

STATUE DE YHWH OU ANICONISME DANS LE PREMIER TEMPLE ?

Résumé

Selon les Écritures, Dieu est transcendant, nul ne peut voir sa face et vivre, ce qui implique qu'aucune forme ou caractéristique personnelle ne peut lui être attribuée, encore moins sous forme de statue ou de représentations artistiques (icônes). Cependant, l'Ancien Testament ne se limite pas toujours à des affirmations catégoriques. En se concentrant sur l'analyse du deuxième commandement du Décalogue, cet article cherche à démontrer que l'interdiction de toute image cultuelle pour représenter YHWH n'était pas initialement aussi absolue. Le commandement pourrait suggérer l'existence d'une statue de YHWH dans le temple de Jérusalem au moins pendant la période monarchique. Le choix de cet exemple est motivé par l'utilisation de ce commandement lors de la controverse iconoclaste dans l'Empire byzantin aux VIII^e et IX^e siècles, lorsque le culte des icônes fut interprété comme une forme d'idolâtrie.



ȘTEFAN MUNTEANU

Institut de Théologie Orthodoxe
„Saint-Serge”
stefan.munteanu@saint-serge.net

Mots-clés

Bible hébraïque, Septante, Pentateuque, פסל, εἰδωλον, תמונה, ὁμοίωμα, statue cultuelle de YHWH

L'interdit aniconique dans la *Torah* ^[1]

La question posée dans le titre de cet article peut surprendre si l'on prend en compte le deuxième commandement du Décalogue ^[2] :

Tu ne te feras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre. Tu ne te prosterneras pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car c'est moi le Seigneur, ton Dieu, un Dieu exigeant, poursuivant la faute des pères chez les fils sur trois et quatre générations – s'ils me haïssent (Ex 20,4-5) ^[3].

Ce commandement est souvent renforcé par ce que Dieu dit expressément à Moïse : « Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre » (Ex 33,20) ^[4]. Ailleurs, Moïse déclare au peuple : « Et le Seigneur vous a parlé du milieu du feu : une voix parlait, et vous l'entendiez, mais vous n'aperceviez aucune forme, il n'y avait rien d'autre que la voix » (Dt 4,12) ^[5].

Selon ces versets des Saintes Écritures, Dieu demeure absolument transcendant et invisible, de sorte qu'aucune forme ou caractéristique personnelle ne peut être concrétisée sous forme de statue ou de représentation iconique.

Cependant, l'Ancien Testament (AT) n'est pas toujours aussi catégorique et ne se réduit pas à des interdictions incontestables. Par exemple, Dieu se laisse voir par les patriarches, parle « face à face » avec Moïse, se révèle sous des formes de plus en plus surprenantes dans les théophanies (nuée, tremblement de terre, feu, anges etc.). Les prophètes affirment l'avoir vu et le Psalmiste aspire à contempler la face de Dieu dans le temple de Jérusalem ^[6]. Bien entendu, ces références peuvent être considérées comme de simples comparaisons, des récits allégoriques, des expressions métaphoriques ou des images symboliques par lesquelles l'AT exprime la manière dont Dieu rentre en contact avec le monde et se révèle aux hommes. Toutefois, il ne faut pas oublier que les Saintes Écritures reflètent une culture très différente de la nôtre. Notre époque impose incontestablement ses propres paramètres pour comprendre la vision de Dieu par l'homme dans l'AT et la manière dont il y est représenté. Dans tous ces récits bibliques, ainsi que dans bien d'autres, il est évident pour les interlocuteurs que Dieu avait un visage. L'aspect singulier de ces récits réside précisément dans le fait que Dieu permettait aux mortels de le voir ^[7]. Cette affirmation peut être complétée par des arguments historiques, archéologiques et scripturaires.

De nombreux historiens des religions considèrent que YHWH (en hébreu, tétragramme יהוה) est présenté dans l'AT avec des attributs empruntés à d'autres divinités du Proche-Orient ancien, notamment des divinités météorologiques et solaires ^[8]. Dans le livre de l'Exode, par exemple, YHWH est décrit comme un dieu de l'orage et un guerrier (cf. Ex 15) – des caractéristiques également présentes chez le dieu égyptien Seth. Les deux taureaux de Béthel et de Dan (cf. 1 R 12,27-29), censés représenter YHWH dans le royaume du Nord, sont conçus à la manière d'El, le dieu suprême des Cananéens ^[9]. De plus, la Bible offre un large éventail de qualificatifs attribués à YHWH, tels que « roi », « guerrier », « juge », « père », « berger » etc. Bien

que ces qualificatifs ne visent pas à fournir des informations sur son apparence physique, ils montrent clairement que YHWH était compris de manière anthropomorphe ^[10].

Les sources archéologiques semblent également fournir des preuves soutenant les représentations iconiques de YHWH. Une image sur un vase découvert à Kuntillet Ajrud, dans le nord du désert du Sinaï, daté du VIII^e siècle av. J.C., montre un personnage masculin à côté d'un personnage féminin, accompagnée d'une inscription généralement traduite par les spécialistes avec : « par YHWH et Ashera » ^[11]. Une monnaie de la période achéménide (550-330 av. J.C.), frappée en Judée avec la légende en alphabet paléo-hébraïque YHD (nom araméen de la province de Yehud dans le premier Empire perse), représente une divinité suprême sous la forme d'un personnage assis sur un trône, ailé, avec une roue et un faucon prêt à s'envoler. Bien que ces inscriptions et images permettent diverses interprétations, certains chercheurs les considèrent comme des représentations iconiques appropriées de YHWH.

En ce qui concerne les arguments scripturaires, certains exégètes estiment que le désir du Psalmiste de « voir la face » de YHWH (cf. Ps 17TM[16LXX],15 ; 42TM[41LXX],3) pourrait renvoyer, d'une manière ou d'une autre, à une image de celui-ci dans le temple de Jérusalem ^[12]. D'autres soutiennent qu'aux siècles précédant et suivant l'exil babylonien (entre les VII^e et IV^e siècles av. J.C.), il existait une tendance à représenter YHWH sous des formes abstraites ou symboliques, par exemple le feu (cf. Gn 15,17 ; Ex 3), la lumière (cf. Ex 25 ; 37) et le trône vide (cf. 1 R 4,4 ; Es 37,16 ; Ez 10,18). La splendeur de la gloire de Dieu (cf. Ex 16,10) et son nom (cf. Dt 12,10-11) sont également considérés comme des expressions symboliques supplémentaires de la manifestation ou de la présence de YHWH, pouvant avoir des antécédents iconiques ^[13].

En nous limitant à ces quelques arguments, nous comprenons rapidement que la question posée dans le titre de cet article est tout à fait justifiée. Évidemment, la réponse est complexe, car le sujet a été abordé par plusieurs disciplines, avec des méthodologies spécifiques, et les résultats des recherches sont non seulement contradictoires, mais aussi loin d'être définitifs.

Malgré les nombreux passages bibliques qui interdisent la représentation du dieu d'Israël et les diverses opinions sur ce sujet, il me semble intéressant de dégager la manière dont s'y pose la question et d'analyser la dimension référentielle des expressions qui soutiendraient l'existence d'une statue de YHWH dans le temple de Jérusalem à l'époque monarchique. Pour une présentation concise, je me limiterai à l'analyse du deuxième commandement du Décalogue, en partant de l'hypothèse proposée par le

professeur Thomas Römer dans son article intitulé « Le dossier biblique sur la statue de YHWH dans le premier temple de Jérusalem : enquêtes scripturaires à travers la Bible hébraïque » (cf. Römer 2009, 321-42) ^[14]. Le choix de cet exemple est également motivé par l'utilisation de ce commandement lors de la crise iconoclaste de la période byzantine, lorsque la vénération des icônes fut interprétée comme un acte idolâtre.

Traces scripturaires d'un culte polythéiste

Avant d'entamer l'analyse proprement dite du commandement du Décalogue, il est important de noter que la Bible contient des indices suggérant que YHWH aurait été vénéré en Israël et en Juda à l'époque prémonarchique à côté d'autres divinités. Par exemple, dans sa forme primitive, Dt 32,8-9 affirmait que 'elyôn (עֶלְיֹן) a attribué le peuple d'Israël à YHWH, considéré comme un des fils de 'ēl (אֵל) :

Quand le Très-Haut (עֶלְיֹן) donna un héritage aux nations, quand il sépara les fils d'Adam (בְּנֵי אָדָם), il fixa les limites des peuples selon le nombre des fils d'Israël (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל). Car la part de YHWH (יְהוָה) [c'est] son peuple, Jacob, la propriété de son héritage. (Dt 32,8-9)

Au lieu de « fils d'Israël » (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) du Texte Massorétique (TM), la Septante (LXX) utilise « anges de Dieu » (ἄγγέλων θεοῦ) ^[15]. Quelques manuscrits grecs proposent cependant une variante : « fils de Dieu » (υἱῶν θεοῦ) ^[16], ce qui supposerait la traduction d'un texte hébraïque contenant « fils de 'ēl » (בְּנֵי אֵל) ou « fils d'Elohim » (בְּנֵי-הָאֱלֹהִים), comme dans Gn 6,2 ^[17]. Cette hypothèse est soutenue par deux fragments de Qumrân : l'un avec בְּנֵי אֱלֹהִים [4QDeutⁱ (4Q37) XII 12-14] ^[18], et l'autre avec כָּל אֱלֹהִים [4QDeut^q (4Q44) ligne 8], permettant une éventuelle reconstruction ^[19]. Le TM semble ici transmettre un *tiqqûné sophérîm* (תיקוני סופרים) ^[20], c'est-à-dire une correction effectuée par les scribes pour éliminer une lecture potentiellement scandaleuse ou hérétique du texte sacré.

Pour situer cette rectification dans l'histoire, Dominique Barthélemy, en 1962, établissait un parallèle avec les 70 dieux, fils d'Ashéra, du panthéon ougaritique, chacun ayant un peuple comme part d'héritage ^[21]. Barthélemy affirmait que בְּנֵי אֱלֹהִים avait pu être modifié en בְּנֵי יִשְׂרָאֵל pour justifier le nombre de 70 peuples dans lesquels Dieu divisa l'humanité après le Déluge (cf. Gn 10) ^[22] ou le nombre de 70 âmes des fils d'Israël descendus en Égypte (cf. Dt 10,22) ^[23]. La variante majoritaire des manuscrits de la

LXX, « anges de Dieu » (ἁγγέλων θεοῦ), correspond également à une tradition juive et servira de base aux explications patristiques sur les « anges des nations » ^[24].

Cet exemple, considéré comme un *tiqqûné sophérîm*, montre que les sources du texte biblique peuvent parfois rappeler l'existence du polythéisme en Israël et que les avertissements contre d'autres divinités ont été progressivement éliminés. Après l'article de Dominique Barthélemy, il a été admis que le texte ancien est celui attesté à Qumrân, qui servit probablement de modèle (*Vorlage*) pour les traducteurs de la LXX. La transition d'un texte à influences polythéistes vers le texte monothéiste du TM est donc motivée théologiquement ^[25].

Après cet exemple, qui montre la fragilité et la vulnérabilité des arguments du monothéisme traditionnel, passons maintenant à l'étude du deuxième commandement du Décalogue qui, selon le professeur Thomas Römer, aurait dans sa première rédaction justifié l'existence d'une statue de YHWH dans le temple de Jérusalem.

Interdiction des statues des divinités païennes dans le temple de Jérusalem

Les Dix Commandements, transmis dans les livres de l'Exode et du Deutéronome, commencent par cette interdiction formulée en trois versets :

(TM) Ex 20,3 / Dt 5,7 :

לֹא יִהְיֶה-לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-פָּנַי :

« Tu n'auras pas d'autres dieux *devant ma face* ! »

(LXX) Ex 20,3 :

οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ.

« Tu n'auras pas d'autres dieux *en dehors de moi*. »

(LXX) Dt 5,7 :

οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πρὸ προσώπου μου.

« Tu n'auras pas d'autres dieux *devant ma face*. »

(TM) Ex 20,4 :

לֹא תַעֲשֶׂה-לְךָ פֶסֶל וְכָל-תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְאֲשֶׁר בַּאֲרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ :

« Tu ne te feras pas de *figure taillée et aucune forme* qui est dans les cieux en haut, et qui est sur la terre en bas, et qui est dans les eaux sous la terre ! »

(TM) Dt 5,8 :

לֹא תַעֲשֶׂה לָךְ פֶּסֶל כָּל-תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר
בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ :

« Tu ne te feras pas de *figure taillée*, aucune *forme* qui est dans les cieux en haut, et qui est sur la terre en bas, et qui est dans les eaux sous la terre ! »

(LXX) Ex 20,4 / Dt 5,8 :

οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν
τῇ γῇ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς.

« Tu ne te feras pas d'*idole* ni aucune *ressemblance* de ce qui est dans le ciel en haut et de ce qui est sur la terre en bas et de ce qui est dans les eaux sous la terre. »

(TM) Ex 20,5 / Dt 5,9 :

לֹא-תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבָדֵם כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קַנָּא

« Tu ne te prosterner pas devant elles et tu ne les serviras, car moi, YHWH, ton Dieu, suis un Dieu jaloux... »

(LXX) Ex 20,5 / Dt 5,9 :

οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσης αὐτοῖς· ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ θεός σου,
θεὸς ζηλωτῆς...

« Tu ne te prosterner pas devant eux, tu ne leur rendras pas un culte, car moi je suis le Seigneur, ton Dieu, un Dieu zélé... » ^[26]

En s'appuyant sur les différences textuelles entre le TM et la LXX ^[27], Thomas Römer considère que l'interdiction de représenter YHWH a été formulée en deux ou trois étapes successives. Initialement, elle concernait seulement la présence d'autres divinités dans le sanctuaire de YHWH, placées devant sa statue, ce qui impliquait qu'elles étaient considérées comme ses égales en rang ^[28]. Ce sens initial de l'interdiction, datant probablement de la réforme du roi Josias (entre 628 et 622 av. J.C.) ^[29], peut être observé si on lit les versets 5 et 9 (Ex 20,5 et Dt 5,9) immédiatement après les versets 3 et 7 (Ex 20,3 et Dt 5,7) :

3/7 : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face ! »

5/9 : « Tu ne te prosterner pas devant eux et tu ne les serviras, car moi, YHWH, ton Dieu, suis un Dieu jaloux... »

Lorsque le temple de Jérusalem fut reconstruit (en 515 av. J.C.) après l'exil babylonien, le verset 4, respectivement 8 (Ex 20,4 et Dt 5,8), fut introduit dans le texte, interdisant désormais la fabrication d'une (nouvelle) statue de YHWH : « Tu ne te feras pas de *figure taillée* (פֶּסֶל) et/, aucune *forme* (תְּמוּנָה). » Plusieurs arguments peuvent être avancés en faveur de cette hypothèse, à partir de l'analyse des deux termes du TM et leur traductions respectives dans la LXX.

פֶּסֶל et εἰδωλον

Le mot פֶּסֶל, qui n'a pas d'équivalent en sémitique oriental (langue parlée en Babylonie et en Assyrie antiques, incluant l'akkadien), désigne dans l'AT une figure taillée en bois, pierre ou métal d'une divinité^[30]. Ce sens apparaît dans les constructions génitives où le substantif פֶּסֶל figure au singulier et au pluriel, principalement comme *nomen regens* : פֶּסֶל הָאֲשֵׁרָה (« la figure d'Ashéra », 2 R 21,7), פֶּסֶל הַסֶּמֶל (« la figure de la divinité », 2 Ch 33,7), פֶּסֶל הָאֶפֹּד (« la figure de l'éphod », Jg 18,18), פֶּסֶל מִיָּכָה (« la figure de [taillée par] Mica », Jg 18,31), פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם (« les figures de leurs dieux », Dt 7,25 ; 12,3 ; Es 21,9), פְּסִילֵי בָבֶל (« les figures de Babylone », Jr 51,47), פְּסִילֵי כֶסֶף (« les figures de ton argent », Es 30,22), ou comme *nomen rectum* : עֲבָדֵי פֶּסֶל (« les serviteurs de la figure [taillée] », Ps 97,7 TM) et אֶרֶץ פְּסִלִים (« le pays des figures [taillées] », Jr 50,38)^[31].

Dans certains versets, פֶּסֶל est associé à מִסְכָּה (« métal fondu »)^[32]. Par exemple, la première des douze malédictions proclamées par les Lévites aux hommes d'Israël déclare : « Maudit l'homme qui fera une *figure taillée ou de métal fondue* (פֶּסֶל וּמִסְכָּה) – une abomination pour le Seigneur, œuvre des mains d'un artisan – et la placera en cachette » (Dt 27,15). Dans ce contexte, פֶּסֶל et מִסְכָּה jouent un rôle descriptif : ils indiquent le processus de fabrication, par taille ou fonte, du matériau destiné à représenter des divinités rivales de YHWH^[33].

On pourrait donc envisager de traduire פֶּסֶל par « statue », du moins en 2 R 21,7 (cf. 2 Ch 33,7), où il est dit que le roi Manassé plaça une פֶּסֶל הָאֲשֵׁרָה dans le temple de Jérusalem^[34]. Le même sens s'applique probablement en Jg 18, mais en référence à une éventuelle statue de YHWH, car il s'agit d'un פֶּסֶל fabriqué par un membre de la tribu de Dan et confié à un prêtre lévite descendant de Moïse (cf. Jg 18,14.17.18.20.30.31)^[35]. Dans tous ces exemples, la TOB préfère traduire פֶּסֶל par « idole »^[36], un terme grec qui reflète, comme nous le verrons, une polémique contre le monde païen, tel qu'il fut employé dans la LXX^[37].

En effet, dans le Pentateuque, la LXX traduit פֶסֶל par la forme correspondante de γλυπτόν (« figure taillée, image sculptée, statue »^[38]), sauf dans les deux versions du Décalogue, où elle utilise εἰδωλον^[39]. Au total, εἰδωλον apparaît 90 fois dans la LXX – y compris dans les livres propres à la LXX –, dont 12 fois dans le Pentateuque^[40], où il traduit principalement des termes hébraïques désignant des divinités étrangères et leurs représentations (cf. Lv 19,4 ; 26,30 ; Nb 25,22 ; 33,52 ; Dt 29,16 ; 32,21)^[41], à l'exception de תְּרָפִים en Genèse (cf. Gn 31,19.34.35)^[42].

Dans le monde gréco-romain, c'était le mot ἄγαλμα qui désignait la statue ou la représentation cultuelle d'une divinité^[43]. D'ailleurs, le pluriel ἀγάλματα apparaît dans deux passages d'Isaïe, dont une fois comme équivalent de פֶסֶל (cf. Es 21,9)^[44]. Selon la plupart des commentateurs, l'emploi de εἰδωλον dans le deuxième commandement du Décalogue indique que l'interdiction ne visait plus seulement la proscription de la fabrication et/ou de l'adoration des représentations possibles de YHWH, dans ou hors du culte, mais une condamnation généralisée et irréfutable de la foi dans les diverses divinités de la mythologie grecque et de leurs formes de représentation^[45]. La qualité essentielle du substantif εἰδωλον, tel qu'il est utilisé ici, était sa connotation péjorative : il désignait « la forme sans consistance avec laquelle la folie de certains hommes prétendait remplacer le vrai Dieu » (Büchsel 1967, 131). En tout cas, en dehors du Décalogue, l'utilisation de εἰδωλον dans la LXX nécessite une analyse détaillée de chaque occurrence pour en déterminer le sens^[46].

תְּמוּנָה et ὁμοίωμα

Revenons maintenant au TM du Décalogue : comme la simple interdiction de fabriquer un פֶסֶל semblait insuffisante, le même verset a été élargi par la précision suivante : « aucune תְּמוּנָה qui est dans les cieux en haut, et qui est sur la terre en bas, et qui est dans les eaux sous la terre ! ». L'étymologie du mot תְּמוּנָה est incertaine. La seule chose dont nous pouvons être sûrs est son lien étymologique avec מִין, « genre », « forme »^[47]. Sur les huit occurrences dans le Pentateuque, dans cinq d'entre elles תְּמוּנָה est associé à פֶסֶל et désigne des représentations avec des traits humains, animaux, végétaux ou astraux^[48].

Cependant, lorsque תְּמוּנָה désigne l'apparence concrète de YHWH dans une théophanie, il semble se référer plutôt à son « visage » : « Avec lui, je parle bouche à bouche, en vision et non en énigmes, et il regarde le visage de YHWH (תְּמוּנַת יְהוָה) » (Nb 12,8). Mais c'est dans le Ps 17TM,15 que nous percevons mieux cette dimension

plastique et cultuelle du substantif : « Moi, dans la justice, je contemplerai *ta face* [פָּנֶיךָ], je me rassasierai, à mon réveil, de *ton visage* (תְּמוּנַתְךָ) »^[49].

Lu en relation avec ces deux derniers exemples, תְּמוּנָה dans le commandement du Décalogue semble confirmer la cible précise de l'interdiction : la statue de YHWH et les différentes manières dont cette représentation pouvait être matérialisée. Sans cette précision, il serait difficile de comprendre l'avertissement de Dt 4,15-20 : « Prenez bien garde à vous-mêmes : vous n'avez vu *aucune forme* (כָּל-תְּמוּנָה) le jour où YHWH vous a parlé à l'Horeb du milieu du feu ».

Dans le contexte de l'interdiction des représentations cultuelles dans le Pentateuque, la LXX traduit toujours תְּמוּנָה avec *ὁμοίωμα* (cf. Ex 20,4 ; Dt 4,12.15.16.23.25 ; 5,8), un mot qui, en grec classique, exprime la « ressemblance », la « similitude », la « copie »^[50]. Comme son équivalent hébraïque, *ὁμοίωμα* acquiert ici un sens nouveau car il exprime désormais une relation concrète entre la « copie » et l'« original »^[51]. Dans les trois autres occurrences de תְּמוּנָה, probablement par scrupule théologique, les traducteurs ont atténué le texte pour éviter de suggérer que l'homme pourrait voir Dieu « face à face »^[52].

Notons également qu'en Dt 5,8, תְּמוּנָה est en relation de juxtaposition et peut donc être compris comme une apposition interprétative de פָּסָל (« Tu ne te feras pas de *figure taillée*, [c'est-à-dire, en d'autres termes] *aucune forme* »), tandis qu'en Ex 20,4, en raison de l'utilisation de la copule (« Tu ne te feras pas de *figure taillée et aucune forme* »), il peut être considéré séparément de פָּסָל et se référer à un objet distinct^[53].

Ces possibilités de considérer פָּסָל et תְּמוּנָה en relation de coordination ou d'apposition peuvent également soutenir la rédaction du commandement en deux ou trois phases successives. Les suffixes pluriels des versets 5 et 9 : « Tu ne te prosterner pas devant *eux/elles* et tu ne *les* serviras, car moi, YHWH, ton Dieu, suis un Dieu jaloux » (Ex 20,5 et Dt 5,9), peuvent se référer, en Dt 5, uniquement au pluriel אֱלֹהִים אֲחֵרִים (« autres dieux ») du verset 7, tandis qu'en Ex 20, ils peuvent être mis en relation également avec פָּסָל וְכָל-תְּמוּנָה (« *figure taillée et aucune forme* ») du verset 4, lorsqu'on considère deux objets distincts représentant des divinités.

Quant aux termes utilisés dans la LXX, d'une part, ils suggèrent une évolution sémantique de l'interdiction des représentations iconiques en Israël, et d'autre part, ils trahissent une préoccupation (théologique) de distinguer aux yeux des contemporains YHWH des divinités du panthéon grec.

En résumé, nous pourrions dire qu'à l'origine le commandement « Tu n'auras pas d'autres dieux *devant ma face* » devait être compris comme une interdiction de placer des statues d'autres divinités dans le temple de YHWH à Jérusalem, face à la statue de celui-ci. Ce désir d'imposer la suprématie de YHWH et l'exclusivité de son culte trouve sans doute son origine dans la réforme cultique du roi Josias, vers la fin du VII^e siècle. Dans ce contexte, 2 R 23 relate la destruction de la statue « d'Ashéra de la maison de YHWH » (v. 6), la démolition des « maisons des prostitués sacrés qui étaient dans la maison de YHWH où les femmes tissaient des habilles pour Ashéra » (v. 7), et la suppression des « chevaux que les rois d'Israël avaient donnés pour le soleil à l'entrée de la maison de YHWH » (v. 11). Un siècle plus tard, au début de l'ère perse, la disposition fut radicalisée par l'inclusion de la prohibition de représenter YHWH lui-même, ainsi que d'autres divinités sous quelque forme que ce soit ^[54]. Au III^e siècle av. J.C., avec la traduction du Pentateuque en grec, le commandement fut interprété comme une condamnation des cultes et des pratiques idolâtres des peuples parmi lesquels vivaient les Juifs à cette époque. La LXX préfère les termes *εἰδωλον* et *ὁμοίωμα* pour souligner l'aversion envers les représentations des dieux des payans et l'aspect illusoire de l'adoration qui leur était rendue par rapport au Dieu d'Israël ^[55].

Quand Israël est-il devenu aniconique ?

La destruction de Jérusalem (en 587 av. J.C.) et l'exil babylonien (597-538 av. J.C.) ne constituèrent pas seulement une catastrophe politique et militaire majeure pour le royaume de Juda, mais aussi un profond bouleversement de la foi et de la pratique religieuse du peuple juif. Le temple et la statue de YHWH n'avaient pas survécu à l'agression. Cette tragédie marqua non seulement la fin d'un symbole religieux, mais aussi la fin de la résidence terrestre de YHWH ^[56]. Juda fut alors contraint de réévaluer sa foi concernant la présence de YHWH au milieu du peuple et, par conséquent, de l'adapter à la nouvelle réalité sociopolitique.

Avec le retour de l'exil, des discussions persistèrent sur l'opportunité de reconstruire une statue de YHWH dans le cadre de la restauration du temple et de la réorganisation du culte ^[57]. Toutefois, bien qu'en 515 av. J.-C. le temple fût rebâti et le culte repris comme auparavant, l'exil avait aussi amené la fondation d'un autre lieu de rassemblement des fidèles : la synagogue. Sans considérer la synagogue comme un substitut de temple, elle orienta inconstamment et progressivement le culte dans une autre direction. Puis, sous l'impulsion des divers courants philosophiques et religieux du bassin méditerranéen ^[58],

l'élite intellectuelle du judaïsme naissant opta également pour un aniconisme radical, inhabituel pour la mentalité de l'époque ^[59]. La rupture avec l'époque préexilique ne fut pas seulement marquée par l'interdiction de toute représentation de YHWH, mais aussi par la disparition de l'arche d'alliance :

Et lorsque vous vous multiplierez et que vous deviendrez féconds dans le pays, en ces jours-là – oracle de YHWH –, on ne dira plus : “L'arche de l'alliance de YHWH !”, et il ne viendra plus au cœur, et on ne s'en souviendra plus, et on ne remarquera plus son absence, et il ne s'en fera plus (Jr 3,16-17).

Cette prophétie annonce le remplacement de l'arche de l'alliance, en tant que trône de YHWH, par la ville de Jérusalem, qui devient ainsi le « trône » par excellence du Dieu d'Israël. Évidemment, l'absence de royauté et, par conséquent, des moyens de médiation de l'image de la divinité, ainsi que l'idée d'un Dieu unique, transcendant et invisible, facilitèrent finalement la transition vers une religion aniconique. C'est dans ce contexte d'après l'exil qu'il convient également de situer la mise par écrit d'une série de compositions juives de l'époque hellénistique transmises dans la LXX et soulignant la toute-puissance de YHWH, au détriment des autres dieux, réduits à de simples objets matériels, des représentations inanimés et impuissantes ^[60].

Cependant, cette transition fut graduelle : après l'interdiction des représentations iconiques et la disparition définitive de l'arche de l'alliance, certaines substitutions furent introduites, comme le chandelier à sept branches (cf. Sir 26,17 ; 1 M 4,50 ; 2 M 1,8 ; 10,3). Avec la perte de ce dernier, après la destruction de Jérusalem en 70 ap. J.C., la substitution la plus importante fut le rouleau de la *Torah* qui rendit « visible la parole de Dieu, désormais invisible » (Römer 2009, 338-9). En résumé, la lecture et l'étude de la *Torah* (ou Pentateuque) remplacèrent finalement le culte iconique sous ses divers aspects. Cependant, ni le commandement du Décalogue ni les substitutions successives n'exclurent l'utilisation de la sculpture et de la peinture décoratives, comme en témoignent les fresques et mosaïques des synagogues de Beth Alpha en Galilée, Gerasa/Jerash en Jordanie, Na'arah près de Jéricho et Doura Europos en Syrie, ainsi que les figures humaines et animales ornant les tombes juives de Rome ^[61]. Au II^e siècle ap. J.C., les rabbins interdisaient encore diverses représentations (cf. *Mekhilta Exode* 20,4) (cf. Costa, 2010, 283-316), mais au IV^e siècle, elles étaient finalement acceptées comme ornements, mais non comme objets de culte (cf. Targum Pseudo-Jonathan, Lévitique 26, 1) ^[62].

Notes

[1] Je renvoie à la définition donnée par Ioan Chirilă de ce terme : « le mot aniconisme provient du grec *eikon* (*image, figure*) et se forme par l'ajout du préfixe négatif *an-* et du suffixe *-isme*. Il est utilisé pour indiquer, ou plus précisément pour affirmer, l'absence de représentations artistiques visuelles d'une divinité dans le cadre d'un système religieux. En d'autres termes, l'aniconisme est une caractéristique fondamentale des religions dans lesquelles les divinités ne sont pas représentées de manière iconique, ni sous forme anthropomorphique, ni sous forme zoomorphique. De ce fait, dans le culte des religions concernées, on ne trouvera pas d'iconisations d'un dieu qui auraient la qualité de symbole culturel central ou dominant. » (Chirilă 2017, 45).

[2] Le titre de « Décalogue » couramment donné aux dix commandements (en grec *δεκάλογος*, formé de *δέκα*, « dix » et *λόγος*, « parole ») ne se trouve qu'en Ex 34,28 et Dt 4,13 ; 10,4 (TM : *הַדְּבָרִים עֲשֶׂרֶת* ; LXX : *δέκα λόγους*). Le récit de la transmission du « Décalogue » ne précise pas le nombre de commandements que YHWH a écrits sur les deux tables de la Loi et transmis par Moïse à son peuple.

[3] TOB.

[4] TOB.

[5] TOB.

[6] La vision de Dieu reste un privilège accordé à un très petit nombre de personnes dans l'AT : Gn 18,1 ; 26,2 ; Ex 24,11 ; 33,11 ; Nb 12,8 ; Dt 34,10 ; Jg 13,22 ; Es 6,5 ; Ez 1,28 ; Am 9,1.

[7] Selon la LXX, Agar affirme avoir vu Dieu : « En face j'ai vu (celui) qui s'est fait voir de moi » (*ἐνώπιον εἶδον ὁφθέντα μοι*) » (Gn 16,13). Dans le TM, la déclaration prend une forme interrogative et a un sens différent : « Ai-je vraiment vu ici celui qui me voit après avoir vu [son] dos (*הֲנִים הֵלֵם רְאִיתִי אַחֲרַי רְאִי*) ? ». Comme la question d'Agar omet le complément du verbe « voir », on peut supposer que le texte original disait « celui qui m'a vue ». Selon cette correction, il est possible de comprendre qu'Agar a vu YHWH « face à face ». L'apparat critique de la BHS propose de lire « Dieu [je l'ai vu] (*אֱלֹהִים רְאִיתִי*) » à la place de l'adverbe « ici (*הֵלֵם*) » et d'ajouter juste après « et je vis (*וְרָאִיתִי*) », en base au principe biblique qu'il n'est pas possible de voir Dieu sans mourir (cf. Ex 33,20).

[8] Une série de psaumes dépeignent YHWH comme un véritable dieu des tempêtes, à l'image de Baal-Hadad (cf. Ps 17TM[16LXX],8-16 ; 29[28LXX],3-9 ; 65[64LXX],10-14 ; 77[76LXX],17-20 ; 97[96LXX],2-5). Dès le IX^e siècle av. J.C. en Israël, et vers la fin du VIII^e siècle av. J.C. en Juda, les symboles solaires du dieu phénicien Baal-Shamen furent même adoptés, comme en témoigne l'iconographie, pour faire de YHWH à son tour un « Maître du ciel » (cf. Os 6,3,5 ; So 3,5 ; Ps 43[42LXX],3 ; 84[83LXX],12).

[9] Le nom Béthel (בֵּית-אֵל, « maison de ʾēl ») suggère un sanctuaire initialement dédié au dieu El. En Nb 23,22 et 24,8, le Dieu qui a fait sortir les Israélites d'Égypte est d'ailleurs appelé ʾēl et comparé à un taureau : « ʾēl les a fait sortir d'Égypte, sa force est comme celle d'un taureau (אֵל מוֹצִיאָם מִמִּצְרַיִם כְּתוֹעַפֶּת רְאִים לוֹ) ».

[10] Selon Gn 1,26-27 et Ez 1,26-28, le corps de Dieu a une forme humaine.

[11] Le mot « Ashéra » (אֲשֵׁרָה), dans ses 40 occurrences dans le TM, est utilisé pour désigner soit le nom propre de la déesse (cf. Jg 3,7 ; 1 R 15,13 ; 18,19 ; 2 R 21,7 etc.), soit un objet cultuel qui lui est associé. Cet objet n'est jamais décrit précisément, mais on peut l'imaginer comme une sorte de poteau carré en bois (cf. Jg 6,26) qui pouvait être planté (cf. Dt 16,21), brûlé (cf. Dt 12,3) ou abattu (cf. Dt 7,5).

[12] On pourrait ajouter que certains psaumes évoquent une procession (cf. Ps 24TM[23LXX],7-10 ; 68TM[67LXX],25-26) impliquant la présence d'une statue de YHWH. Dans une excellente étude de la formule יְהוָה מָלֵךְ, attestée dans les Ps93TM[92LXX],1 ; 96TM[95LXX],1 (= 1 Ch 16,23) ; 97TM[96LXX],1 ; 99TM[98LXX],1, ainsi que sur ses parallèles bibliques et extra-bibliques, Edward Lipinski a conclu qu'elle renvoyait à une proclamation faite lors d'une procession de « l'arche de Yahvé-roi ». Cependant, dans la note, l'auteur s'interroge : « Mais quel autre objet cultuel pouvait symboliser dans le cortège la présence divine ? Il semble, d'après II Chron. 35, 4, que c'est la réforme de Josias qui mit fin aux processions de l'arche. » (Lipinski 1965, 437, n. 1).

[13] Il ne faut pas ignorer le fait qu'« une divinité sans moyens de présence, de médiation ou de représentation matérielle sur terre, et sans cadres philosophiques soutenus par des institutions sociales puissantes, aurait eu une valeur ou une utilité réduite » (McClellan 2022, 106).

[14] En particulier « Premier indice : l'interdiction d'images dans le Décalogue », pp. 326-28.

[15] LXX : « Lorsque le Très-Haut (ὁ ὑψιστος) partagea les nations, comme il dispersa les fils d'Adam (υἱοὺς Ἀδάμ), il fixa les frontières des nations selon le nombre des anges de Dieu (ἀγγέλων θεοῦ). Et la part du Seigneur (κυρίου) fut son peuple, Jacob, la portion de son héritage, Israël. » (Dt 32,8-9).

[16] Selon l'édition critique de Wevers, la variante υἱῶν est attestée par « 848 106c *Iust Dial* CXXXI 1 (1°) *Or* VI 60 *Arm Barh* 24 : 6 ». Malheureusement, le manuscrit 848 est corrompu après υἱῶν, seul le texte arménien confirme l'intégralité de la lecture υἱῶν θεοῦ (cf. Wevers 1978, 85).

[17] L'expression בְּנֵי-הָאֱלֹהִים du TM est traduite dans la LXX par οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ en Jb 1,6 ; 2,1 ; 38,7.

[18] Il est probable que בְּנֵי אֱלֹהִים en 4QDeutⁱ provienne d'une forme antérieure בְּנֵי אֵל. Cette hypothèse rendrait la correction du TM plus explicable, avec l'ajout des

seules lettres **אל** avant **ישר**. Cette leçon pourrait être soutenue par le texte fragmentaire 1QHa 24 : 33-34 (**מנ|כולות עמים ... מבני אל שן|מעי**), qui fait clairement référence à ce verset (cf. Skehan 1954, 12-15 ; *id.* 1959, 21-25).

[19] En Dt 32,43, la LXX présente un verset absent du TM : *προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ* (« que se prosternent devant lui tous les fils de Dieu ! »). Le manuscrit 4QDeut⁹ (ligne 7) porte quant à lui : **והשתחו לו כל אלהים** (« Et se prosternent devant lui tous les dieux ! »).

[20] Bien que ces derniers soient plus nombreux, selon les listes rabbiniques, le TM comporterait 18 *tiqquné sophérîm* : Gn 18,22 ; Nb 11,15 ; 12,12 ; 1 S 3,13 ; 2 S 16,12 ; 20,1 ; 1 R 12,16 ; Jr 2,11 ; Ez 8,17 ; Os 4,7 ; Ha 1,12 ; Za 2,12 ; Ml 1,13 ; Jb 7,20 ; 32,3 ; Ps 106TM,20 ; Lm 3,20 ; 2 Ch 10,16 (voir Barthélemy 1963, 285-304).

[21] Dans les textes ougaritiques, **𐎠𐎼𐎫** désigne le taureau considéré comme le « père des dieux », tandis que son épouse Ashéra aurait engendré 70 fils, formant ainsi un panthéon.

[22] La version grecque de ce chapitre mentionne 72 noms au lieu des 70 du TM.

[23] Toutefois, ici, la LXX conserve le même nombre que le TM. Cette mention des « fils d'Israël » est expliquée par Rachi de la manière suivante : « En raison des 70 âmes des fils d'Israël descendus en Égypte, Dieu, en tant que souverain des nations, a établi le nombre de 70 langues. » (cité dans Barthélemy 1963, 297).

[24] Pour Barthélemy, la lecture majoritaire de la LXX correspond à celle du Targum Pseudo-Jonathan, où les versets 8-9 sont traduits ainsi : « Lorsque le Très-Haut donna le monde en héritage aux peuples issus des fils de Noé, lorsqu'il sépara les écritures et les langues des fils d'homme à l'époque de la division, en ce même moment il jeta le sort avec 70 anges princes des peuples [**שובעין מלאכיא רברבי עממין**] en compagnie desquels il était descendu pour voir la ville, et en ce moment, il fixa les frontières des peuples selon l'évolution du nombre des 70 âmes d'Israël qui descendirent en Égypte. » (Traduit dans Barthélemy 1963, 298). Le Targum s'appuie clairement sur la leçon « anges de Dieu » de la LXX, mais y ajoute une variante inédite : « anges princes des nations ».

[25] Dt 4,19, selon lequel « le soleil, la lune, les étoiles et toute l'armée des cieux » constituent la part attribuée par YHWH aux nations – tout en demeurant sous son autorité (voir Himbaza 2002, 527-48).

[26] On trouve également ailleurs la caractérisation de YHWH comme un **אל קנא** (« *ēl jaloux* ») concernant l'interdiction du culte des autres dieux (cf. Ex 34,14 ; Dt 4,24 ; 6,15). La LXX le traduit toujours dans le Pentateuque par l'adjectif *ζηλωτής* qui, en grec classique et *koinè*, signifiait « (adepte) zélé » ou « (admirateur) convaincu », c'est-à-dire une personne animée par un désir ardent pour quelque chose.

[27] Le Décalogue apparaît dans le TM de manière presque identique en Ex 20,2-17 et Dt 5,6-22. Par rapport à la formulation du Deutéronome, la particularité la

plus originale de la version de l'Exode réside dans la justification donnée pour l'observance du Sabbat : dans Ex 20,11, Dieu cesse tout travail le septième jour de la création (cf. Gn 2,2-3), tandis que dans Dt 5,14-15, il est fait référence à la libération de l'esclavage en Égypte (cf. Ex 14). D'autres différences ne se trouvent que dans la LXX où l'ordre des trois commandements négatifs (6, 7, 8) du TM est modifié : 7, 8, 6 (cf. Ex 20) et 7, 6, 8 (cf. Dt 5).

[28] Dans l'Antiquité, une statue cultuelle était bien plus qu'un symbole ou une simple représentation : elle constituait la manifestation matérielle d'une présence divine. Par conséquent, on lui présentait des sacrifices et on brûlait de l'encens (cf. Os 4,13), on lui offrait des gâteaux et des libations (cf. Jr 7,18), on dressait des tables en son honneur (cf. Es 65,11 ; LtJr 26). Les fidèles embrassaient ces statues (cf. Os 13,2 ; 1 R 19,18), tendaient les mains vers elles (cf. Ps 44TM[43LXX],21), les portaient en procession (cf. Es 46,7 ; Jr 10,5), fléchissaient les genoux et se prosternaient devant elles (cf. 1 R 19,18). Ils dansaient et criaient, se faisant des incisions autour de leurs autels (cf. 1 R 18,26-28). Le culte des statues s'accompagnait souvent de pratiques de prostitution sacrée (cf. Os 4,14,18 ; Dt 23,18-19) (voir Guichard 2019, 12-4).

[29] L'abandon de la représentation iconique de YHWH est particulièrement corrélé à la réforme religieuse du roi Josias (640-609 av. J.C.) en 622 av. J.C., lorsqu'une vaste campagne d'élimination des cultes étrangers fut menée en Juda. Le livre de 2 R 23 rapporte le retrait du temple des prêtres servant les cultes astraux (v. 5), de la statue d'Ashéra (v. 6), des prostituées sacrées et de leur atelier de tissage (v. 7), les chars et les chevaux consacrés à Shémesh (v. 11), ainsi que des autels où étaient célébrés les cultes astraux (v. 12). Comme on peut le constater, plusieurs de ces mesures concernent le culte astral qui était alors en vogue chez les Assyriens. Josias a probablement profité du déclin de l'Empire assyrien pour réorganiser son royaume. Cette réforme fut soutenue idéologiquement par une première rédaction du Deutéronome, qui affirme en Dt 6,4 : « YHWH, notre Dieu, YHWH est un (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד) », ce qui signifie « non pas YHWH est le seul dieu, mais YHWH est un, c'est-à-dire qu'il ne se manifeste désormais plus à Samarie, Teman, Hébron ou ailleurs, mais exclusivement à Jérusalem, et qu'il exige de ses fidèles une loyauté absolue. Le corollaire de cette confession est évidemment l'existence d'un seul lieu de culte légitime – Jérusalem (Dt 12,13-27). Cette réforme de centralisation cultuelle *mono-yahwiste* n'a certainement pas eu un succès immédiat. » (comme le note Lepesqueux 2020, 55-56).

[30] Dans le texte hébraïque, la racine פסל apparaît 60 fois, que ce soit sous forme verbale ou nominale. La forme verbale au qal se rencontre 6 fois (cf. Ex 34,1.4 ; Dt 10,1.3 ; 1 R 5,32 ; Ha 2,18). Les formes nominales se répartissent entre le singulier פֶּסֶל (31 occurrences) et le pluriel פְּסִילִים (23 occurrences), comme en témoignent

les références suivantes : Ex 20,4 ; Lv 26,1 ; Dt 4,16.23.25 ; 5,8 ; 7,5.25 ; 12,3 ; 27,15 ; Jg 3,19.26 ; 17,3.4 ; 18,14.17.18.20.30.31 ; 2 R 17,41 ; 21,7 ; Es 10,10 ; 21,9 ; 30,22 ; 40,19.20 ; 42,8.17 ; 44,9.10.15.17 ; 45,20 ; 48,5 ; Jr 8,19 ; 10,14 ; 50,38 ; 51,17.47.52 ; Os 11,2 ; Mi 1,7 ; 5,12 ; Na 1,14 ; Ha 2,18 ; Ps 78TM,58 ; 97TM,7 ; 2 Ch 33,7.19.22 ; 34,3.4.7. Pour une analyse approfondie, voir Dohmen 2007, 262-72.

[31] Le TM utilise plusieurs termes dépréciatifs pour désigner les divinités étrangères et leurs représentations : נִלְלִים (« choses immondes », employé 46 fois dont 37 en Ézéchiel), אֵלִיל (« néant », attesté au moins 16 fois), עֲצָב (« souffrance », utilisé au moins 16 fois), שִׁקְוִי (« abomination », présent 28 fois) et הַבֶּל (« vanité », attesté au moins 10 fois). Ces expressions reflètent la condamnation radicale de l'idolâtrie dans la tradition biblique, comme l'analyse Tatum 182, 1986.

[32] Cf. Dt 27,15 ; Jg. 17,3.4 ; 18,14.17.18 ; Es 42,17 ; Na 1,14 ; Ha 2,18.

[33] Il est également possible que l'association de ces deux termes renvoie ici à un seul objet d'abomination (une statue sculptée dans le bois et plaquée de métal) plutôt qu'à deux objets distincts.

[34] Cette représentation iconique d'Ashéra pouvait également prendre la forme d'un pilier en bois ou en pierre. Dans l'autel du temple yahviste découvert à Arad, dans la région du Néguev, deux stèles ont été retrouvées. Ces pierres présentent des traces de peinture, ce qui pourrait indiquer qu'elles étaient peintes pour représenter les divinités vénérées à travers elles. À moins qu'une stèle n'ait été apportée dans le temple uniquement pour remplacer l'autre, il est probable qu'elles représentaient YHWH et une autre divinité (voir Römer 2014, 163).

[35] Michée, comme l'indique son nom hébraïque מִיכָיָהוּ (« Qui est comme YHWH ? »), était un yahviste, et rien ne suggère que le sanctuaire de Dieu dans sa maison ait été contesté ou considéré comme hérétique (cf. Jg 17,4-13 ; 18,24-30).

[36] En Jg 18,14, nous trouvons l'association פֶּסֶל וּמִסֵּכָה (« figure taillée et/ou fondue »), traduite littéralement dans la LXX par γλυπτόν καὶ χωνευτόν. En Jg 18,24 [TM], l'expression « mes dieux » (אֱלֹהֵי) est traduite dans la LXX par « ma statue » (τὸ γλυπτόν μου). Certains témoins de la tradition textuelle (L, Syr et Lat) portent « mes dieux » (θεοὺς μου), ce qui pourrait correspondre à une variante ancienne de la LXX (référence : Harle 1999, 234, 237).

[37] Par contre, en 2 R 21,7 et en Jg 18,14.18.20.24.30.31 LXX traduit chaque fois פֶּסֶל par γλυπτόν.

[38] La LXX rend les formes nominales פֶּסֶל et פִּסְלִי principalement par γλυπτόν (40 occurrences), mais utilise occasionnellement d'autres équivalents : ἄγαλμα (Es 21,9), γλύμματα (Es 45,20), θεός (Es 44,15), γλύφω (Es 44,9-10), εἶδωλον (Ez 20,4 ; Dt 5,8 ;

2 Ch 33,22 ; 34,7 ; Es 30,22) et *eikṓn* (Es 40,19-20). Pour la forme verbale פָּסַל, la LXX emploie généralement *λαξεύω*, sauf en 1 R 5,32 (ἐτοιμάζω) et Ha 2,18 (γλύφω).

[39] Toutefois, en Dt 5,8, le codex *Alexandrinus* et le papyrus Chester Beatty (963) conservent la leçon γλύπτον, ce qui correspondrait à la version ancienne de la LXX (voir Wevers 1978, 133).

[40] Cf. Gn 31,19.34.35 ; Ex 20,4 ; Lv 19,4 ; 26,30 ; Nb 25,2² ; 33,52 ; Dt 5,8 ; 29,16 ; 32,21.

[41] Le mot εἶδωλον, dérivé du verbe εἶδεσθαι (« apparaître », « sembler être », « ressembler à », « représenter comme »), désigne une « image », une « apparence » ou une « ressemblance » qu'elle soit produite artificiellement, formée d'elle-même ou simplement existante. Par exemple, εἶδωλον peut renvoyer à la « représentation d'un homme » et il évoque alors l'image de la personne sans être la personne elle-même. Selon l'hypothèse avancée pour la première fois par Friedrich Büchsel dans les années 1930, puis reprise par Barnes W. Tatum dans les années 1980, lorsque εἶδωλον se référait aux « images des divinités », il ne désignait pas l'objet de culte en lui-même, mais précisait plutôt sa relation avec la divinité. D'après ces deux exégètes, ce n'est que dans la LXX que εἶδωλον devient le terme désignant la divinité elle-même. Cependant, dans un article de 2002, Terry Griffith a rassemblé une série de textes littéraires antiques où εἶδωλον désignait clairement une statue divine ou un objet cultuel (cf. Griffith 2002, 95-101). Pour appréhender la complexité de la traduction du lemme εἶδωλον dans la LXX, on pourra se référer à Angelini 2021, 219-24.

[42] Nous constatons que Rachel emporte avec elle les *teraphim* (תְּרָפִים), une sorte d'idoles domestiques de dimensions variées, que Laban appelle « mes dieux » [אֱלֹהֵי] (cf. Gn 31,19.30-37).

[43] L'objet défini comme ἄγαλμα est, d'une certaine manière, le support matériel par lequel s'établit la relation entre les hommes et les dieux, ce qui rend sa présence indispensable dans l'espace sacré : « à la fin du V^e siècle av. J.C. à Athènes, le terme ἄγαλμα s'appliquait aux statues qui représentaient les dieux » (Lanérès 2012, 137).

[44] Es 21,9 : וְכָל-פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶּ (litt. : « et toutes les images de ses dieux ») / καὶ πάντα τὰ ἀγάλματα αὐτῆς (litt. : « et toutes ses statues »). En Es 19,3, ἀγάλματα traduit le terme péjoratif אֱלִילִים (« néants »). Une troisième occurrence se trouve en 2 M 2,2. La TOB traduit cette dernière occurrence de ἀγάλματα par « statues ».

[45] L'interdiction biblique concernant l'« idole » (εἶδωλον) explique probablement l'usage de ce terme (toujours au pluriel : εἶδωλα) pour traduire, dans de nombreux livres de la LXX, des mots hébreux signifiant « souillure », « néant », « dieux », « souffles » ou « vanités » (cf. Tatum 1986, 186).

[46] « En ce qui concerne la notion d'εἶδωλον, les preuves analysées suggèrent qu'il n'existait pas une sémantique globale du terme εἶδωλον dans tous les livres de la LXX, mais plutôt que les traducteurs étaient conscients des multiples sens et *nuances* de ce mot. Les exemples tirés de l'Exode et du Deutéronome montrent que les traducteurs ont exploité ces connotations différentes en sélectionnant un sens particulier ou un aspect du sens dans des cas spécifiques, en fonction de ce qu'ils estimaient le plus adapté au contexte » (Angelini 2019, 14).

[47] Le mot תְּמוּנָה est absent dans les Prophètes et n'apparaît que huit fois dans le Pentateuque (cf. Ex 20,4 ; Nb 12,8 ; Dt 4,12.15.16.23.25 ; 5,8), étant dans la plupart des cas lié à l'interdiction des représentations iconiques de YHWH. Dans les Écrits, il n'est attesté que deux fois (cf. Ps 17[TM],15 ; Jb 4,16) (cf. Waschke 2009, 1125-8).

[48] La TOB le traduit chaque fois par « forme » (cf. Ex 20,4 ; Dt 4,16.23.25 ; Dt 5,8).

[49] « Mis en parallèle avec la *face* de YHWH, il ne fait aucun doute que תְּמוּנָה désigne ici une représentation divine » (Uehlinger 1997, 146).

[50] C'est avec ce sens que le terme ὁμοίωμα doit être compris dans la majorité de ses 41 occurrences dans la LXX.

[51] Les occurrences en Dt 4,16 (« Ne commettez pas d'iniquité et ne vous faites pas de *figure taillée* [γλυπτὸν], *forme* [ὁμοίωμα] d'aucune *image* [εἰκόνα], *forme* [ὁμοίωμα] d'homme ou de femme ») et Isaïe 40,18-19 (« À qui avez-vous assimilé le Seigneur et à quelle *forme* [ὁμοίωμα] l'avez-vous assimilé ? Un artisan n'a-t-il pas fait une *image* [εἰκόνα] ? Ou un orfèvre, en coulant l'or, ne l'a-t-il pas doré ? A-t-il façonné une *forme* [ὁμοίωμα] ? ») montrent clairement que ὁμοίωμα renvoyait à une réalité ou une image (εἰκόνα) pouvant être reproduit (voir aussi Gn 1,26 : « selon notre image et selon notre ressemblance » [בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ] / κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν)). En revanche, en grec classique, ὁμοίωμα ne soulignait que la similitude avec l'objet représenté, mettant ainsi en avant la correspondance sans qu'il y ait nécessairement un lien concret entre l'archétype (εἰκών) et la copie (ὁμοίωμα). Autrement dit, la « ressemblance » ou la « forme » dans ὁμοίωμα pouvait être purement accidentelle, comme dans le cas des choses qui se ressemblent surtout par leur apparence extérieure (cf. Schneider 1973, 536).

[52] Nb 12,8 : τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν (« il a vu la gloire du Seigneur ») et Ps 16[LXX],15 : τὴν δόξαν σου (« ta gloire ») ; l'allusion renvoie ici à Ex 33,22 où la « gloire » (TM = כְּבוֹד ; LXX = δόξα) de Dieu se révèle à Moïse de dos. En revanche, en Jb 4,16, la LXX traduit תְּמוּנָה avec μορφή (« forme », « aspect », « apparence »). En grec classique, δόξα signifie « opinion », « thèse philosophique » ou « renommée », mais Philon d'Alexandrie et les gnostiques grecs l'emploient dans le même sens que l'hébreu כְּבוֹד, désignant « la manifestation de la présence divine ». Cependant, en Os 4,7 ; 9,11 ; 10,5,

aussi bien כְּבוֹד (TM) que δόξα (LXX) peuvent se référer à la statue d'une divinité (cf. Os 8,5-6 ; 13,2).

[53] Barnes W. Tatum s'est demandé si, en Ex 20,4, la conjonction copulative וְ (« et ») ne devrait pas être traduite avec une fonction disjonctive (« ou ») – « une image taillée ou aucune forme (פֶּסֶל וְכָל-תְּמוּנָה) » – comme en Dt 27,15 : « une image taillée ou une image fondue (פֶּסֶל וּמִסְכָּה) » ?

[54] Malgré le prestige des divinités babyloniennes, une voix prophétique s'est élevée pour affirmer ce qui n'avait jamais été dit avec une telle clarté : « Avant Moi, n'a été façonné aucun dieu et après moi, il n'en sera pas ! Moi, Je suis le YHWH, et en dehors de moi, il n'y a pas de Sauveur ! » (Es 43,10-11 ; déclaration reprise ensuite en Es 44,6.8 ; 45,5.6.8.14.18.21.22 ; 46,9). L'affirmation de l'unicité exclusive de YHWH implique aussi l'universalité de son action créatrice (cf. Es 40,26.28 ; 41,20 ; 42,5 ; 43,1.7.15 ; 45,8.12.18 ; 48,7 ; 54,16). Cette réflexion monothéiste du Deutéro-Isaïe trouvera un écho dans les passages ultérieurs du Deutéronome (cf. Dt 4,35.39 ; 32,39), dans la prière du roi Ézéchias (cf. 2 R 19,15-19) et dans la confession des péchés du livre de Néhémie (Ne 9, particulièrement au v. 6, où l'armée des cieux, qui faisait jusqu'alors partie du monde divin, est réduite au statut de créature) (Lepesqueux 2020, 66-7).

[55] Cependant, tout en niant la divinité des dieux païens, la LXX reconnaît parfois que les démons sont ceux que les peuples servent sous ces titres : « Car tous les dieux des nations sont des *démons* (δαιμόνια), mais c'est le Seigneur qui a fait les cieux » (Ps 95[LXX],5).

[56] On croyait généralement que les divinités étaient observables dans leur « habitat » naturel, les cieux, et que les temples servaient de porte vers le ciel. Ce concept était répandu non seulement dans les écrits de l'ancien Proche-Orient, mais aussi dans les textes bibliques : « Que tes yeux soient ouverts sur cette maison jour et nuit, sur le lieu dont tu as dit : "Ici sera mon nom." Écoute la prière que ton serviteur adresse vers ce lieu ! Daigne écouter la supplication que ton serviteur et Israël, ton peuple, adressent vers ce lieu ! Toi, écoute au lieu où tu habites, au ciel ; écoute et pardonne » (1 R 8,29-30) ; « YHWH est dans son saint temple, YHWH a son trône dans les cieux. Ses yeux regardent, ses paupières éprouvent les fils des hommes » (Ps 11TM,4).

[57] L'hypothèse selon laquelle une statue de YHWH aurait pu se trouver dans le temple de Jérusalem avant sa destruction, et qui aurait probablement été emportée à Babylone avec d'autres objets sacrés (cf. 2 R 25,13-17), est parfois soutenue par des déclarations prophétiques de l'époque perse annonçant son retour. Ainsi Es 52,8 affirme : « Tes gardes élèvent la voix, ensemble ils poussent des cris de joie car, les yeux dans les yeux, ils voient quand YHWH revient à Sion ». Selon Thomas Römer « 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 existait des voix qui voulaient à nouveau rendre visible cette présence à l'aide d'une image. » (Römer 2007, 57).

[58] Dans la Grèce du VI^e siècle av. J.C., Héraclite s'opposa à l'idée de représenter les dieux par des images. De même, Xénophane de Colophon (cité grecque d'Ionie, au nord d'Éphèse ; env. 570-475 av. J.C. ?) est célèbre pour son attitude critique envers l'anthropomorphisme religieux et le polythéisme (cf. Römer 2019, 204).

[59] Silviu Bunta affirme que l'idéologie centrée sur la présence de YHWH dans une statue culturelle aurait survécu aux événements de 597/585 av. J.C., étant soutenue par certains textes bibliques tels que Ps 115TM,2-8 ; Ez 20,32 ; Es 40,18-19 (= Es 46,5-6) ; 42,8-9 ; Jr 2,26-27 ; 10,14-16 ; (Bunta 2021, 77-86).

[60] Voir surtout les occurrences du mot *εἰδωλον* en Estgr C4,19 ; Tb 14,6 ; 1 M 1,43 ; 3,48 ; 13,47 ; 2 M 12,40 ; 3 M 4,16 ; Sg 14 ; 15,15 ; Sir 30, 19 ; Dn 14,3 ; LtJr 72 (voir Barbu 2016, 23-88).

[61] Lorsque Dieu, après avoir prescrit cette loi dans le Décalogue, ordonne ensuite à Moïse de sculpter ou de modeler les chérubins, les objets sacrés pour la tente de la rencontre et le serpent d'airain, commence une description complexe où l'art figuratif est, pour ainsi dire, libéré de l'idolâtrie. Moïse et les artisans, que le Seigneur remplit de son Esprit de sagesse, œuvrent en collaboration avec ce que Dieu désire et inspire (cf. Ex 31,1-11). De même, dans le temple de Salomon, on accepte la représentation décorative des murs avec des figures sculptées « des chérubins, des palmes et des fleurs entrouvertes » recouvertes d'or (cf. 1 R 6,29.32.35).

[62] « Ne vous fabriquez pas des *néants* (אֱלִילִים), ni des *figure taillée* (פֶּסֶל), et n'érigez pas de stèles ; ne placez pas dans votre pays des pierres ciselées pour vous prosterner devant elles. En revanche, vous pouvez poser un pavement orné de figures et d'images dans les sanctuaires, mais sans vous prosterner devant elles » (McNamara, Maher et Hayward 1994, 203-4).

Bibliographies

ANGELINI, Anna. « Naming the Gods of Others in the Septuagint: Lexical Analysis and Historical-Religious Implications. » *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 32 (2019).

ANGELINI, Anna. *L'imaginaire du démoniaque dans la Septante : une analyse comparée de la notion de « démon » dans la Septante et dans la Bible hébraïque*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 197, 219-224. Leiden : Brill, 2021.

BARBU, Daniel, *Naissance de l'idolâtrie*, Religions 7, Liège : Presses universitaires de Liège 2016.

BARTHÉLEMY, Dominique. « Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament. » Dans *Congress Volume Bonn 1962* (Supplements to Vetus Testamentum IX), 285-304. Leiden : Brill, 1963.

BÜCHSEL, Friedrich. « εἰδωλον, εἰδωλόθυτον, εἰδωλεῖον, κατείδωλος, εἰδωλολάτρης, εἰδωλολατρία. » Dans Gerhard Kittel et Gerhard Friedrich (Dir.), *Grand dictionnaire théologique du Nouveau Testament*. Vol. 3. Brescia : Paideia, 1967.

BUNTA, Silviu N. *The Lord God of Gods. Divinity and Deification in Early Judaism. Perspectives on Hebrew Scriptures and its Contexts* 35. Piscataway (NJ) : Gorgias Press, 2021.

CHIRILĂ, Ioan. « Aniconismul în iudaismul biblic. » Dans Vasile Stanciu et Cristian Sonea (Ed.). *Icoană. Mărturie creștină. Totalitarism*, 45-56. Cluj-Napoca : Presa Universitară Clujeană, 2017.

COSTA, José. « Le corps de Dieu dans le judaïsme rabbinique ancien. Problèmes d'interprétation. » *Revue de l'histoire des religions* 3 (2010) : 283-316.

DOHMEN, Christoph. « לִסְלִי psl. » Dans Heinz-Josef Fabry et Helmer Ringgren (Dir.), *Grande lessico dell'Antico Testamento*. Vol. 7, 262-272. Brescia : Paideia, 2007.

GRIFFITH, Terry. « EIDOLON as Idol in Non-Jewish and Non-Christian Greek. » *The Journal of Theological Studies* 53 (2002) : 95-101.

GUICHARD, Michaël. « À l'image d'une statue. » Dans Thomas Römer, Hervé Gonzalez et Lionel Marti (Dir.), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible*. Actes du colloque du Collège de France, Paris, 5 et 6 mai 2015, OBO 287, 12-4. Leuven-Paris-Bristol : Peeters, 2019.

HARLÉ, Paul. *Les Juges*. La Bible d'Alexandrie 7. Paris : Cerf, 1999.

HIMBAZA, Innocent. « Dt 32,8, une correction tardive des scribes. Essai d'interprétation et de datation. » *Biblica* 83 (2002) : 527-48.

LANÉRÈS, Nicole. « La notion d'agalma dans les inscriptions grecques, des origines à la fin du classicisme. » *MÉTIS – Anthropologie des mondes grecs anciens* N.S. 10 (2012)

LEPESQUEUX, Guillaume. *Les origines du Dieu unique, Le Monde de la Bible*. Montrouge : Bayard Presse, 2020.

LIPINSKI, Edward. *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël*. Klasse der Letteren [Jaargang XXVII, Nr 55]. Bruxelles : Académie Royale de Belgique, 1965.

MCCLELLAN, Daniel O. *YHWH's Divine Images: A Cognitive Approach*. Ancient Near East Monographs 29. Atlanta : SBL Press, 2022.

MCMANARA, Martin. Michael Maher et Robert Hayward, *The Aramaic Bible. Targum Neofiti 1 & Targum Pseudo-Jonathan: Leviticus*. The Aramaic Bible 3. Collegeville (MN) : Liturgical Press, 1994.

RÖMER, Thomas, Hervé Gonzalez et Lionel Marti (Dir.). *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible*. Actes du colloque du Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015, OBO 287. Louvain-Paris-Bristol : Peeters, 2019.

RÖMER, Thomas. « Le dossier biblique sur la statue de YHWH dans le premier temple de Jérusalem : enquêtes scripturaires à travers la Bible hébraïque. » *Revue de théologie et de philosophie* 141 (2009) : 321-42.

RÖMER, Thomas. *L'invention de dieu, Les Livres du nouveau monde*. Paris : Seuil, 2014.

RÖMER, Thomas. « Y avait-il une statue de Yhwh dans le premier temple de Jérusalem ? Enquête littéraire à travers la Bible hébraïque. » *Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 2 (2007).

SCHNEIDER, Johannes. « ὁμοίωμα. » Dans Gerhard Kittel et Gerhard Friedrich (Dir.), *Grand Dictionnaire théologique du Nouveau Testament*. Vol. 8. Brescia : Paideia, 1973.

SKEHAN, Patrick W. « A Fragment of the Song of Moses (Deut 32) from Qumran. » *BASOR* 136 (1954) : 12-5.

SKEHAN, Patrick W. « Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies: The Masoretic Text. » *JBL* 78 (1959) : 21-5.

TATUM, Barnes W. « The LXX Version of the Second Commandment (Ex 20:3-6 = Deut 5:7-10): A Polemic against Idols, Not Images. » *Journal for the Study of Judaism* 17 (1986).

UEHLINGER, Christoph. « Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh's Cult Images. » Dans Karel van der Toorn (Dir.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Louvain : Peeters, 1997.

WASCHKE, Ernst-Joachim. « תְּמוּנָה temûnâ. » Dans Heinz-Josef Fabry et Helmer Ringgren (Dir.), *Grand dictionnaire de l'Ancien Testament*. Vol. 9, 1125-8. Brescia : Paideia, 2009.

WEVERS, John William. *Text History of the Greek Deuteronomy*. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 13. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.