
(V, 9.1)²

Cet aniconisme juif a provoqué l'incompréhension des Romains, mais a largement, et à des degrés différents, influencé les religions monothéistes, issues du judaïsme, qui ont toutes connu des courants iconoclastes, même si, notamment dans le christianisme, l'art n'ait pas vraiment respecté cet interdit de se représenter le dieu devenu unique.

Cette contribution s'intéressera à l'origine de cet interdit d'images et à ses raisons théologiques. Pourquoi ne doit-on pas représenter le dieu d'Israël ?

UN ANICONISME ORIGINEL ?

La question des images de Yhwh et, notamment, celle d'une statue dans le premier temple de Jérusalem, suscitent jusqu'à aujourd'hui un vif débat qui semble souvent chargé de convictions théologiques. Certains considèrent comme inconcevable le fait qu'on ait pu représenter Yhwh, comme l'on considère impossible l'idée qu'il a pu être associé à une déesse. L'aniconisme et le célibat de Yhwh apparaissent dans certaines publications, écrites par des biblistes et historiens chevronnés, comme étant les caractéristiques de la religion yahwiste³ ; et ceux qui, à partir d'une approche de sciences des religions, émettent des doutes quant à cette affirmation doivent souvent subir de violents anathèmes.

Les défenseurs d'un aniconisme israélite primitif avancent souvent l'idée d'une origine nomade de la religion yahwiste qui aurait depuis toujours été hostile aux images. Indépendamment du problème d'une origine nomade d'« Israël », cette affirmation soulève la question suivante : si une pratique va de soi, pourquoi aurait-on besoin de l'interdire ? Il semble assez logique qu'une interdiction présuppose toujours une action ou une attitude qu'il s'agit de proscrire. La première réponse à notre question est donc : il faut interdire les images de Yhwh puisque de telles images ont existé.

DES IMAGES DE YHWH ?

Certes, nous n'avons sur le plan archéologique ou épigraphique aucun cas (à part peut-être une exception, sur laquelle nous allons revenir) où la représentation d'une divinité peut clairement être identifiée à Yhwh ; mais le problème se pose aussi à Ugarit, où l'identification de nombreuses statuettes à telle ou telle divinité ne peut se faire qu'à partir de certains attributs et sur la base de notre compréhension des textes ougaritiques.

2. Pour la traduction, voir sur internet : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/TAC/HistV.html>.

3. Voir p. ex. GUNNEWEG (1984) ; HENDEL (1997) ; NA'AMAN (1999) ; METTINGER (2006).

En ce qui concerne de possibles représentations de Yhwh, notons que, en 1906 déjà, G. Dalman a proposé d'identifier une représentation de Yhwh sur un sceau hébraïque appartenant à un certain Elishama', fils de Gedalyahu⁴. On y voit une divinité assise sur un trône, flanquée d'arbres de vie. D'autres sceaux du même type ont été trouvés depuis, et B. Sass a réitéré l'idée que deux sceaux, datant du VII^e siècle avant notre ère, et portant des noms propres yahwistes, pourraient représenter Yhwh avec des caractéristiques lunaires, ce qui, à l'époque assyrienne, n'est nullement étonnant⁵.

S'il est possible que Yhwh ait été représenté dans la glyptique, on peut aussi imaginer qu'il existait d'autres images de lui. Le cas est assez clair pour Israël, le Royaume du Nord, comme le montre notamment le récit de 1 Rois 12 selon lequel Jéroboam aurait installé à Dan et Béthel des veaux représentant Yhwh, une histoire reprise et approfondie dans l'histoire du veau d'or en Ex 32. Comme j'ai essayé de le montrer ailleurs⁶, il me semble que l'exclamation liturgique « voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monter du pays d'Égypte », était à l'origine un singulier « Voici ton dieu, Israël, qui t'a fait monter du pays d'Égypte », qui correspondait à l'ouverture du Décalogue : « C'est moi Yhwh, ton dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte [...] » (Ex 20,2 ; Dt 5,6). Le pluriel est dû à un rédacteur tardif qui voulait accuser les Israélites non pas seulement d'idolâtrie, au sens propre du terme, mais aussi de polythéisme. La vénération de Yhwh en Israël sous forme bovine est également attestée en Os 8,5-6 et 10,5-6, où le prophète annonce la destruction du veau de Samarie et la déportation du veau de Béthel (appelé ici Beth-awen), une allusion aux événements de 722 avant notre ère.

Os 8 5 Il a rejeté, ton veau, Samarie ! [...] 6 [...] Il s'en ira en morceaux⁷.

Os 10 6 Le veau aussi, on l'emportera en Assyrie en offrande pour le grand roi.

La vénération de Yhwh sous forme d'un jeune taureau semble plus facilement acceptable pour certains chercheurs que l'idée d'une ou des statues de Yhwh en Juda. Cela s'explique sans doute par le fait que nous sommes (peut-être de manière inconsciente) encore héritiers de l'idéologie deutéronomiste, selon laquelle le culte yahwiste dans le Nord fut illégitime et idolâtre, et que c'est seulement en Juda que Yhwh fut, au moins sous certains rois, vénéré d'une manière adéquate.

Aucun texte des livres des Rois, il est vrai, ne mentionne une statue de Yhwh. Cependant le récit compliqué de la construction du temple sous

4. DALMANN (1906) ; sceau 136 dans SASS (1993).

5. SASS (1993, surtout 232-234).

6. RÖMER (2019, à paraître).

7. Ce texte a dû être retravaillé à plusieurs reprises. La citation donnée reconstruit le texte supposé original.

Salomon indique que, contrairement à ce que Tacite relate du Second Temple, le Saint des Saints du Temple n'est pas vide :

1 R 6 ²³ Dans le Debir, il fit deux kéroûbim en bois d'olivier sauvage, ayant dix coudées de hauteur. ²⁴ La première aile d'un kéroûb avait cinq coudées, la seconde aile du kéroûb avait cinq coudées, ce qui faisait dix coudées de l'extrémité d'une de ses ailes à l'extrémité de l'autre. ²⁵ Le second kéroûb avait aussi dix coudées. La mesure et la forme étaient les mêmes pour les deux kéroûbim. ²⁶ La hauteur du premier kéroûb était de dix coudées, de même pour le second kéroûb. ²⁷ Il plaça les kéroûbim au milieu de la Maison intérieure. On déploya les ailes des kéroûbim : l'aile du premier touchait l'une des parois, et l'aile du second kéroûb touchait la seconde paroi ; leurs ailes se touchaient au milieu de la Maison, aile contre aile.

Comme le montre très bien la reconstruction d'Othmar Keel⁸, cet arrangement de l'espace correspond en effet à un trône de kéroûbim bien attesté dans le monde phénicien. On peut donc imaginer que c'était le trône de Yhwh. En 2 Rois 19,15, le roi Ézéchias prie d'ailleurs Yhwh dans le temple de Jérusalem :

¹⁴ Ézéchias prit la lettre des mains des messagers, la lut et monta à la Maison de Yhwh. Ézéchias déroula la lettre devant Yhwh ¹⁵ et pria devant Yhwh en disant : « Yhwh, Dieu d'Israël, toi qui trônes sur les kéroûbim, tu es le seul Dieu de tous les royaumes de la terre, car c'est toi qui as fait le ciel et la terre. »

L'idée que Yhwh est le seul dieu suggère une révision de ce texte à l'époque perse ; néanmoins le titre avec lequel Ézéchias s'adresse à Yhwh peut refléter un titre traditionnel de Yhwh en tant que dieu du temple de Jérusalem.

La vision du prophète Esaïe, en Es 6, semble confirmer l'existence d'une statue avec un Yhwh assis sur un trône :

¹ L'année de la mort d'Osias, je vis Yhwh [texte massorétique : le Seigneur]⁹ assis sur un trône haut et élevé, sa traîne remplissait le temple.

Le point de départ le plus logique pour une telle vision est en effet que le prophète voit la statue divine dans le Temple.

Une constellation comparable est également présupposée dans la vision du prophète Michée, fils de Yimla, rapportée en 1 R 22 :

¹⁹ J'ai vu Yhwh assis sur son trône, et toute l'armée se tenait près du lieu, à sa droite et à sa gauche.

8. KEEL (2007, 209-305).

9. Au niveau de la critique textuelle, il faut rétablir Yhwh, attesté par un certain nombre de manuscrits ; cf. WILDBERGER (1972, 231-232). Le remplacement de Yhwh par « 'adonay » est un phénomène assez fréquent dans Es 1-39.

Ici, le prophète voit Yhwh tel un roi entouré de sa cour céleste. D'autres indications en faveur de l'existence d'une statue anthropomorphe se trouvent dans des psaumes, notamment ceux qui évoquent une procession, comme le Psaume 24, qui conserve peut-être une liturgie d'entrée de la statue de Yhwh à Jérusalem¹⁰ :

7 Portes, levez la tête ! Élevez-vous, portails antiques ! Qu'il entre, le roi de gloire [*melek hakkābōd*] !

8 — Qui est le roi de gloire ? — Yhwh, fort et vaillant, Yhwh, vaillant à la guerre.

9 Portes, levez la tête ! Levez-la, portails antiques ! Qu'il entre, le roi de gloire ! 10 — Qui est-il, ce roi de gloire ? — Yhwh Šēḇā'ōt, c'est lui le roi de gloire.

Un tel texte fait seulement sens s'il se réfère à une pratique réelle durant laquelle on a fait « voyager » la statue de Yhwh, le Psaume 24 se rapportant alors au moment du retour de la statue.

Rappelons encore que de nombreux psaumes expriment le désir du Psalmiste de voir « la face de Yhwh »¹¹. Si l'on ne veut pas, d'emblée, opter pour une interprétation spirituelle ou allégorique, l'explication la plus simple est d'assumer que le Psalmiste exprime le désir de pouvoir contempler la statue de Yhwh dans le Saint des Saints. Contentons-nous de citer le Psaume 17, qui décrit un processus allant de la plainte durant la nuit (v. 3 : « Tu sondes mon cœur, tu l'inspectes la nuit, tu m'éprouves, tu ne trouveras rien ») à l'exaucement le matin, au moment du réveil (v. 15) :

15 Moi, avec justice, je contemplerai ta face ; je me rassasierai au réveil de ton image [*tēmūnāh*].

Pour désigner l'image, voire la figure ou la statue, on trouve dans ce Psaume le terme de *tēmūnāh*, qui apparaît, en compagnie d'autres termes, dans le Décalogue lors de l'interdiction des représentations du divin, ainsi qu'en Dt 4 (v. 16, 23, 25). On reviendra plus bas sur la question de la *tēmūnāh*.

LE CAS DE L'ARCHE DE YHWH

Mentionnons encore « l'arche de Yhwh » qui, selon 1 R 6,19, se trouve également dans le temple de Jérusalem et, selon 1 R 8,6, « sous les ailes des kéroûbim ». L'auteur de ce texte a-t-il voulu remplacer le trône et la statue de Yhwh par l'arche qui, dans la tradition deutéronomiste, devient « l'arche de l'alliance » ? En 1 R 8,9 (//2 Ch 5,10) se trouve un commentaire fort intéressant :

10. LEWIS (2005, 96) pense que le psaume fait allusion à une procession de l'arche de Yhwh.

11. AOKI (2007, 121-124), montre que l'expression rappelle celle employée pour les audiences royales (« la face du roi »).

⁹Il n'y avait rien dans le coffre, sinon [*'ên bā'ārôn raq*] les deux tablettes de pierre que Moïse y avait déposées, à l'Horeb, quand Yhwh avait conclu une alliance avec les Israélites, lorsqu'ils étaient sortis d'Égypte.

Cette insistance « il n'y avait rien d'autre que » peut paraître suspecte¹². Sur le plan rhétorique, une telle affirmation suggère que l'on veut nier la présence d'autre chose dans cette arche. Apparemment cette arche fut déportée ou détruite lors du sac de Jérusalem¹³. Jr 3,16, un texte de l'époque perse, contient une remarque étonnante :

¹⁶Lorsque vous vous multiplierez et que vous deviendrez féconds dans le pays, en ces jours-là, – oracle de Yhwh – on ne parlera plus du coffre de l'alliance de Yhwh ; il ne viendra plus au cœur ; on ne s'en souviendra plus, on ne remarquera plus son absence, et on n'en fera pas d'autre.

Si l'arche avait été depuis toujours le contenant des tables de la loi, on ne comprend pas pourquoi elle ne devrait pas être refaite. Une telle décision se comprend plus facilement si, au contraire, l'arche contenait une représentation de Yhwh. On a émis différentes hypothèses¹⁴ sur son contenu primitif ; par exemple, une ou deux *maššebôt* (des pierres dressées), représentant Yhwh (et son Ashéra)¹⁵.

Une autre théorie peut être proposée sur la base de la tablette de Nabu-apla-iddina (887-855)¹⁶, d'une hauteur de 29 cm et d'une largeur de 17 cm. L'inscription de cette tablette est précédée d'une scène où l'on voit notamment le dieu Shamash avec son propre symbole et les symboles de Sin et d'Ishtar. Cette inscription porte le titre de *ša-lam* ^dUTU EN GAL (« image de Shamash, le grand Seigneur »), avec le mot correspondant à l'hébreu *šelem*, utilisé en Gn 1,26 pour d'écrire le couple humain comme « image de Dieu », ainsi que dans d'autres textes, pour désigner des statues ou d'autres représentations divines. Cette tablette a été trouvée dans un coffre, associée à deux moulages. On discute pour savoir si ce coffre a toujours été le récipient de cette tablette, ou s'il est plus récent. Mais, de toute façon, une telle constellation semble bien pouvoir être comparée à l'arche de Yhwh. Cette arche avait peut-être contenu le *šelem* de Yhwh, un modèle de sa statue, ce qui expliquerait pourquoi on n'a pas refait une telle arche à une époque où les images divines commençaient à être prosrites.

12. Déjà, les rabbins avaient trouvé que l'arche devait contenir encore autre chose ; d'autres ont spéculé sur l'existence de plusieurs arches. Voir PETT (1986).

13. Sur les différentes théories quant au destin de l'arche, voir DAY (2005).

14. Voir la présentation de différentes hypothèses chez SCHMITT (1972, 98-138) et PORZIG (2009, 278-286).

15. Voir déjà GRESSMANN (1920, 23-44).

16. WOODS (2004).

POURQUOI N'A-T-ON PAS RECONSTRUIT DE STATUE DE YHWH ?

Aucun texte biblique, il est vrai, ne mentionne ni la destruction, ni la déportation d'une statue de Yhwh lors de la destruction du temple de Jérusalem par les Babyloniens en 587 avant notre ère. Cependant, ceci ne peut constituer une preuve contre l'existence d'une telle statue divine, étant donné que les rédacteurs de l'époque projetaient leurs idées religieuses sur les temps des origines et reconstruisaient l'histoire d'Israël et de Juda en fonction de ces idées. On observe cependant, à la fin des livres des Rois, une grande insistance sur les « ustensiles (*kēlê*) du temple » (2 R 25,14-15) déportés à Babylone. Par pure spéculation, on pourrait imaginer que ce terme très général englobe aussi une ou des statues cultuelles, et ceci d'autant plus que le texte d'Es 52,11 annonce le retour des exilés, portant les *kēlê yhwh* ; or cette expression est singulière, la tournure courante étant plutôt « ustensiles de la maison de Yhwh » (cf. Jr 27,16 ; 28,3.6 ; Esd 1,7 ; 2 Ch 36,7) :

¹¹ Partez, partez, sortez de là ! Ne touchez rien d'impur ! Sortez du milieu d'elle ! Purifiez-vous, vous qui portez les ustensiles de Yhwh [*kēlê yhwh*] !

Un autre indice en faveur de la déportation de la statue se trouve peut-être dans le thème, mis en scène dans le livre d'Ézéchiel, du départ de la gloire de Yhwh du temple et de la ville de Jérusalem. Contrairement à Ez 10,4 qui parle de la gloire de Yhwh au-dessus d'un kéroûb (« La gloire de Yhwh s'éleva de dessus le kéroûb sur le seuil de la Maison »)¹⁷, 10,18 évoque peut-être le trône flanqué de kéroûbim sur lequel la divinité est assise. Nous ne pouvons entrer ici dans la question difficile de la formation d'Ez 10, qui ne provient certainement pas d'une seule main¹⁸. Il suffit de noter que les deux thèmes iconographiques mentionnés sont traditionnellement liés à l'idée d'une statue de la divinité qui se trouve au-dessus des kéroûbim¹⁹. La statue a été remplacée, dans le livre d'Ézéchiel comme dans la tradition sacerdotale, par le *kābôd*, la gloire de Yhwh.

Lorsque les Perses permettaient la reconstruction du temple et le retour de Yhwh dans sa Maison, certains milieux avaient apparemment imaginé d'y remettre une statue. B. Becking a rendu attentif à un certain nombre de textes prophétiques qui semblent exprimer l'espérance d'un retour de la statue de Yhwh²⁰. En Jr 31,21, le texte consonantique (le *ketib*) de l'oracle divin est à lire ainsi : « Fais attention à la route, au chemin sur lequel je marcherai »²¹. Dans le contexte de la tradition proche-orientale du retour

17. La LXX a le pluriel, mais il s'agit probablement d'une tentative d'harmonisation.

18. Pour une hypothèse diachronique, cf. par exemple POHLMANN (1996, 149-156).

19. UEHLINGER & MÜLLER TRUFFAUT (2001).

20. Cf. pour la suite BECKING (2004), et *idem* (2006).

21. La vocalisation massorétique (le *qeré*) suggère de lire une 2^e pers. sg. fém. et applique le verbe à Israël qui est, dans ce poème, comparé à une femme. Bien que cette forme fasse sens, il peut néanmoins s'agir d'une correction dogmatique.

des statues cultuelles, ce verset peut évoquer le retour de Yhwh (via son image) avec les exilés, comme certains versets du Deutéro-Esaïe : « des yeux dans les yeux, ils voient Yhwh en train de retourner à Sion » (Es 52,8). Selon C. Uehlinger, il y avait encore à l'époque perse des discussions sur l'opportunité de refaire une statue de Yhwh²².

Alors, pour quelles raisons a-t-on finalement renoncé à un culte iconique de Yhwh ?

LA CRITIQUE DES IMAGES

D'une manière générale, on peut remarquer que la critique des images divines était « dans l'air » à cette époque.

Ainsi, au VI^e siècle avant notre ère, en Grèce, Héraclite s'en prend à l'idée de pouvoir représenter les dieux par les images :

Ignorant complètement qui sont les dieux et les héros, ils adressent leurs prières à des statues (*agálmasi*), comme si l'on pouvait discuter avec des demeures (*dómoisi*) »²³ ; alors que « le dieu est jour, nuit, hiver, été, [...] il se transforme comme le feu, qui est appelé selon ce que chacun sait, quand il s'unit aux aromates²⁴.

Comme le fait remarquer Borgeaud, « l'image du feu aux aromates n'est pas très éloignée de celle du buisson ardent »²⁵.

Rappelons également les critiques de la conception anthropomorphique des dieux et du polythéisme, formulées par Xénophane (570-vers 475), notamment à l'égard d'Homère et d'Hésiode :

Si les bœufs et les lions avaient des mains et pouvaient peindre comme le font les hommes, ils donneraient aux dieux qu'ils dessineraient des corps tout pareils aux leurs, les chevaux les mettant sous la figure de chevaux, les bœufs sous la figure de bœufs²⁶.

Le Dieu unique n'est semblable aux hommes « ni par le corps (*démas*) ni par la pensée (*noéma*) »²⁷. Ces critiques des images divines étaient apparemment connus par les auteurs juifs de l'époque hellénistique²⁸, et donc, peut-être même déjà avant.

22. UEHLINGER (2003, 70-71).

23. Héraclite, fragment 241 dans KIRK, RAVEN & SCHOFIELD (1983, 209), d'après BORGEAUD (2004, 37).

24. Héraclite, fragment 204 dans KIRK, RAVEN & SCHOFIELD (1983, 190), d'après BORGEAUD (2004, 37).

25. BORGEAUD (2004, 37).

26. Xénophane, fragment 169 dans KIRK, RAVEN & SCHOFIELD (1983, 169), reformulé par BORGEAUD (2004, 37).

27. Xénophane, fragment 170 dans KIRK, RAVEN & SCHOFIELD (1983, 169), d'après BORGEAUD (2004, 37).

28. AMIR (1978).

Une autre raison pour l'abandon des images de Yhwh a été proposée par M. Köckert²⁹ sur la base de la tablette de Nabu-apla-iddina³⁰. Le texte sur cette tablette raconte que la statue de Shamash avait été détruite par les Sutéens et qu'on avait donc oublié à quoi ressemblait Shamash ; et, malgré les efforts d'un roi précédent, Shamash ne révéla pas sa face, ni son image ou sa forme (Vs I 15-16 : *[pa-ni-su la id]-din-šu/ša-lam-šú u ME.TE.MEŠ-šu*³¹). Ce roi a donc dû se contenter de placer dans le sanctuaire un disque solaire, symbole de Shamash. C'est seulement sous le règne de Nabu-apla-iddina que Shamash s'apaise et tourne sa face vers le roi (*ú-saḫ-ḫi-ra pa-ni-šú*), permettant à un prêtre de découvrir un modèle de son image en argile (*ú-šur-ti šal-mi-šú/šer-pu šá ḫa-aš-bi*) sur les bords de l'Euphrate. Le roi peut ainsi reconstruire l'image, c'est-à-dire la statue de Shamash.

Si on compare la situation de Jérusalem avec celle décrite dans cette tablette, la différence majeure saute aux yeux : il n'y avait plus de roi pouvant être le garant et le médiateur d'une statue divine.

L'INTERDICTION DE L'IMAGE

Ainsi l'interdiction d'une statue de Yhwh fait, en quelque sorte, de nécessité vertu. Le Décalogue, dans sa forme actuelle en Ex 20 et Dt 5, un produit de « l'école de sainteté » du milieu de l'époque perse, s'ouvre par cet interdit :

Ex 20 3 Tu n'auras pas d'autres dieux contre ma face. 4 Tu ne te feras pas d'image sculptée (*pesel*) ni rien qui ait la forme (*tēmūnāh*) de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre. 5 Tu ne te prosterner pas devant eux et tu ne les serviras pas, car c'est moi Yhwh, ton Dieu, un Dieu jaloux, poursuivant la faute des pères chez les fils sur trois et quatre générations s'ils me haïssent.

Cet interdit ne fut pas, à l'origine, l'interdit d'une statue de Yhwh, mais la prohibition de placer dans son sanctuaire d'autres dieux que lui³². Ce sens originel de la prohibition, qui remonte peut-être à la « réforme de Josias », se découvre si on lit le v. 5 à la suite du v. 3 :

3 Tu n'auras pas d'autres dieux contre ma face. 5 Tu ne te prosterner pas devant eux et tu ne les serviras pas, car c'est moi Yhwh, ton Dieu, un Dieu jaloux.

29. KÖCKERT (2009, 400-401).

30. Pour une traduction allemande, PAULUS (2014, 651-659) ; en anglais, WOODS (2004, 83-103).

31. Reconstruction d'après PAULUS (2014, 652) ; différent chez WOODS (2004, 83, Col. I, 9-10 : « because his cultic orders were forgotten, his appearance and his attributes had vanished »).

32. UEHLINGER (1996, 540-549).

Au moment de la reconstruction du temple sans statue, on y a inséré le v. 4 sur l'interdiction de fabriquer une (nouvelle) statue de Yhwh :

⁴ *Tu ne te feras pas d'image sculptée [pesel].*

Le terme de *pesel*³³, qui n'a pas de parallèle est-sémitique, désigne une image divine fabriquée à partir de bois ou de métal. La cinquantaine et plus d'attestations du terme dans la Bible hébraïque se réfèrent à des images cultuelles ; ainsi 2 Rois 21,7 mentionne une image cultuelle d'Ashérah ; en Juges 18, il peut s'agir d'une image de Yhwh, puisqu'il s'agit d'un *pesel* fait par un membre de la tribu de Dan et administré par un prêtre lévite de la descendance de Moïse.

Au même verset, cette interdiction a été ensuite élargie par la précision suivante :

ni rien qui ait la forme [*tēmûnāh*] de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre

Cette précision voulait d'abord insister sur le fait qu'il ne faut représenter Yhwh d'aucune manière. Mais, puisque cet ajout a été inséré juste avant le v. 5, il a rapidement été compris comme une polémique contre les images d'autres dieux et plus tard comme une interdiction de toutes sortes d'images, divines et humaines.

L'interdiction des images de Yhwh du Décalogue a ensuite provoqué une nouvelle introduction au Code d'Alliance. Il avait d'abord comme titre « Voici les *mišpaṭîm* [...] » en Ex 21,1, et a ensuite été augmenté à deux reprises, tout d'abord avec l'ajout d'une loi légitimant la pluralité de sanctuaires en 20,24-26³⁴, puis par un interdit sur la représentation de Yhwh : « vous ne me traiterez pas comme un dieu en argent ni comme un dieu en or, vous ne vous en ferez pas »³⁵ (20,23). Sur le plan narratif, cet interdit prépare l'histoire du veau d'or en Ex 32, qui peut également être lue comme une polémique contre toute représentation de Yhwh³⁶.

RÉSISTANCES CONTRE L'INTERDICTION DES IMAGES DE YHWH

Cette interdiction ne fut sans doute pas immédiatement acceptée par tous les courants du judaïsme naissant. Le meilleur exemple de cette résistance est une pièce de monnaie de l'époque perse représentant une divinité assise sur une roue ailée. La provenance judéenne plaide pour une identification de cette divinité avec Yhwh³⁷ ; nous avons ici une image de Yhwh repré-

33. DOHMEN (1985, 41-49).

34. ALBERTZ (2015, 75).

35. Le texte hébreu est ambigu, et certains commentateurs pensent qu'il s'agit de l'interdiction de se faire d'autres dieux face à Yhwh. Je suis ici la traduction de la TOB qui me paraît juste.

36. ALBERTZ (2015, 75).

37. EDELMAN (1995, surtout 187-196). Cf. déjà MESHORER (1982, § 1.25).

senté comme « dieu du ciel » avec des conventions iconographiques provenant à la fois du Levant et de la Grèce³⁸. D'ailleurs, il est même possible que sur la pièce se trouve le nom de Yahu, et non pas celui de Yehud, car le *daleth* manque ici.

Nous ne savons pas non plus comment était équipé le temple des Judéens à Éléphantine, mais il est fort probable que Yahô, avec les autres divinités vénérées, y était également représenté.

Petit à petit l'interdiction a porté ses fruits, grâce notamment aux substituts qui ont pris la place de la statue divine. Il s'agit notamment de la menorah, le chandelier dépeint au centre des visions de Zacharie qui, comme l'a montré H. Niehr, a remplacé la statue de Yhwh dans le temple reconstruit³⁹, et dont le buisson ardent (Ex 3,1-5) est peut-être également une reprise.

Mais la substitution la plus importante fut le rouleau de la Torah qui, par la mise par écrit de la relation entre Yhwh et Israël, rendait « visible » la parole du Dieu désormais invisible⁴⁰. Cette substitution se reflète dans les textes les plus récents du Pentateuque, mettant en place une réflexion sur la *tēmûnâh* de Yhwh.

MOÏSE ET LA *TĒMŪNĀH* DE YHWH

Dt 4 contient une longue réflexion sur les causes de l'exil, et l'explique (dans la fiction d'un discours mosaïque) par le fait qu'Israël s'est fait une statue de Yhwh. Lorsque Moïse rappelle les événements de l'Horeb, il insiste sur le fait que les Israélites n'ont vu aucune « figure » de Yhwh :

12 Yhwh vous a parlé du milieu du feu : une voix parlait, et vous l'entendiez, mais vous n'aperceviez aucune forme [*tēmûnâh*], il n'y avait rien d'autre que la voix.

A partir de ce constat, on tire la conclusion que le peuple ne doit pas se fabriquer de statue de Yhwh :

15 Prenez bien garde à vous-mêmes : puisque vous n'avez vu aucune forme [*tēmûnâh*] le jour où Yhwh vous a parlé à l'Horeb, du milieu du feu. 16a N'allez pas vous corrompre en vous fabriquant une image sculptée une forme quelconque de divinité [*pesel tēmûnat kol sâmel*]⁴¹.

38. BLUM (1997, surtout 23-24). Selon BRENK (1996), Yhwh y serait également représenté avec les traits de Dionysos, mais cela me paraît moins évident.

39. NIEHR (1997, 90).

40. VAN DER TOORN (1997) ; PODELLA (2001).

41. La suite v. 16b-18 est un ajout qui veut transformer l'interdiction du v. 16a en une interdiction générale de toutes sortes de représentations : « 16b l'image d'un homme ou d'une femme, 17 l'image de n'importe quelle bête de la terre ou de n'importe quel oiseau qui vole dans le ciel, 18 l'image de n'importe quelle bestiole

Donc, logiquement, il ne peut s'agir que d'une statue de Yhwh. Puisque le peuple n'a vu aucune forme de Yhwh, il ne peut faire une statue qui reflèterait cette forme.

Selon ce texte, l'exil arrivera justement parce que le peuple aura fabriqué une statue divine :

25^b si vous vous corrompez en vous fabriquant une statue, une forme quelconque [*pesel tēmūnat kol*], si vous faites ce qui est mal aux yeux de Yhwh ton Dieu au point de l'offenser, 26 alors, j'en prends à témoin aujourd'hui contre vous le ciel et la terre : vous disparaîtrez aussitôt du pays dont vous allez prendre possession en passant le Jourdain, vous n'y prolongerez pas vos jours : vous serez totalement exterminés.

C'est alors que le peuple devra servir d'autres dieux qui sont faits par l'homme :

28 Là-bas, vous servirez des dieux qui sont l'ouvrage de la main des hommes : du bois, de la pierre, incapables de voir et d'entendre, de manger et de sentir.

Donc, selon cette relecture de l'histoire d'Israël et de Juda, la catastrophe de la destruction de Jérusalem et de la déportation est arrivée à cause d'une ou plusieurs statues de Yhwh⁴².

A l'opposé de l'insistance sur le fait que le peuple n'a pas vu la figure de Yhwh, Nb 12,6, insistant sur la supériorité de Moïse par rapport aux prophètes, dit explicitement que Moïse voit la *tēmūnāh* de Yhwh :

6 Il dit : « Écoutez donc mes paroles : S'il y a parmi vous un prophète de Yhwh, c'est par une vision que moi, Yhwh, je me fais connaître à lui, c'est dans un songe que je lui parle. 7 Il n'en va pas de même pour mon serviteur Moïse, lui qui est mon homme de confiance pour toute ma maison : 8 je lui parle de bouche, en me faisant voir, et non en énigmes ; il voit la *tēmūnāh* de Yhwh [...]. »

Un constat similaire se trouve à la fin du Pentateuque où Moïse est également distingué des autres prophètes :

Dt 34 10 Il ne s'est plus levé un prophète comme Moïse, lui que Yhwh a connu face à face.

Les deux cas insistent sur le fait que Moïse, contrairement à ce qu'il est dit du peuple, a vu la figure de Yhwh.

D'une certaine manière il s'agit là d'une reconnaissance de la visibilité de Yhwh ; mais en limitant celle-ci à Moïse et en insistant sur le fait que personne d'autre n'avait le même privilège, les rédacteurs du Pentateuque⁴³

qui rampe sur le sol, ou de n'importe quel poisson qui vit dans les eaux sous la terre ». Voir KNAPP (1987, 36-37) ; KÖCKERT (2009, 386).

42. Voir dans le même sens KÖCKERT (2009, 384-389).

43. Ces deux passages sont en effet souvent attribués aux rédacteurs du Pentateuque, cf., entre autres, OTTO (2016, 2279 et 2284-2285).

marquent de manière narrative le passage de la visibilité à l'invisibilité de Yhwh.

EN RÉSUMÉ

L'interdiction des images naît durant l'époque perse dans le contexte du débat sur l'équipement du Second Temple. La manière dont est formulé l'interdit d'une image de Yhwh, notamment dans le Décalogue, rend très plausible la thèse d'une statue de Yhwh dans le Premier Temple. Les raisons en faveur de l'idée d'un Yhwh invisible, et donc, sans image, sont multiples : il y avait une critique des images à cette époque dans le bassin méditerranéen ; l'absence de la royauté, et par conséquent d'un médiateur de l'image de la divinité, ainsi que l'idée du dieu unique, transcendant et invisible, ont favorisé le passage vers une religion aniconique. Ce fut probablement l'une des raisons pour lesquelles le judaïsme a intrigué les adeptes d'autres religions mais aussi, plus tard, engendré le christianisme et l'islam.

Bibliographie

- Albertz, Rainer (2015) *Exodus 19-40*, ZBK.AT 2.2. Zürich : TVZ.
- Amir, Yehoshua (1978) « Die Begegnung des biblischen und philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus », *Evangelische Theologie* 38 : 2-19.
- Aoki, Takako (2007) "Wann darf ich kommen und schauen das Angesicht Gottes?". *Untersuchungen zur Zusammengehörigkeit beziehungsweise Eigenständigkeit von Ps 42 und Ps 43*, ATM 23. Münster : LIT Verlag.
- Becking, Bob (2004) *Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah XXX-XXXI*, OTS 51. Leiden : Brill.
- (2006) « The Return of the Deity from Exile: Iconic or Aniconic? », dans Y. Amit et al., *Essays in Ancient Israel in its Near Eastern Context: A Tribute to Nadav Na'aman*, 53-62. Winona Lake : Eisenbrauns.
- Blum, Erhard (1997) « Der "Schiqquz Schomem" und die Jehud Drachme BMC Palestine S. 181, Nr. 29 », *Biblische Notizen* 90 : 13-27.
- Borgeaud, Philippe (2004) *Aux origines de l'histoire des religions*, La Librairie du XXI^e siècle. Paris : Seuil.
- Brenk, Frederick E. (1996) « Lo Scrittore Silenzioso: Giudaismo e Cristianesimo in Plutarco », dans I. Gallo (éd.), *Plutarco e la Religione*, 239-267. Napoli : M. d'Auria.
- Dalman, Gustaf (1906) « Ein neugefundenes Jahwebild », *Palästina-Jahrbuch* 2 : 44-50.
- Dohmen, Christoph (1985) *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Bonner Biblische Beiträge 62. Bonn : Peter Hanstein.

- Day, John (2005) « Whatever Happened to the Ark of the Covenant? », dans J. Day (éd.), *Temple and Worship in Ancient Israel*, 250-270. London : T&T Clark.
- Edelman, Diana V. (1995) « Tracking Observance of the Aniconic Tradition Through Numismatics », dans D. V. Edelman (éd.), *The Triumph of Elohîm. From Yahwisms to Judaisms*, 185-225. Kampen : Kok Pharos.
- Gressmann, Hugo (1920) *Die Lade Jahves und das Allerheiligste des salomonischen Tempels*, BWAT 26. Stuttgart : Kohlhammer.
- Gunneweg, Antonius H. J. (1984) « Bildlosigkeit Gottes im Alten Testament », *Henoch* 6 : 257-270.
- Hendel, Ronald S. (1997) « Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel », dans K. van der Toorn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21, 205-228. Leuven : Peeters.
- Keel, Othmar (2007) *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Orte und Landschaften der Bibel* Bd. 4,1. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kirk, Geoffrey S., John E. Raven & Malcolm Schoffield (1983) *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* 2^e éd. Cambridge : Cambridge University Press.
- Knapp, Dietrich (1987) *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation*, Göttinger Theologische Arbeiten 35. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Köckert, Matthias (2009) « Vom Kultbild Jahwes zum Bilderverbot. Oder: Vom Nutzen der Religionsgeschichte für die Theologie », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 106 : 371-406.
- Lewis, Theodore J. (2005) « Syro-Palestinian Iconography and Divine Images », dans N. Walls (éd.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, ASOR.BS 10, 69-107. Boston : ASOR.
- Meshorer, Ya'akov (1982) *Ancient Jewish Coinage*, 2 vol. New York : Amphora Books.
- Mettinger, Tryggve N. D. (2006) « JHWH-Statue oder Anikonismus im ersten Tempel? Gespräch mit meinen Gegnern », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117 : 485-508.
- Na'aman, Nadav (1999) « No Anthropomorphic Graven Image. Notes on the Assumed Anthropomorphic Cult Statues in the Temples of YHWH in the Pre-Exilic Period », *Ugarit-Forschungen* 31 : 391-415.
- Niehr, Herbert (1997) « In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple », dans K. van der Toorn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21. Leuven, Peeters.
- Otto, Eckart (2016) *Deuteronomium 12-34, Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament*, 2 vol. Freiburg : Herder.
- Paulus, Susanne (2014) *Die babylonischen Kudurru-Inschriften von der kassitischen bis zur frühneubabylonischen Zeit. Untersucht unter besonderer Berücksichtigung gesellschafts- und rechtshistorischer Fragestellungen*, Alter Orient und Altes Testament 51. Münster : Ugarit-Verlag.

- Petit, Madeleine (1986) « Le contenu de l'arche d'alliance : génération et addition de thèmes », dans A. Caquot et al. (éds), *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, 335-346. Leuven : Peeters.
- Podella, Thomas (2001) « Bild und Text. Mediale und historische Perspektiven auf das alttestamentliche Bilderverbot », *Scandinavian Journal of the Old Testament* 15/2 : 205-256.
- Pohlmann, Karl-F. (1996) *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1-19*, ATD 22/1. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Porzig, Peter (2009) *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer*, BZAW 397. Berlin : Walter de Gruyter.
- Römer, Thomas (2019, à paraître) « Auszug aus Ägypten oder Pilgerreise in die Wüste? Überlegungen zur Konstruktion der Exodustradition(en) », dans M. Leuenberger, R. Ebach (éds), *Konstruktion, Transmission und Transformation von Tradition(en) im alten Israel und im alten Orient*, FAT. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Sass, Benjamin (1993) « The Pre-Exilic Hebrew Seals: Iconism vs. Aniconism », dans B. Sass et C. Uehlinger (éds), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*, OBO 125, 194-256. Fribourg/Göttingen : University Press/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmitt, Rainer (1972) *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft: eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung*. Gütersloh : Mohn.
- Uehlinger, Christoph (1996) « Israelite Aniconism in Context », *Biblica* 77/4 : 540-549.
- (2003) « Exodus, Stierbild und biblisches Kultverbot. Religionsgeschichtliche Voraussetzungen eines biblisch-theologischen Spezifikums », dans R. Kessler et A. Ruwe (éds), *Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag*, 42-77. Gütersloh : Kaiser/Gütersloher.
- Uehlinger Christoph et S. Müller Truffaut (2001) « Ezekiel 1, Babylonian Cosmological Scholarship and Iconography: Attempts at Further Refinement », *Theologische Zeitschrift* 57 : 140-171.
- Van der Toorn, Karel (1997) « The Iconic Book. Analogies Between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah », dans K. van der Toorn (éd.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBET 21, 229-248. Leuven : Peeters.
- Wildberger, Hans (1972) *Jesaja 1-12*, BKAT 10/1. Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag.
- Woods, Christopher E. (2004) « The Sun-God Tablet of Nabû-apla-iddina Revisited », *Journal of Cuneiform Studies* 56 : 23-103.