

# Le dossier biblique sur la statue de YHWH dans le premier temple de Jérusalem : enquêtes scripturaires à travers la Bible hébraïque

Autor(en): **Römer, Thomas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **59 (2009)**

Heft 4

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381800>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## LE DOSSIER BIBLIQUE SUR LA STATUE DE YHWH DANS LE PREMIER TEMPLE DE JÉRUSALEM

Enquêtes scripturaires à travers la Bible hébraïque<sup>1</sup>

THOMAS RÖMER

### Résumé

*Cette étude porte sur les différents indices qui, dans la Bible hébraïque, suggèrent l'existence de représentations concrètes du Dieu d'Israël (Yhwh), notamment dans le contexte du culte. Il est généralement admis aujourd'hui que l'interdit des représentations de Yhwh (aniconisme) constitue en réalité un développement tardif, vraisemblablement postérieur à l'exil babylonien. Même si les scribes judéens qui ont transmis le texte de la Bible hébraïque se sont efforcés d'adapter les traditions plus anciennes dont ils ont hérité pour les conformer aux représentations de la divinité qui s'imposeront progressivement dans le judaïsme du second temple, il demeure néanmoins plusieurs indices importants dans ces textes qui suggèrent effectivement l'existence de formes de vénération iconiques du Dieu d'Israël.*

### Introduction : du «Dieu tout autre» vers un «Dieu comme les autres»

Selon la Bible hébraïque, Yhwh possède deux particularités : il est le seul vrai dieu, et par conséquent, il est «célibataire», et son culte est aniconique, on ne peut donc le représenter par des images.

Cette vision des auteurs et des rédacteurs bibliques a été longtemps reprise, peut-être souvent de manière inconsciente, par des exégètes et des historiens dans leurs reconstructions «scientifiques» des origines d'Israël et de la foi israélite. Les grandes synthèses classiques de l'évolution de la foi d'Israël (comme p. ex. l'«histoire d'Israël» de Martin Noth ou la «théologie de l'Ancien Testament» de Gerhard von Rad) prennent leur point de départ dans l'idée d'une opposition intrinsèque entre «Israël» et «Canaan». Selon cette idée, les origines d'Israël se situent en dehors de la culture cananéenne et proche-orientale, qui, elle, est perçue comme décadente et orgiaque face au nomadisme pur et sobre des ancêtres d'Israël. Cette distinction, que l'on

<sup>1</sup> Version partiellement révisée d'une étude déjà parue dans la revue *Asdiwal*, Genève, vol. 2, 2007.

pouvait également fort bien exploiter dans le cadre d'une certaine théologie dialectique, permettait d'affirmer que le culte yahviste originel ne pouvait en aucun cas être rapproché de l'organisation et de l'idéologie des états cananéens ou des systèmes religieux du Proche-Orient ancien. Bien que Gerhard von Rad admette que le monothéisme au sens strict du terme ne se soit manifesté que tardivement dans l'histoire du peuple hébreu, il ne cesse de parler des origines pures de la foi en Yhwh, foi qui, dès le début, aurait été marquée par les premiers commandements du Décalogue, c'est-à-dire par l'exigence de la vénération exclusive de Yhwh, lequel se distingue des autres dieux par son invisibilité<sup>2</sup>.

Les bouleversements que connaît la science vétérotestamentaire depuis quelques décennies rendent cette vision impossible<sup>3</sup>. De nombreux textes que l'on tenait pour «anciens» ont passablement rajeuni, et la vision des origines d'Israël s'est, grâce aux progrès de l'archéologie, profondément modifiée. À titre d'exemple, mentionnons seulement le fait que le Décalogue, que l'on tenait traditionnellement pour un des textes les plus anciens de la Bible hébraïque et que l'on faisait remonter à l'époque prémonarchique, est considéré aujourd'hui par de nombreux chercheurs comme un résumé de l'idéologie dite «deutéronomiste»<sup>4</sup> qui date au plus tôt de l'époque de l'exil babylonien<sup>5</sup>; il pourrait même être plus récent encore, dans la mesure où il semble, dans ses deux versions, refléter un compromis entre les idéologies deutéronomiste et sacerdotale. L'idée d'une opposition culturelle et culturelle entre Israël et les autres peuples du Levant (les Cananéens des auteurs bibliques) s'avère aujourd'hui fautive à la suite des travaux d'archéologues comme Israël Finkelstein et d'autres. En effet, la culture matérielle telle que l'archéologie peut la reconstituer témoigne d'une grande continuité. Israël se développe donc à l'intérieur de «Canaan». De nombreux exégètes considèrent aujourd'hui le «Canaan» dont parlent les auteurs bibliques comme une construction idéologique qui symbolise tout ce qui est contraire à «l'Israël idéal»<sup>6</sup>. Cette opposition entre Israël et Canaan, mise en scène par les textes bibliques, notamment par ceux qui proviennent de la tradition deutéronomiste, reflète alors des conflits internes au judaïsme des VI<sup>e</sup>/V<sup>e</sup> siècles avant notre ère<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, t. I, München, Kaiser, 1958<sup>2</sup>, p. 217-224.

<sup>3</sup> Pour un état de la situation, cf. D. NOËL, *Les origines d'Israël (Cahiers Évangile, 99)*, Paris, Cerf, 1997, et, plus radical, K. W. WHITELAM, *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London-New York, Routledge, 1996.

<sup>4</sup> On appelle «deutéronomiste» l'une des principales rédactions de la Bible hébraïque; cette rédaction est notamment présente dans la Torah ainsi que dans les Prophètes antérieurs (Jos-2 R).

<sup>5</sup> E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1994, p. 209-219; O. ARTUS, «Les deux Décalogues dans la Bible», *Le Monde de la Bible*, 117, 1999, p. 21-25.

<sup>6</sup> N. P. LEMCHE, *The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991; F. SMYTH-FLORENTIN, *Les mythes illégitimes. Essai sur la "terre promise"* (Entrée libre), Genève, Labor et Fides, 1994.

<sup>7</sup> K. L. SPARKS, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel. Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Winona Lake,

L'idée qu'il aurait existé dès les origines d'«Israël» un monothéisme ou une monolâtrie yahwistes est aujourd'hui abandonnée par la plupart des spécialistes. La Bible elle-même contient un certain nombre d'indications qui montrent que Yhwh fut vénéré en Israël et en Juda durant la période monarchique en compagnie d'autres divinités (voir notamment la forme primitive de Dt 32,8-9 où Yhwh est l'un des fils du Dieu El qui l'installe comme Dieu tutélaire d'Israël<sup>8</sup>, ou encore de nombreuses accusations prophétiques comme, par exemple, Jr 2,28 : «tes dieux sont aussi nombreux que tes villes, ô Juda»).

Depuis la découverte des inscriptions de Khirbet el-Qom et de Kuntillet Ajrud, il ne fait plus de doute qu'on pouvait invoquer Yhwh en compagnie de sa parèdre (compagne) Ashéra, laquelle était apparemment aussi représentée dans le temple de Jérusalem<sup>9</sup>.

Avant la grande crise idéologique que signifia la destruction du temple et de la ville de Jérusalem par les Babyloniens en 587 avant notre ère et l'ébranlement des institutions traditionnelles (la royauté, le temple, le pays), la religion de Juda (comme auparavant celle d'Israël) peut être caractérisée comme «paganisme israélite» (*israelitisches Heidentum*) selon une expression de Julius Wellhausen<sup>10</sup>. Les cultes israélite et judéen étaient donc en tout point comparables à ceux des petits royaumes voisins, ce qui, dans une perspective d'histoire des religions, semble plus que logique. Yhwh était vénéré comme le dieu national, en compagnie d'une parèdre, de ses «fils» et d'une cour céleste (fréquemment mentionnés dans les Psaumes), sans doute relativement modeste car Israël et Juda ne furent pas des sociétés aussi complexes que l'Égypte ou les grands empires de la Mésopotamie<sup>11</sup>.

Si la vénération de Yhwh ressemblait probablement à celle de ses «collègues» du Levant, il paraît logique qu'il ait existé des statues de Yhwh à Jérusalem et

Eisenbrauns, 1998, p. 6-22 ; O. KEEL, *Kanaan-Israel-Christentum. Plädoyer für eine «vertikale» Ökumene* (Franz-Delitsch-Vorlesung 2001), Münster, Institutum Judaicum Delitzschianum, 2002.

<sup>8</sup> Pour une présentation et une discussion de ce texte, cf. T. RÖMER, «L'Ancien Testament est-il monothéiste ?», in : G. EMERY et P. GISEL (éds), *Le christianisme est-il un monothéisme ? (Lieux théologiques, 36)*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 72-92, surtout 75-76.

<sup>9</sup> J. M. HADLEY, «Yahweh and "his Ashera": Archeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess», in : W. DIETRICH, M. A. KLOPFENSTEIN (éds), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO, 139)*, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 235-268 ; T. BINGER, *Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament (JSOTSup, 232 [Copenhagen International Seminar 2])*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997 ; S. M. OLYAN, *Ashera and the Cult of Yahweh in Israel (SBLMS, 34)*, Atlanta, Scholars Press, 1988.

<sup>10</sup> Par exemple dans : J. WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin, Georg Reimer, 1914, p. 29-33.

<sup>11</sup> Cf. à ce propos F. STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, p. 34-43 ; R. K. GNUSE, *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel (JSOTSup, 241)*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 123-128.

ailleurs. Mais admettre cela semble encore être un tabou pour un certain nombre de chercheurs, qui continuent à défendre l'idée d'un aniconisme yahwiste<sup>12</sup>. Peut-on vraiment imaginer que le culte de Yhwh, trônant comme roi au milieu de sa cour céleste, eût été aniconique dès les origines ? Ou l'affirmation d'un aniconisme yahwiste primitif est-elle motivée davantage par certains présupposés théologiques ? Il est vrai que nous ne possédons aucune représentation, provenant des fouilles ou des trouvailles en Palestine, qui serait identifiable directement à la divinité Yhwh. Néanmoins, il existe de nombreux arguments extrabibliques, mais aussi bibliques, qui plaident en faveur d'un culte iconique de Yhwh. Les arguments extrabibliques ont déjà été présentés, notamment – et de manière magistrale – par C. Uehlinger<sup>13</sup>. Je me contenterai donc d'un bref rappel, et présenterai dans la suite plus en détail un certain nombre d'indices bibliques.

### 1. Les arguments extrabibliques et épigraphiques pour l'existence de représentations de Yhwh

On peut d'abord partir du simple constat que le temple est compris, dans le Proche-Orient ancien, comme la maison d'une divinité, et cette conception est clairement attestée dans la Bible hébraïque (voir par exemple la dédicace de Salomon 1R 8,13 : «C'est pour toi que j'ai bâti une maison de gouvernement, une demeure où tu habiteras pour toujours»<sup>14</sup>). Mais pour que la divinité puisse résider dans le temple, il fallait y introduire une statue la représentant. Il est donc logique, à partir de cette observation, que les sanctuaires yahwistes en Israël et en Juda aient été dotés durant l'époque de la monarchie de statues de Yhwh<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Cf. notamment T. N. D. METTINGER, *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context* (ConB.OT, 42), Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1992 ; R. S. HENDEL, «Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel», in : 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), Leuven, Peeters, 1997, p. 205-228 ; N. NA'AMAN, «No Anthropomorphic Graven Image. Notes on the Assumed Anthropomorphic Cult Statues in the Temples of YHWH in the Pre-Exilic Period», *UF*, 31, 1999, p. 391-415 ; A. LEMAIRE, *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien*, Paris, Bayard, 2003, p. 83-90.

<sup>13</sup> Cf. notamment C. UEHLINGER, «Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images», in : K. VAN DER TOORN (éd.), *The Image and the Book, op. cit.*, p. 97-156 ; «Bilderkultur. III. Bibel», *RGG*<sup>4</sup> 1, 1998, col. 1565-1570.

<sup>14</sup> Cf., pour ce texte et pour la version de la LXX, E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige. 1 Könige 1-16* (ATD, 11,1), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 88-89, qui conclut : «In jedem Fall wohnt Jahwe nach dieser Auffassung im Tempel.»

<sup>15</sup> H. NIEHR, «Götterbilder und Bilderverbot», in : M. OEMING et K. SCHMID (éds), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (ATHANT, 82), Zurich, Theologischer Verlag, 2003, p. 227-247, surtout 228-229.

Une inscription de Sargon II, rédigée vers 706 et évoquant la destruction de Samarie, mentionne parmi son butin «les dieux en qui ils se confiaient». Cette inscription peut être rapprochée de deux bas-reliefs néo-assyriens où l'on voit les soldats de Sargon, et ceux de Sennachérib, transporter en butin des statues de divinités (Fig. 1)<sup>16</sup>. Bien que la ville de provenance des statues du premier relief ne soit pas claire<sup>17</sup>, on peut opérer un rapprochement avec l'inscription du prisme de Nimroud et y voir une représentation des statues divines semblables à celles de Samarie.

Certains chercheurs ont voulu voir dans le dessin figurant sur une jarre trouvée à Kuntillet Ajrud et mettant en scène deux êtres apparemment divins ou démoniaques la représentation de Yhwh accompagné de son Ashéra (Fig. 4)<sup>18</sup>; mais cette interprétation reste extrêmement spéculative<sup>19</sup>. Uehlinger partage ce scepticisme et a proposé de voir la représentation de Yhwh et d'Ashéra dans la représentation d'un couple en terre cuite (hauteur 16 cm) provenant peut-être de Tell Beit Mirsim en Juda (Fig. 3)<sup>20</sup>. Il s'agit d'un couple divin sur un trône avec une figure mâle occupant la place centrale et une femme à son côté, les deux étant entourés d'animaux sacrés, des lions ou des sphinx. Selon Uehlinger<sup>21</sup>, nous aurions ici une représentation de Yahvé et de «son» Ashéra datant du huitième ou du septième siècle. Cette identification est intéressante, mais elle reste également très incertaine<sup>22</sup>.

Mentionnons encore des tentatives de trouver des images de Yhwh à l'aide de sceaux et de monnaies. En 1906 déjà, G. Dalman a proposé d'identifier Yhwh sur un sceau hébraïque appartenant à un certain Élishama, fils de

<sup>16</sup> Pour plus de détails, cf. C. UEHLINGER, «Anthropomorphic Cult Statuary», *art. cit.*, p. 124-128.

<sup>17</sup> Les candidates sont Samarie, Hamat, Qarqar. Le relief de Sennachérib représente la prise d'Ashqélon.

<sup>18</sup> M. GILULA, «To Yahweh Shomron and his Ashera», *Shnaton*, 3, 1979, p. 129-137 (en ivrit); p. XV-XVI (en anglais); B. SCHMIDT, «The Aniconic Tradition. On Reading Images and Viewing Texts», in: D. V. EDELMAN (éd.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaism*, Grand Rapids, Mi, Eerdmans, 1995, p. 76-105.

<sup>19</sup> Les figures ressemblent au dieu égyptien Bes dont le lien avec Yhwh demeure obscur. Contrairement à ce que dit Schmidt, les figures n'ont pas de caractéristiques bovines, et il n'est pas clair, en fin de compte, s'il existe un lien originel entre l'inscription mentionnant Yhwh et Ashéra et le dessin.

<sup>20</sup> L'objet a été acheté sur le marché gris des antiquités. Sa provenance est donc incertaine.

<sup>21</sup> C. UEHLINGER, «Anthropomorphic Cult Statuary», *art. cit.*, p. 150-151.

<sup>22</sup> C. UEHLINGER, «Eine anthropomorphe Kultstatue des Gottes von Dan ?», *BN*, 72, 1994, p. 85-99, a encore évoqué la possibilité que les fragments d'une statue trouvée à Tel Dan puissent appartenir à une statue divine qui représenterait éventuellement Yhwh. C'est également une interprétation conjecturale qui dépend en partie de la lecture du syntagme «*bytdwd*», attesté dans une inscription trouvée sur le même site, comme signifiant «maison de Dod» et non pas «maison de David», comme le pense la grande majorité des chercheurs.

Gedalyahu<sup>23</sup>. On y voit une divinité assise sur un trône, flanqué d'arbres de vie. D'autres sceaux du même type ont été trouvés depuis, et B. Sass a réitéré l'idée que les deux sceaux, datant du septième 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 étonnant<sup>24</sup>. Le type de divinité trônant pourrait aussi faire penser au Dieu El<sup>25</sup>, mais le fait que les propriétaires des sceaux portent des noms yahwistes est intrigant. Un sceau judéen de l'époque assyrienne présente un couple divin qui pourrait être compris comme Yhwh et la «reine du ciel» (Fig. 5)<sup>26</sup>. Une pièce de monnaie de l'époque perse représente une divinité assise sur une roue ailée. La provenance judéenne plaide peut-être pour une identification de cette divinité avec Yhwh selon une suggestion de D. Edelman (Fig. 6)<sup>27</sup>; pour Blum, il ne fait aucun doute que nous avons ici une image de Yhwh représenté comme «dieu du ciel» avec des conventions iconographiques provenant à la fois du Levant et de la Grèce<sup>28</sup>. Si cette interprétation se confirme, cela signifie qu'il existait encore à l'époque perse des milieux qui n'avaient pas accepté l'aniconisme du judaïsme naissant.

En conclusion, il existe dans le territoire d'Israël et de Juda des représentations de divinités parmi lesquelles on trouve peut-être un portrait de Yhwh, mais il s'agit dans la plupart des cas d'images assez stéréotypées qui conviennent aussi à d'autres divinités. L'évidence extra-biblique pour l'existence de statues de Yhwh se trouve surtout dans les documents assyriens déjà mentionnés. Il est par conséquent nécessaire de la compléter par le dossier biblique.

## 2. Les indices bibliques pour l'existence de statues de Yhwh

### a) Premier indice : l'interdiction d'images dans le Décalogue

La première partie du Décalogue peut en effet se comprendre comme une tentative d'exposer les grands principes sur lesquels se basera le judaïsme dès l'époque perse. Contrairement aux commandements présents dans la

<sup>23</sup> G. DALMAN, «Ein neugefundenes Jahwebild», *PJ*, 2, 1906, p. 44-50.

<sup>24</sup> B. SASS, «The Pre-Exilic Hebrew Seals: Iconism Vs. Aniconism», in: B. SASS, C. UEHLINGER (éds), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals* (*OBO*, 125), Fribourg-Göttingen, University Press-Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 194-256, surtout 232-234.

<sup>25</sup> O. KEEL, C. UEHLINGER, *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israël*, Paris, Cerf, 2001, § 178.

<sup>26</sup> KEEL-UEHLINGER, *op. cit.*, § 197.

<sup>27</sup> D. V. EDELMAN, «Tracking Observance of the Aniconic Tradition Through Numismatics», in: D. V. EDELMAN (éd.), *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaism*, Kampen-Grand Rapids, Mi, Kok Pharos-Eerdmans, 1995, p. 185-225, surtout 187-196. Cf. déjà Y. MESHORER, *Ancient Jewish Coinage* (2 vols.), Dix Hills, NY, Amphora Books, 1982, § 1.25.

<sup>28</sup> E. BLUM, «Der "Schiqquz Schomem" und die Jehud Drachme BMC Palestine S. 181, Nr. 29», *BN*, 90, 1997, p. 13-27, surtout 23-24.

seconde partie, les commandements qui se trouvent en ouverture du Décalogue comportent des motivations et des explications, ce qui signifie qu'il s'agit de nouveautés théologiques partagées par les milieux laïque et sacerdotal. Ces commandements devinrent dès le quatrième siècle avant notre ère des éléments caractéristiques du judaïsme. Il s'agit de l'exclusivité du culte yahviste et de l'interdiction des représentations du divin, de la théologie du «nom» de Yhwh qui aboutira à l'interdiction de prononcer ce même nom, du sabbat, nouvelle marque identitaire d'un judaïsme en dispersion, et de la transformation de la vénération du culte des ancêtres en commandement d'honorer les parents vivants. Revenons à l'interdiction des images : le fait d'interdire les images sculptées (*pæsæġ*) et autres représentations (*ʿmûnâ*)<sup>29</sup> indique tout d'abord que celles-ci existaient parmi les Judéens, autrement il n'y aurait pas eu nécessité de les proscrire. La formulation de l'interdiction des images s'est apparemment constituée en deux ou trois étapes<sup>30</sup>. Dans l'énoncé du Décalogue, du moins dans la forme retenue par les massorètes (scribes juifs à l'origine de la fixation du texte reçu), on peut penser que l'interdiction des images exprime une polémique générale contre les «idoles», à la manière d'un Deutéro-Ésaïe ; cette interprétation est d'ailleurs souvent suggérée par les traductions modernes. À y regarder de près, on discerne cependant plutôt la volonté d'interdire une statue de Yhwh. La formulation «tu n'auras pas d'autres dieux en face de moi» se comprend comme une interdiction de placer des statues d'autres divinités dans le sanctuaire de Yhwh, en face de la statue de celui-ci. Cette volonté de sortir les autres dieux du temple de Yhwh correspond sans doute aux origines du parti deutéronomiste sous le roi Josias vers la fin du septième siècle. Dans la version originale de cette interdiction, Ex 20,3 (Dt 5,7) a probablement eu comme suite directe l'exhortation à ne pas se prosterner devant ces divinités en Ex 20,5 (Dt 5,9). Le prohibitif «tu ne te feras pas de *pæsæġ*» (Ex 20,4a; Dt 5,8a) est peut-être un premier ajout visant l'interdiction de fabriquer une (nouvelle) statue de Yhwh ; l'élargissement de ce commandement par l'interdiction générale de confectionner toute image de ce qui se trouve dans le ciel, sur la terre et dans la mer voulait peut-être dire, d'abord, que Yhwh ne peut être représenté d'aucune manière. Mais puisque cet ajout est suivi de Dt 5,9 (Ex 20,5), il a rapidement été compris comme une polémique contre les images

<sup>29</sup> Le mot très rare *ʿmûnâ*, qui se trouve en apposition en Dt 5,8 et en conjonction en Ex 20,4, est absent dans les Prophètes et n'apparaît, dans le Pentateuque, que dans les textes tardifs de Nb 12,8 et Dt 4,12.15.16.23.25. Dans les Écrits, il n'est attesté qu'en Ps 17,15 et Job 4,16.

<sup>30</sup> Cf. pour la suite F. GARCÍA LÓPEZ, *Le Décalogue (Cahiers Évangile, 81)*, Paris, Cerf, 1992, p. 31-32 ; C. UEHLINGER, «Bilderverbot», *RGG*<sup>4</sup> 1, 1998, col. 1574-1577, surtout 1574-1575 ; C. UEHLINGER, «Exodus, Stierbild und biblisches Kultbildverbot», in : C. HARDMEIER, R. KESSLER et A. RUWE (éds), *Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag*, Gütersloh, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, 2003, p. 42-77, surtout 69-71 ; H. NIEHR, «Götterbilder und Bilderverbot», *art. cit.*, p. 241 sq. (Niehr pense qu'il s'agit à l'origine d'une interdiction d'images d'ancêtres ; cette thèse n'a pas vraiment d'appui dans le texte).



des autres divinités. On peut donc retracer, dans l'interdiction des images, une évolution dont le point de départ se situe dans la volonté de nettoyer le temple de Yhwh des statues d'autres divinités. Au moment de la rédaction des deux décalogues, on a radicalisé cette interdiction, en y insérant l'interdiction de représenter Yhwh par des images; cette interdiction a finalement été lue comme une polémique contre toutes les idoles.

b) *Deuxième indice: l'histoire du veau d'or (Ex 32)*

Cette histoire, qui fut pour la première fois mise par écrit vers la fin du septième siècle et fortement retravaillée durant les époques babylonienne et perse<sup>31</sup>, est une interprétation judéenne de la chute de Samarie en 722. La construction d'un veau, ou d'un taurillon, par le prêtre Aaron, qui veut satisfaire la demande du peuple d'avoir un dieu visible, est présentée comme la première révolte d'Israël et apparaît dans le contexte du livre de l'Exode comme la transgression du Décalogue dont l'interdiction d'images est répétée en Ex 20,23: «Vous ne faites pas de moi un dieu d'argent ou un dieu d'or. Vous n'en ferez pas». Les rédacteurs de ce texte partagent l'idéologie deutéronomiste, qui s'exprime dans les livres des Rois et qui explique la transformation du royaume d'Israël en province assyrienne par le «péché de Jéroboam» (voir 2 R 17), lequel péché consiste en la fondation de sanctuaires yahwistes concurrents à Béthel et à Dan (voir 1 R 12). L'auteur d'Ex 32 projette ce «péché» dans le temps du désert en reprenant pour le veau d'or la même exclamation qu'en 1R 12,28: «voici tes dieux, Israël, qui t'ont fait monter du pays d'Égypte». Le pluriel, étonnant en Ex 32,4, peut s'expliquer par la reprise directe de la dédicace de 1R 12, où ce même pluriel s'applique apparemment aux deux statues divines des sanctuaires de Dan ou de Béthel; une autre solution serait de comprendre le pluriel en 1 R 12, avec Knauf, comme se référant au fait que Yhwh était vénéré à Béthel en compagnie d'une parèdre, les deux trônant sur des socles thériomorphes<sup>32</sup>. Cette interprétation se base davantage sur des considérations générales concernant la vénération de Yhwh que sur le récit de 1R 12. Cependant, selon 2 R 23,15, il y avait à l'époque de Josias une stèle d'Ashéra au sanctuaire de Béthel. De toute façon, les deux récits d'Ex 32 et de 1 R 12 font clairement allusion à une statue de Yhwh à Béthel (et Dan)<sup>33</sup>. L'existence

<sup>31</sup> T. RÖMER, «Le Jugement de Dieu et la chute d'Israël selon Exode 32», *Foi et Vie*, 91 (*Cahier biblique*, 31), 1992, p. 3-14.

<sup>32</sup> E. A. KNAUF, «Bethel», *RGG<sup>4</sup>* 1, 1998, col. 1375-1376. Des couples divins trônant sur des animaux réels ou mythiques sont attestés dans l'iconographie du Levant, cf. par exemple P. BORDREUIL, «Le répertoire iconographique des sceaux araméens inscrits et son évolution», in: B. SASS et C. UEHLINGER (éds), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals (OBO, 125)*, Fribourg-Göttingen, University Press-Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 74-100, surtout 77-79.

<sup>33</sup> Bien que la Bible n'en parle pas, il y avait certainement un temple de Yhwh à Samarie, la capitale d'Israël; cf. le titre de «Yhwh de Samarie» à Kuntillet Ajrud.

d'une telle statue est également suggérée dans le livre du prophète Osée. La plupart des oracles qui s'y trouvent réunis présupposent la fin d'Israël; dans une perspective proche du milieu deutéronomiste, ces oracles critiquent le culte du royaume du Nord<sup>34</sup>: «Il est repoussant ton veau, Samarie ... Oui, le veau de Samarie s'en ira en morceau» (Os 8,5-6<sup>35</sup>). Le culte du veau est également mentionné en 10,5 dans le texte difficile d'Os 13,2 dont la fin: «sacrifiant des hommes, ils donnent des baisers à des veaux<sup>36</sup>», fait peut-être allusion à des sacrifices humains dans le cadre de la vénération de Yhwh. Il ne fait donc pas de doute que Yhwh était vénéré dans le royaume d'Israël sous la forme d'une statue bovine. Les défenseurs d'un aniconisme yahwiste primitif ne peuvent qu'avancer l'argument selon lequel les taureaux en question ne servent que de piédestal pour une divinité invisible<sup>37</sup>, mais il s'agit là d'une *petitio principii*. On connaît, en effet, des représentations de divinités trônant sur des taureaux ou d'autres animaux (Fig. 2). Il n'existe par contre aucune attestation claire de statues d'animaux servant de socle pour un dieu invisible<sup>38</sup>; le taureau de Béthel et de Dan représente donc Yhwh, qui, en tant que dieu de l'orage ou dieu-chef du Panthéon, est imaginé à la manière de Baal ou de El, divinités pouvant être représentées comme des taureaux<sup>39</sup>. La représentation de Yhwh comme un taureau correspond bien à sa fonction de dieu de l'orage et se comprend aisément dans le contexte religieux du Levant. On pourrait encore se poser la question du lien avec l'Égypte, étant donné que le récit d'Ex 32 se situe après la sortie d'Égypte des Israélites et que Jéroboam, avant de devenir roi d'Israël, s'était réfugié, selon 1 R 12, chez le Pharaon. Cette influence égyptienne relève

<sup>34</sup> H. PFEIFFER, *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches* (FRLANT, 183), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

<sup>35</sup> Il est difficile de dire si «Samarie» est ici utilisé pour la capitale d'Israël ou comme nom pour le royaume d'Israël. Dans le premier cas, on aurait une indication pour la présence d'une statue bovine également dans la capitale. Cf. la discussion chez E. BONS, *Das Buch Hosea* (NSK-AT, 23/1), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1996, p. 110-111. L'oracle a été retouché au milieu de l'époque perse par un ajout dans la lignée du Deutéro-Ésaïe: «il vient d'Israël, un artisan l'a fait; il n'est pas dieu».

<sup>36</sup> Le pluriel fait peut-être allusion à des figurines pour le culte familial, à l'image des statuette bovines découvertes en nombre important en Judée.

<sup>37</sup> Ainsi HENDEL, «Aniconism», *art. cit.*, p. 216-219; LEMAIRE, *Naissance du monothéisme*, *op. cit.*, p. 86-87. Cf. en revanche la position de METTINGER, qui, tout en étant en faveur d'un aniconisme ancien, admet que: «on the basis of the data presently available, the balance of probability weighs slightly in favour of the interpretation of the bull statue itself as representing YHWH» (T. N. D. METTINGER, «Israelite Aniconism: Developments and Origins», in: K. VAN DER TOORN [éd.], *The Image and the Book*, *op. cit.*, p. 173-204, surtout 192).

<sup>38</sup> S. SCHROER, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (OBO, 74), Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 101, n. 147.

<sup>39</sup> Le nom de Béthel suggère en effet un sanctuaire originellement dédié au dieu El. En Nb 23,22 et 24,8, le dieu faisant sortir d'Égypte est appelé «El», et est comparé à un buffle. À Ougarit, El est qualifié de «taureau», et Baal de 'gl, «taurillon», comme Yhwh.

sans doute toutefois plus d'une construction littéraire» et reflète peut-être des tendances anti-égyptiennes propres aux rédacteurs d'Ex 32 et de 1 R 12.

L'examen de ce second indice a donc établi la vénération de Yhwh sous la forme d'un taurillon dans le royaume d'Israël.

c) *Troisième indice: une statue de Yhwh dans le sanctuaire de Silo (1 Samuel 1-2) ?*

Les chapitres 1 S 1-2 relatent la naissance miraculeuse de Samuel sur la base du motif de la femme stérile (voir notamment Jg 13), ainsi que son installation à Silo comme «sacristain» au service du prêtre Éli à la suite d'un vœu de sa mère Anne. Dans sa forme actuelle, le récit dépeint une image négative du sanctuaire et se termine par un oracle de jugement contre son clergé (1S 2,12-17.22-36). Cette vision critique était absente de l'histoire ancienne<sup>40</sup>, mise par écrit aux alentours du septième siècle, dont la visée était plutôt la valorisation de Silo où commença la carrière de Samuel. L'auteur décrit avec beaucoup de précision les activités cultuelles liées à ce sanctuaire, avant et après la naissance de Samuel. La remarque, répétée en 1 S 2,11 et 28 et 3,1, selon laquelle Samuel «était au service de Yhwh» est particulièrement intéressante. En 2,11, le texte massorétique est grammaticalement difficile; littéralement il faudrait traduire «le garçon servait Yhwh, la face d'Éli, le prêtre». Il est fort probable que le texte hébreu a été altéré délibérément, et qu'il faille reconstituer sur la base de LXX «le garçon servait la face de Yhwh devant Éli, le prêtre» (ce qui correspond d'ailleurs à la remarque de 2,18)<sup>41</sup>. Comme l'a suggéré Hutzli, les massorètes voulaient apparemment éviter toute allusion possible à une statue divine<sup>42</sup>. En effet, la signification première du verbe *šrt* est «prendre soin de», servir dans un sens concret (voir l'allemand *bedienen*). Comme l'a remarqué Westermann pour 1 S 2, «ce service de Yhwh vise un objet concret... Si l'on “sert” un dieu, il est question de sa statue, comme c'est le cas en Égypte»<sup>43</sup>. La fonction de Samuel aurait été «l'entretien» de la statue de Yhwh dans le sanctuaire de Silo. En Ez 20,23 et 44,12 le verbe *šrt* apparaît en effet pour exprimer le culte rendu

<sup>40</sup> Pour la reconstruction d'un récit primitif en 1S 1-2, cf. en dernier lieu J. HUTZLI, *Textkritische und literarkritische Analyse von 1. Samuel 1-2* (thèse de doctorat), Berne, Faculté de Théologie, 2005.

<sup>41</sup> 1S 2,11b: Texte massorétique: *ha-na'ar hāyāh m'šāret 'æt-yhwh 'æt-p'nē 'elī ha-kohen*. Texte reconstruit: *na'ar hāyāh m'šāret 'æt-p'nē yhwh lipnē 'elī ha-kohen* (ce texte correspond à 2,18 et 3,1, qui ont «Samuel» à la place de «le garçon»; en 3,1 manque «la face»).

<sup>42</sup> HUTZLI, *op. cit.*, p. 81.

<sup>43</sup> C. WESTERMANN, «*šrt* dienen», *ThAT*, II, 1984, col. 1019-1022: «Dieses Bedienen Jahwes kann sich nur auf einen konkreten Gegenstand beziehen... Wird ein Gott bedient, so ist damit seine Statue gemeint, so wie wir das Bedienen eines Gottesbildes in Ägypten kennen» (col. 1020).

à des statues d'autres divinités. Partant de ce constat, on peut se demander si l'expression utilisée en Dt 10,8 pour exprimer la fonction des lévites «se tenir devant la face de Yhwh pour le servir» reflète encore cette signification de prendre soin de sa statue<sup>44</sup>. La présence d'une statue à Silo explique peut-être aussi le verset difficile en 1 S 1,5, où la LXX dans la version lucanienne lit «part de la face»; il s'agit peut-être de la part de l'offrande déposée devant la statue divine; le fait qu'Elqana charge Anne d'accomplir ce rite exprimerait alors le grand honneur que lui fait son mari<sup>45</sup>.

Dans la suite de l'histoire de Samuel, il est question de l'arche de Yhwh qui intervient dans une guerre contre les Philistins. Cette arche sert apparemment de substitut tardif pour la statue de Yhwh. En 4,7, les Philistins commentent l'arrivée de l'arche dans le camp des Israélites en disant «un dieu est venu au camp». La capture de l'arche par les Philistins et sa déportation dans le sanctuaire de Dagan évoquent la pratique des déplacements de statues divines d'une population vaincue, en tant que butin. La présence de l'arche provoque la chute de la statue de Dagan, (5,1-5) ce qui fait penser à un *Götterwettstreit* (un combat des dieux) et se comprendrait fort bien comme une confrontation des deux divinités par l'entremise de leurs statues respectives.

Ces dernières remarques sont plus conjecturales que les indices livrés par le récit de l'arrivée de Samuel à Silo, où se trouvait probablement une statue de Yhwh.

#### d) *Quatrième indice : la vision du prophète Ésaïe (Ésaïe 6)*

L'auteur du chapitre 6 du livre du prophète Ésaïe légitime la vocation de celui-ci par un récit à la première personne relatant une vision de Yhwh dans le sanctuaire :

L'année de la mort d'Osias, je vis Yhwh (texte massorétique : le Seigneur)<sup>46</sup> assis sur un trône haut et élevé, sa traîne remplissait le temple. Des séraphins se tenaient au-dessus de lui; chacun avait six ailes, deux pour se couvrir le visage, deux pour se couvrir les pieds et deux pour voler. L'un cria à l'autre : «Saint, saint, saint est Yhwh Sabaoth, toute la terre est remplie de sa gloire». Les pivots des portes se mirent à

<sup>44</sup> Cette hypothèse peut être doublement substantiée. Au niveau de la critique textuelle, on constate que LXX a supprimé le suffixe à la fin du verbe et traduit, d'une manière générale: «pour exercer le service». De même, les autres textes dans le Dt parlant de la fonction des lévites ont également altéré l'expression: 18,5.7 et 21,5, insistant sur le service «au nom» ou «pour le nom» de Yhwh.

<sup>45</sup> Cf. pour cette interprétation H. NIEHR, «In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple», in: K. VAN DER TOORN (éd.), *The Image and the Book*, op. cit., p. 73-95, surtout 88-89.

<sup>46</sup> Au niveau de la critique textuelle, il faut rétablir le nom «Yhwh», attesté par un certain nombre de manuscrits; cf. H. WILDBERGER, *Jesaja 1-12 (BKAT, 10/1)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1972, p. 231-231. Le remplacement de «Yhwh» par «<sup>a</sup>donāy» («Seigneur») est un phénomène assez fréquent en Es 1-39.

trembler à la voix de celui qui criait, et la Maison se remplissait de fumée. Je dis : “Malheur à moi, je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures, j’habite au milieu d’un peuple aux lèvres impures et mes yeux voient (ont vu) le roi Yhwh Sabaoth” (6,1-5).

On a parfois interprété cette scène comme reflétant une vision d’après laquelle le prophète aurait été enlevé au ciel, et ce enfin de contrer l’idée que le prophète aurait vu Yhwh dans le temple de Jérusalem. Cette lecture d’Es 6, qui se trouve déjà dans le Targum (commentaire de la Bible hébraïque par les premiers rabbins), veut sans doute éviter toute allusion à une vision de Yhwh dans le temple, ce qui du coup implique logiquement une représentation concrète de Yhwh. C’est peut-être aussi pour cette raison que le texte massorétique (texte établi par les scribes juifs du Moyen-Âge) a remplacé au v. 1 le tétragramme par «<sup>a</sup>donāy». Le texte d’Es 6 situe toutefois clairement le prophète dans le temple de Jérusalem<sup>47</sup>. Ceci est indiqué d’abord par l’emploi des termes *hahēkāl* et *habbayit*, fréquemment utilisés pour désigner le sanctuaire. Le récit présuppose en outre la tripartition du temple de Jérusalem en «saint des saints» (le trône), «salle centrale» et «entrée» (les pivots des portes, v. 4). De plus, la fumée mentionnée au v. 4 ne fait sens que dans le temple terrestre et non pas dans le ciel, comme c’est d’ailleurs le cas pour l’autel au v. 6. Il ne faut cependant pas construire une opposition entre la demeure de la divinité dans le ciel et son habitat sur terre, puisque le sanctuaire terrestre sert à relier le ciel et la terre. Via le temple, on accède au domaine du ciel; cette conception est largement répandue dans le Proche-Orient ancien<sup>48</sup> et dans les textes bibliques (Ps 11,4 : «Yhwh est dans son temple saint; Yhwh a son trône dans les cieux»). Un exemple iconographique particulièrement clair se trouve sur une tablette bien connue de l’époque du roi babylonien Nabuapaliddin (885-850). On y voit le roi accompagné de deux prêtres s’approchant du dieu solaire Shamash à Sippar. Celui-ci, d’une taille largement supérieure à celle des hommes, est assis sur un trône entouré des symboles de «l’armée céleste» (soleil, lune et les planètes). La divinité est apparemment représentée dans son palais céleste qui est lié au temple dans lequel se trouve le roi; une sorte de socle contenant l’emblème du dieu solaire manifeste sa présence dans l’espace où se trouvent le roi et les prêtres.

Il faut imaginer un scénario comparable pour Es 6: le prophète voit la statue de Yhwh qui lui donne accès au Yhwh céleste, lequel est si immense que sa traîne remplit la salle centrale du temple. La fumée dont il est question au v. 4 évoque la théophanie (Ex 19,18; 20,18), la manifestation de Yhwh, qui peut être symbolisée par la fumée provenant de l’autel. L’exclamation du prophète «je suis perdu... car mes yeux ont vu le roi Yhwh Zebaot» s’explique par le

<sup>47</sup> Cf. notamment O. KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und Sach 4* (SBS, 84/85), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1977, p. 46-52; W. A. M. BEUKEN, *Jesaja 1-12* (HThK.AT), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2003, p. 168-169.

<sup>48</sup> O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich et al.-Neukirchen-Vluyn, Benzinger Verlag-Neukirchener Verlag, 1980<sup>3</sup>, p. 153.

fait qu'il a apparemment eu accès à la statue divine, ce qui est normalement réservé aux prêtres ou aux personnes dûment préparées, d'où la nécessité d'une «sanctification» du prophète dans la suite du récit. La sainteté de Yhwh est en effet telle que même les séraphins doivent se voiler. Il s'agit, comme l'a notamment démontré O. Keel, de serpents ailés de provenance égyptienne (ureus); ces derniers étaient populaires en Judée durant l'époque du Fer, comme l'attestent des sceaux les représentant. En Es 6, ils apparaissent comme des êtres hybrides, lesquels, en Égypte et dans le Proche-Orient, servent à la protection des sanctuaires; ici, ils sont mi-serpent, mi-homme, au service de Yhwh dont le trône n'est pas décrit de manière détaillée. Rien n'exclut qu'il s'agisse d'un trône flanqué de chérubins (d'autres êtres hybrides du type sphinx), puisque Yhwh est appelé ailleurs «celui qui trône sur les chérubins» (1S 4,4; 2S 6,4; Ps 80,2; 99,1). Selon Es 6, on peut imaginer que dans le *debir* (la partie du temple où réside le dieu) du temple de Jérusalem se trouvait un trône, avec une statue de Yhwh, peut-être représenté à la manière d'un El trônant, et que cette statue était en outre entourée de chérubins et de séraphins. Une telle constellation est également présumée dans la vision du prophète Michée, fils de Yimla, rapportée en 1R 22: «J'ai vu Yhwh assis sur son trône, et toute l'armée se tenait près du lieu, à sa droite et à sa gauche» (v. 19). Étant donné les nombreux parallèles littéraires, il n'est pas impossible que l'auteur de 1 R 22,19 se soit directement inspiré d'Es 6, ou qu'il ait du moins repris une tradition jérusalémitte.

La vision d'Amos 9,1 parle du Seigneur (texte hébreu <sup>a</sup>*donāy*) debout sur l'autel; s'agit-il ici de la réminiscence d'une statue de Yhwh, debout à la manière d'un Baal à la foudre (le v. 2 mentionne une épée) au sanctuaire de Béthel? Cette vision est trop peu précise pour pouvoir l'affirmer avec certitude. On peut observer que dans les livres prophétiques des époques babylonienne et perse les visions directes de Yhwh disparaissent<sup>49</sup>: Ézékiel voit seulement le trône porté par des êtres hybrides, et ne peut que «deviner» la face de Yhwh derrière le feu et les nuées (Ez 1)<sup>50</sup>, alors que Jérémie ne voit que des choses de la vie courante (Jr 1)<sup>51</sup>. Les visions du prophète Zacharie, rédigées durant l'époque perse, ne mentionnent plus de vision de Yhwh, mais mettent au centre la vision d'une *menorah* (chandelier à sept branches)<sup>52</sup>. À la suite de Niehr, on

<sup>49</sup> La datation des visions d'Amos est difficile; traditionnellement, on les situe cependant avant la rédaction des livres de Jr et d'Ez. Pour une orientation, voir S. BUTTICAZ, «Amos», in: T. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament (Le Monde de la Bible, 49)*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 405-414, surtout 410-411.

<sup>50</sup> Pour cette vision, cf. C. UEHLINGER, S. MÜLLER TRUFFAUT, «Ezekiel 1, Babylonian Cosmological Scholarship and Iconography: Attempts at Further Refinement», *ThZ*, 57, 2001, p. 140-171.

<sup>51</sup> Une branche d'amandier et un chaudron. La vocation parle par contre de la main de Yhwh qui touche la bouche du prophète (1,9; ce qui rappelle la purification d'Ésaïe), mais le texte ne s'attarde pas sur la description de la divinité.

<sup>52</sup> F. SMYTH-FLORENTIN, «L'espace d'un chandelier: Zacharie 1,8-6,15», in: O. ABEL, F. SMYTH (éds), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie (Patri-moines)*, Paris, Cerf, 1992, p. 281-289.

peut conclure que le chandelier a en effet remplacé la statue de Yhwh dans le temple reconstruit<sup>53</sup>. Cette fonction apparaît surtout en Za 4,14 où l'ange interprète explique que les deux «messies» symbolisés par deux oliviers se tiennent devant «le seigneur de toute la terre (*'adôn kâl-hā'āræš*)»<sup>54</sup>. Si nous sommes bien en présence, d'un cas de substitution en Za 4, la théorie d'une allusion à une statue de Yhwh dans les visions plus anciennes se trouve renforcée.

e) *Cinquième indice : l'accès à la face de Yhwh dans les Psaumes*

Plus de 80 versets dans les Psaumes mentionnent la face de Yhwh ou de Dieu ; on peut distinguer plusieurs catégories. Dans de nombreux textes, on trouve des plaintes du fait que Yhwh «cache sa face», ou des demandes qui lui sont adressées de ne plus cacher sa face<sup>55</sup>. À l'opposé, on trouve des prières ou des constats d'exaucement où il est question de la face de Yhwh qui brille ou qui rayonne<sup>56</sup>. Cette expression est déjà attestée dans la correspondance royale d'Ougarit, où elle exprime la disposition du roi à accorder une audience ou un bienfait (KTU 2.13 et 2.16). Dans les Psaumes (voir aussi Nb 6,25), elle exprime la même idée : on y voit souvent une métaphore traduisant les influences solaires dans la vénération de Yhwh à Jérusalem<sup>57</sup> ; peut-être faut-il davantage insister sur les connotations culturelles<sup>58</sup> et comprendre ce syntagme très concrètement comme une possibilité d'accéder auprès de Yhwh, c'est-à-dire auprès de sa statue. La même idée pourrait se trouver de manière sous-jacente dans les Psaumes qui évoquent ceux qui «cherchent» la face de Yhwh<sup>59</sup>. Mais ce sont surtout les Psaumes mentionnant la vision de la face de Yhwh qui s'expliquent au mieux sur l'arrière-fond d'une représentation de Yhwh dans le temple. En 1924, F. Nötscher a démontré que, dans le Proche-Orient ancien, l'expression «voir la face de Dieu» provenait de l'idéologie royale. «Voir la face du roi» signifie être admis auprès du roi ; dans le domaine du culte, l'expression «voir la face de Dieu» décrit l'entrée dans le sanctuaire où se trouve la statue divine<sup>60</sup>. Par conséquent, la même signification s'imposerait pour la Bible hébraïque. Mais curieusement, Nötscher décrète qu'il n'y a pas d'allusion à une statue dans les Psaumes puisque la présence de Yhwh

<sup>53</sup> H. NIEHR, «In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple», 90.

<sup>54</sup> Cf. encore 4,10, où les lampes du chandelier représentent les yeux de Yhwh.

<sup>55</sup> Ps 10,11 ; 13,2 ; 22,25 ; 27,9 ; 30,8 ; 31,21 ; 44,25 ; 69,18 ; 88,15 ; 102,3 ; 104,29, 143,7.

<sup>56</sup> Ps 4,7 ; 31,17 ; 44,4 ; 67,2 ; 84,4.8.20 ; 89,16 ; 119,135.

<sup>57</sup> Ainsi par exemple F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 51-100 (HThKAT)*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2000, p. 67, commentant Ps 67,3.

<sup>58</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50 (NEB, 29)*, Würzburg, Echter Verlag, 1993, p. 198 : «diese Redewendung kann kultische Konnotationen haben».

<sup>59</sup> Ps 24,6 ; 27,8 ; 105,5.

<sup>60</sup> F. NÖTSCHER, «*Das Angesicht Gottes schauen*» nach biblischer und babylonischer Auffassung, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1924 (1969<sup>2</sup>).

n'est qu'une présence invisible<sup>61</sup>. C'est pourtant une affirmation motivée par des présupposés théologiques (ou autres), mais pour laquelle Nötscher ne peut fournir de démonstration convaincante. Il faut d'abord souligner que cette expression n'est pas seulement répandue en Mésopotamie, comme l'a démontré Youri Volokhine, car l'Égypte connaît des conceptions tout à fait comparables<sup>62</sup>. Les Égyptiens connaissent le rituel de la révélation du visage du dieu au cours duquel la statue est rendue visible pour les officiants. L'expression «voir le visage du dieu» est également attestée dans les textes égyptiens et exprime le lien étroit entre le fidèle et la divinité qu'il adore. «Sur le plan culturel, voir le dieu signifie le plus souvent qu'on voit, ou qu'on souhaite voir, sa statue, par exemple lors d'une procession»<sup>63</sup>.

Les parallèles mésopotamiens et égyptiens rendent très vraisemblable que le thème de la vision de la face de Yhwh dans les Psaumes trouve également son origine dans la vision de la statue de Yhwh. Cela ne veut pas dire que tous les Psaumes mentionnant la face de Yhwh ont été composés dans cette perspective, surtout en ce qui concerne les Psaumes datant du V<sup>e</sup> au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Il y a certainement eu une évolution dans la compréhension de la face de dieu, que l'on peut d'ailleurs apparemment aussi observer en Égypte.

Cela dit, certains Psaumes se comprennent effectivement mieux dans le contexte de l'existence d'une statue de Yhwh. Le Psaume 17, une plainte individuelle, décrit un processus qui va de la plainte durant la nuit (v. 3) à l'exaucement le matin, au moment du réveil (v. 15). «Moi, avec justice, je contemplerai ta face ; je me rassasierai au réveil de ton image (*ʿmûnâ*)». Pour désigner l'image, on trouve dans ce Psaume le terme de *ʿmûnâ* qui apparaît justement dans le Décalogue lors de l'interdiction des représentations du divin, ainsi qu'en Dt 4 (v. 16, 23, 25). Ce chapitre fait partie des dernières révisions du Deutéronome et interdit, comme Ex 20,4 (Dt 5,8), la fabrication de toute statue divine (*pæsæl*), de quelque forme (*ʿmûnâ*) – anthropomorphe ou thériomorphe – que ce soit. Il est donc hautement probable que l'épiphanie dont il est question au Ps 17,15 s'est concrétisée dans la vision de la statue de Yhwh au matin<sup>64</sup>. La même idée se retrouve dans le Psaume 63,3 qui parle également d'une vision matinale (voir le v. 2) de Yhwh au sanctuaire : «Ainsi je t'ai contemplé dans ton sanctuaire, regardant ta force et ta gloire». Ce verset

<sup>61</sup> NÖTSCHER, *op. cit.*, p. 89.

<sup>62</sup> Y. VOLOKHINE, *Le visage dans la pensée et la religion de l'Égypte ancienne* (thèse de doctorat), Genève, Faculté des lettres, 1998 (version remaniée 2000), p. 364-368 et 533-540.

<sup>63</sup> VOLOKHINE, *op. cit.*, p. 536.

<sup>64</sup> Selon HOSSFELD, ZENGER, *Psalmen I, op. cit.*, p. 118 : «im Hintergrund der singulären Wendung steht die morgendliche Epiphanie des Sonnengottes». Une conception solaire de Yhwh est tout à fait possible dans ce Psaume, mais cela n'est pas un argument contre l'existence d'une statue dans le temple. La traduction grecque a sans doute compris ce verset ainsi, puisqu'elle a remplacé l'«image» (*ʿmûnâ*) par la «gloire» (*doxa*). La syriaque a opté pour «fidélité».



se comprend également comme célébrant le privilège d'avoir pu accéder à la statue divine. De même, le texte consonantique du Ps 42,3 se traduit le plus facilement par : «quand pourrai-je venir et voir la face de Dieu ?»<sup>65</sup>. Les massorètes ont vocalisé le verbe «voir» par un Nif'al (mode verbal hébraïque exprimant le passif), ce qui donne toutefois peu de sens ; pour leur part, les traductions grecques et syriaques l'ont supprimé. Ces opérations montrent que l'allusion à une statue était trop évidente. On pourrait y ajouter les textes qui parlent des actions de louange devant la «face de Yhwh» (Ps 16,11 ; 68,4 ; 95,2 ; 98,6). Le Ps 61,8 parle du roi qui est «toujours» assis devant la face de Dieu. Ce verset exprime la relation particulière qui unit le roi et son dieu tutélaire, relation qui se concrétise peut-être par une entrée privilégiée du roi dans le saint des saints.

La thèse selon laquelle le terme *pānîm*, dans certains cas, se réfère à une statue de Yhwh est renforcée par l'expression «*læhæm pānîm*» (litt. «pain de la face») qui n'est pourtant pas attestée dans les Psaumes, mais dans les prescriptions pour le sanctuaire mobile en Ex 25,30 ; 35,13 ; 39,36 ; 40,23 ; 1S 29,8 ; 1R 7,48 (2Ch 4,19) ; Jr 52,33. Il s'agit sans doute, à l'origine, des pains déposés devant la statue divine et lui servant de nourriture<sup>66</sup>.

Pour revenir brièvement aux Psaumes signalons encore que certains textes semblent refléter la procession d'une statue de Yhwh. Des processions de statues divines, lors de certaines fêtes ou à d'autres occasions, sont bien attestées pour le Proche-Orient et l'Égypte<sup>67</sup>. Et le Ps 24 s'explique au mieux dans le contexte de la procession d'une statue cultuelle : l'appel adressé aux portes à s'ouvrir et à laisser entrer le roi de gloire, Yhwh Sabaoth (v. 7-10<sup>68</sup>), reflète le retour du dieu dans son sanctuaire après une procession. Le Ps 68,25-26 évoque sans doute un événement comparable : «On a vu tes processions, Dieu, les processions de mon dieu, de mon roi (entrant) dans le sanctuaire ; en tête les chanteurs, les musiciens à la fin, au milieu les jeunes filles battant le tambour». Ces deux textes<sup>69</sup> renforcent l'indice fourni par les expressions autour de la «face de Yhwh» et rendent l'existence d'une statue (ou de statues) de Yhwh durant l'époque monarchique fortement probable.

<sup>65</sup> Cf. dans le même sens HOSSFELD-ZENGER, *Psalmen I, op. cit.*, p. 267-268.

<sup>66</sup> NIEHR, «In Search of YHWH's Cult Statue», *art. cit.*, p. 88.

<sup>67</sup> E. MATSUSHIMA, «Divine Statues in Ancient Mesopotamia: Their Fashioning and Clothing and Interaction with the Society», in : E. MATSUSHIMA (éd.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Heidelberg, C. Winter, 1993, p. 209-219 ; A. BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO, 162)*, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

<sup>68</sup> Ces versets forment le noyau, la partie primitive, du Psaume, cf. HOSSFELD, ZENGER, *Psalmen I, op. cit.*, p. 157. Selon ces auteurs, l'acte concret que sous-tendent ces versets reste obscur, mais cette conclusion s'explique précisément par le fait qu'ils ne veulent pas envisager la possibilité d'une procession impliquant une statue de Yhwh.

<sup>69</sup> Cf. à leur propos aussi NIEHR, «In Search of YHWH's Cult Statue», p. 85-87.

f) *Sixième indice : le départ de Yhwh au moment de la destruction du temple*

Aucun texte biblique, il est vrai, ne mentionne ni la destruction, ni la déportation d'une statue de Yhwh lors du sac du temple de Jérusalem par les Babyloniens en 587. Ceci n'est cependant pas une preuve contre l'existence d'une statue divine, étant donné que les rédacteurs de l'époque projettent leurs idées religieuses (le Décalogue, la théorie de la centralisation du culte, etc.) dans les temps des origines et construisent l'histoire d'Israël et de Juda en fonction de ces idées. À partir de leur perspective judéenne, ils fustigent le culte du Nord, mais restent plus discrets sur le culte yahviste dans le royaume de Sud. On observe cependant, à la fin des livres des Rois, une grande insistance sur les «ustensiles (*kêlê*) 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 exprime le retour de Babylone de ceux qui portent les *kêlê YHWH*; or cette expression est singulière, la tournure courante aurait été «ustensiles de la maison de Yhwh».

Un autre indice en faveur de la déportation de la statue se trouve peut-être dans le thème du départ de la gloire de Yhwh du temple et de la ville de Jérusalem, départ mis en scène dans le livre d'Ézéchiël: «La gloire de Yhwh sortit du seuil du temple; elle se tint au-dessus des chérubins. Alors les chérubins ouvrirent leurs ailes et s'élevèrent de terre. Sous mes yeux les roues sortirent en même temps» (Ez 10,18-19, voir déjà 10,4 et aussi 11,22-24). Selon Keel, cette vision, reprend, le motif de la divinité debout sur un chérubin. Le v. 4 parle en effet d'un seul chérubin<sup>70</sup>, alors que le v. 18 parle des chérubins au pluriel et évoque peut-être le trône flanqué de chérubins sur lequel la divinité est assise. Nous ne pouvons entrer ici dans la question difficile de la formation d'Ez 10, un texte qui ne provient certainement pas d'une seule main<sup>71</sup>. Il suffit de noter que les deux thèmes iconographiques mentionnés sont traditionnellement liés à une statue de la divinité qui se trouve au-dessus des chérubins. La statue a été remplacée dans le livre d'Ézéchiël, et ailleurs dans la Bible hébraïque, par le *kabôd*, terme qui désigne la «gloire» de Yhwh. Le texte conserve cependant des traces qui mènent peut-être sur la piste d'une statue de Yhwh déportée par les Babyloniens.

<sup>70</sup> LXX a le pluriel, mais il s'agit probablement d'une tentative d'harmonisation.

<sup>71</sup> Pour une hypothèse diachronique, cf. par exemple K.-F. POHLMANN, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1-19 (ATD, 22/1)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 149-156.

g) *Septième indice : retour ou disparition de la statue de Yhwh à l'époque perse ?*

Le judaïsme, tel qu'il se constituera durant la deuxième partie de l'époque perse, va trouver dans l'interdiction des images un signe distinctif qui, par la suite, attirera l'intérêt mais aussi le mépris des Grecs et des Romains. Néanmoins, il faut se poser la question de savoir si l'interdiction des images s'est imposée immédiatement à tous les milieux du judaïsme. Si la pièce d'argent judéenne évoquée au début de cet article contient vraiment une représentation de Yhwh, cela signifie qu'on pouvait encore concevoir au V<sup>e</sup> siècle la possibilité d'avoir des images de Yhwh. B. Becking a rendu attentif à un certain nombre de textes prophétiques qui semblent exprimer l'espérance d'un retour de la statue de Yhwh<sup>72</sup>. Il existe des textes assyriens, perses et ptolémaïques qui décrivent le retour des statues cultuelles dans leurs localités d'origine. 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»<sup>73</sup>. Dans le contexte de la tradition proche-orientale du retour des statues cultuelles, ce verset peut évoquer le retour de Yhwh (via son image) avec les exilés, comme certains versets du Deutéro-Ésaïe (45,2 ; 52,12 etc.) : «les yeux dans les yeux, ils voient Yhwh en train de revenir vers Sion» (Es 52,8). Bien sûr, de tels textes peuvent aussi simplement exprimer le souhait que Yhwh sera de nouveau présent en Judée, mais il n'est pas exclu qu'il existât des voix qui voulaient à nouveau rendre visible cette présence à l'aide d'une image. Selon C. Uehlinger, il y avait encore à l'époque perse des discussions sur l'opportunité de refaire une statue de Yhwh<sup>74</sup>. L'élite intellectuelle du judaïsme naissant a cependant opté pour un aniconisme radical, aniconisme qui trouve ses origines, sans doute, dans le milieu deutéronomiste. C'est alors la rupture avec l'époque préexilique qui sera soulignée comme, par exemple, dans ce texte qui parle de l'arche perdue : «On ne dira plus : "Arche d'alliance de Yhwh". Elle ne montera plus au cœur, on ne s'en souviendra plus, on ne s'en occupera plus ; elle ne sera pas refaite. En ce temps, on appellera Jérusalem : "trône de Yhwh", tous les peuples conflueront vers elle...» (Jr 3,16-17). Cet oracle substitue à l'arche, en tant que trône de Yhwh<sup>75</sup>, la ville de Jérusalem qui devient ainsi toute entière le «siège» du dieu

<sup>72</sup> Cf. pour la suite B. BECKING, *Between Fear and Freedom. Essays on the Interpretation of Jeremiah XXX-XXXI* (OTS, 51), Leiden, Brill, 2004, et B. BECKING, «The Return of the Deity from Exile: Iconic or Aniconic ?», à paraître. Je remercie Bob Becking d'avoir mis à ma disposition le manuscrit avant sa publication.

<sup>73</sup> La vocalisation massorétique (le *qeré*) suggère de lire une 2<sup>e</sup> pers. sg. fém. et applique le verbe à Israël qui est comparé à une femme dans ce poème. Bien que cette forme donne un bon sens, il peut néanmoins s'agir d'une correction dogmatique.

<sup>74</sup> «Exodus», p. 70-71.

<sup>75</sup> Dans certains récits bibliques, l'arche occupe elle-même la fonction d'une statue cultuelle (cf. p. ex. 1 S 4).

d'Israël, le centre du monde. Après que l'interdit des images se fut imposé, d'autres substitutions se mirent en place comme la «gloire» de Yhwh ou le chandelier. 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 invisible<sup>76</sup>.

### **Brève conclusion**

Cette enquête a été accompagnée de nombreux «peut-être». L'existence d'images de Yhwh n'est nullement affirmée expressément dans la Bible hébraïque, et le débat est sans doute loin d'être clos. Cependant, il me semble qu'il existe des indices très importants qui, combinés avec des évidences extra-bibliques et avec une approche comparatiste en sciences des religions, rendent presque certaine l'existence d'une ou de plusieurs statues de Yhwh durant l'époque de la monarchie israélite et judéenne. Il me semble que la négation de cette évidence est souvent habitée par le souci (théologique) de distinguer Yhwh des divinités voisines. Une telle distinction existe en effet dans la Bible, mais elle est l'aboutissement d'un long chemin, et non une donnée originale.

<sup>76</sup> K. VAN DER TOORN, «The Iconic Book. Analogies Between the babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah», in: K. VAN DER TOORN (éd.), *The Image and the Book*, op. cit., p. 229-248 ; T. PODELLA, «Bild und Text. Mediale und historische Perspektiven auf das alttestamentliche Bilderverbot», *SJOT*, 15, 2001, p. 205-256.

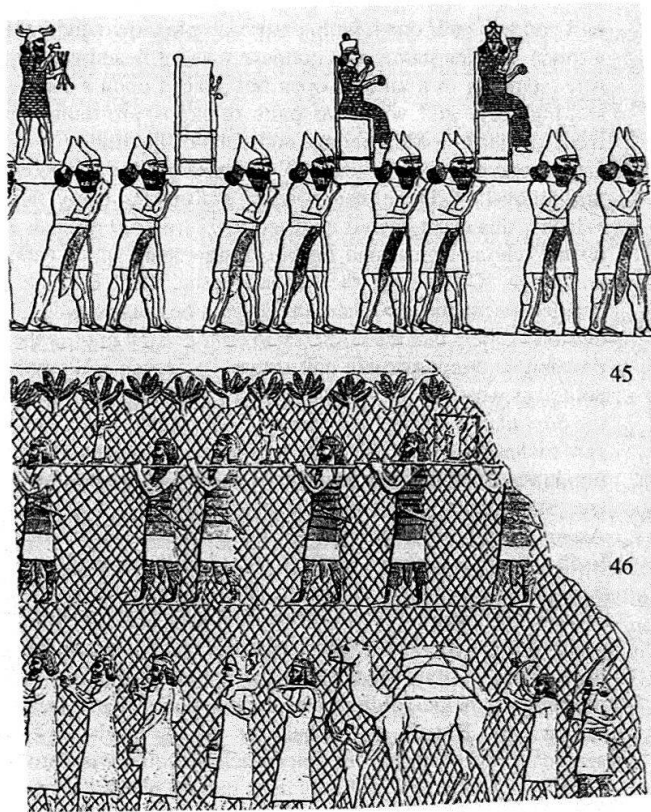


Fig. 1



Fig. 2

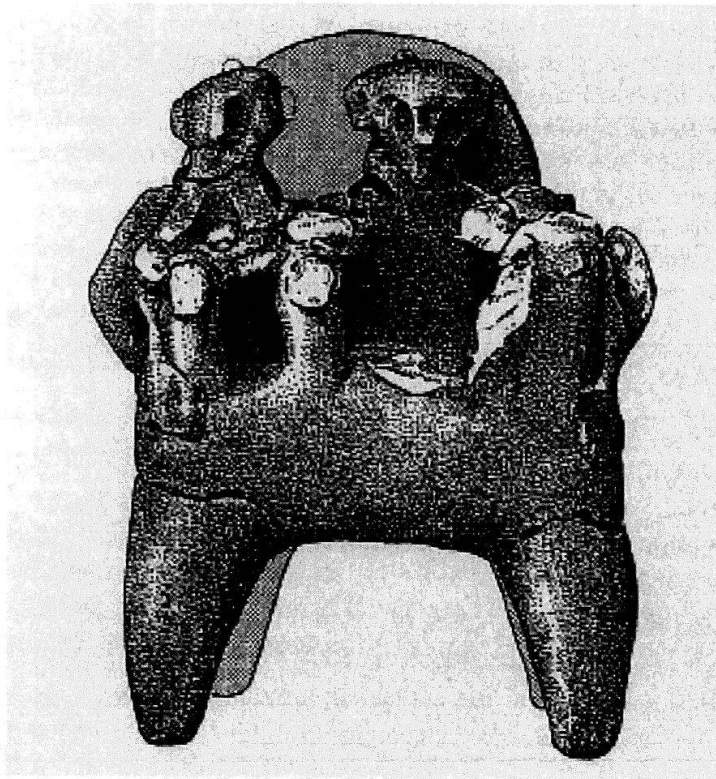
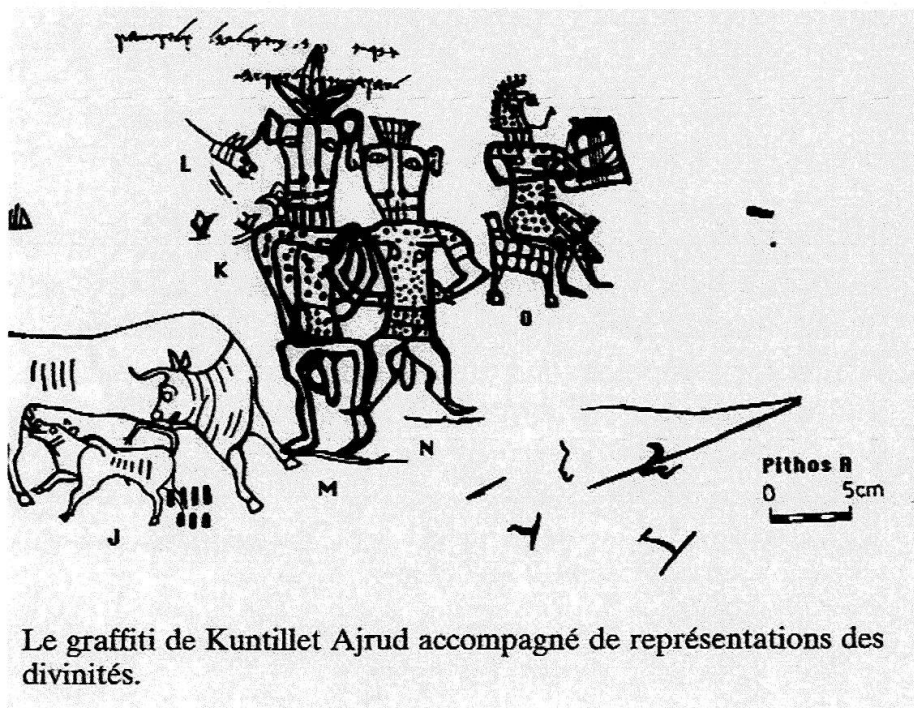


Fig. 3



Le graffiti de Kuntilet Ajrud accompagné de représentations des divinités.

Fig. 4



Fig. 5

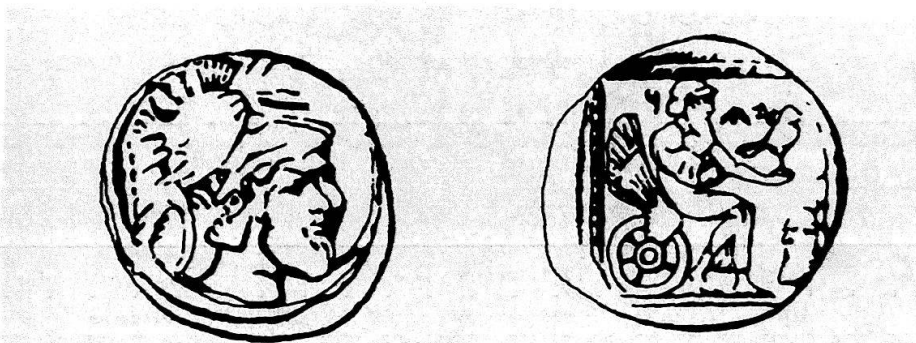


Fig. 2 Persian-era Coin from Yehud with depiction of Yahweh (after Y. Meshorer, *Ancient Jewish Coinage*, 1.21).

Fig. 6