



HAL
open science

L'image à sa "place". Le tabou de l'image dans le contexte biblique.

Claudine Vassas

► **To cite this version:**

Claudine Vassas. L'image à sa "place". Le tabou de l'image dans le contexte biblique.. Cahier des thèmes transversaux ArScAn, 2007, VII, pp.21-32. hal-02200490

HAL Id: hal-02200490

<https://hal.science/hal-02200490>

Submitted on 31 Jul 2019

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

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

L'image à sa « place ». Le tabou de l'image dans le contexte biblique.

Claudine VASSAS

(UMR 5193 - Solidarités, Sociétés, Territoires, Toulouse)

L'expression commune, « interdit de l'image », durablement appliquée au judaïsme et à l'islam, par opposition à un christianisme, grand producteur et consommateur d'images, radicalise en lui donnant forme de dogme une position qui, du moins pour le judaïsme, est loin de s'affirmer de manière aussi univoque. Les chercheurs de divers horizons (philosophes, historiens de l'art, psychanalystes, anthropologues), ayant récemment fait retour par des voies diverses sur cette question, sont revenus en premier lieu aux textes fondateurs afin d'y trouver les arguments susceptibles de soutenir des thèses qui, adoptant le parti d'un judaïsme à défendre contre des accusations répétées d'intolérance, visent à nuancer et à limiter la portée de l'interdit tout en ouvrant aussi à de plus amples questionnements¹.

Un récent numéro de la revue *Art Press*² rassemble quelques-unes de ces contributions révélatrices d'un débat toujours brûlant dont par ailleurs des ouvrages récents et des revues spécialisées témoignent. D'un article à l'autre, deux positions se font jour : l'une s'appliquant à distinguer entre une « tradition aniconique » pacifique et un iconoclasme combatif – qui aurait été le plus virulent à l'intérieur de la chrétienté – l'autre travaillant à distinguer entre « interdit de l'image » et « interdit du culte des images ». Ainsi

1 - Pour un point de vue critique sur l'idolâtrie comme « concept-parapluie » et ses implications contemporaines, voir Kochan, 1997. Plus ponctuelles, les contributions de Schmitt, 1990 et de Marchesin, 1990, qui mettent en évidence les fluctuations des positions de l'Eglise au Moyen-Âge. L'un des lieux communs de l'antijudaïsme médiéval, en relation avec l'accusation de profanation d'hostie et de crime rituel, montre des Juifs s'acharnant sur des « images » de la Vierge et du Christ. Voir sur ce point Camille, 1991. J'ai mis cette thématique en perspective avec d'autres traits imputés aux juifs (Vassas, 1994).

2 - *Art Press* 2004, numéro spécial n°25.

Gérard Haddad, s'élevant contre « le poncif de l'interdit de la représentation qui s'attache au judaïsme », s'appuyant sur Maïmonide et ce qu'il dit de la « faculté imaginative », soutient que dans le texte biblique « tout est image scopique »³.

Des arguments iconographiques sont fournis avec l'exemple fréquemment repris de la synagogue de Doura Europos en Syrie (-250 -190) à laquelle on applique le qualificatif, souvent attribué aux cathédrales, de « Bible en images ». En effet, ce monument exceptionnel par sa conservation comprend trente-trois peintures murales, représentant des scènes de l'Ancien Testament, organisées autour de la niche centrale abritant initialement les rouleaux de la Torah et se déployant autour d'un personnage identifié comme le « lecteur » à partir duquel se déroule en images le récit qu'il lit dans le rouleau sacré... Même Dieu y est « représenté », sa main deux fois apparaissant, ainsi que le relèvent les tenants d'un judaïsme ancien iconophile⁴. Un même souci de réduction de l'interdit conduit certains à emprunter d'autres voies comme celle du déplacement. J'ai déjà évoqué les travaux de Gérard Haddad qui refuse de parler d'« interdit de la représentation » dans les termes dits plus haut en reconnaissant comme seule et absolue interdiction l'énoncé de la Genèse : « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance ». On retrouve une démarche voisine chez Marc- Alain Ouaknin pour qui c'est l'interdit d'un savoir sur la sexualité – corollaire du précédent – qui primerait, décelable jusque dans l'interdit de prononciation du nom de Dieu. Rappelant la lecture cabalistique qui attache au nom divin des attributs masculins et féminins, il

3 - Haddad, 2004.

4 - Kaminski Gdalia, 2004.

fait du nom de Dieu l'opérateur de la rencontre entre les sexes, énoncée dans une « dialectique désir », entendue comme sortie de la sidération, sortie d'un regard capté par l'image : « Le désir c'est ça, comment je me défais de l'image pour créer des images propres »⁵.

Substituer à la problématique de l'image celle de l'imaginaire tel est bien l'un des déplacements ou glissements contemporains parmi les plus féconds, point de départ d'une réflexion qui conduit le philosophe Jean-Luc Nancy de « l'interdit de l'image » à « l'image interdite », avec tout ce que cette formulation appelle de déconstruction, l'« interdit de la représentation » mettant à jour « sur un mode paradoxal la vérité de la représentation, qui est la réalité, la vérité la plus assurée de l'art lui-même »⁶.

1. Les mots pour le dire

Quelle démarche l'ethnologue abordant cette question à partir d'un terrain sur le « religieux contemporain » au sein de l'une des grandes « religions du livre » peut-il adopter ?

Pour lui aussi le retour aux textes s'impose, mais c'est sa manière d'en traiter qui le distingue d'emblée. On sait que la culture juive a produit une immense littérature, d'une très grande diversité, dont la diffusion et la circulation dans tous les milieux, ainsi qu'une longue tradition l'atteste, permet les rapprochements, les juxtapositions et les mises en perspective⁷.

Ces écrits normatifs ou exemplaires, qui se présentent comme autant de commentaires, d'extrapolations et d'illustrations du texte initial, il est possible de les faire dialoguer entre eux, mais

5 - Ouaknin et Daviot, 2004.

6 - Nancy, 2003. Dans les chapitres qu'il consacre à cette question, même s'il commence à examiner du côté juif la portée de l'interdit, c'est bien sûr l'image dans l'art chrétien qui l'intéresse. Pour Chalié, 1994, c'est la tentation de la mort – mort de soi, mort de l'autre – qui constitue l'interdit absolu (p. 81). Elle développe en conséquence une argumentation sur le caractère limité de l'interdit : l'idole n'y serait pas condamnée sous le motif de la « copie » ou de l'« imitation », mais de sa présence pleine, ce que les talmudistes nomment sa « complétude » (repris par Nancy p. 62 et 65, qui renvoie bien sûr à Levinas). La dichotomie posée entre « clôture de l'image et ouverture de la parole », du *dire*, est au cœur des débats. Pour sa pertinence du côté de la psychanalyse, voir Winter, 1998, chap. 13 : « L'interdit de la représentation et les passeurs aveugles », p. 216-238.

7 - Voir sur ce point Fabre-Vassas, 2001, et sur la circulation des textes, Baumgarten, 1994, qui me permet d'asseoir cette position.

aussi de les confronter à des façons de dire et de faire importées du quotidien ou appartenant à la ritualité festive, vécue telle qu'on peut la rencontrer aujourd'hui. Les faire ainsi entrer en résonance conduit nécessairement à mettre en jeu, à propos de l'« interdit de l'image » proprement dit, d'autres « interdits » ou prescriptions touchant au domaine du sacré : manières de l'approcher dans les lieux de culte, mais aussi dans l'univers domestique, de se nourrir, de se vêtir, de lire, etc.

Traiter plus largement la question polymorphe du rapport à Dieu et à « son image » tels qu'on continue à les observer donne à la problématique de la non représentation un relief nouveau. Saisie dans un réseau signifiant et non plus séparée, ou isolée, elle semble de fait prendre appui sur deux traits qui, dans le Judaïsme, sont particulièrement prégnants :

- L'« interdit de l'image » peut renvoyer certes à une « peur des images », mais le plus souvent cette allégation fait écran à la « crainte de Dieu ».

- Le refus des images mis en rapport dialectique avec le « texte » et ses singuliers traitements invite à regarder ce qui de ce côté là aussi fait image, donne corps à l'invisible.

La première entreprise pour ce faire consiste à revenir aux textes fondateurs : *Genèse*, *Exode*, *Lévitique*, *Deutéronome*, et aux commentaires talmudiques qui les prolongent, les éclairent, les animent. De l'un à l'autre l'interdit est répété, repris, développé sous des formes souvent voisines, mais avec des nuances importantes que le choix d'une traduction met aussi en évidence. On retiendra à partir des quelques versets d'*Exode* qui le font figurer au sein des « Dix commandements » une double formulation que l'on rappellera pour mémoire dans la traduction qu'en a donnée Henri Meschonnic⁸ :

- « Tu ne feras pas pour toi d'idole ni aucune image de ce qui est en haut et de ce qui est sur la terre en bas et de ce qui est dans l'eau sous la terre » (20, 4).

- « Vous ne ferez pas avec moi / des dieux d'argent ni des dieux d'or / vous ne ferez pas pour vous » (20, 23).

Déjà, on notera que l'interdit instaure de fait la singularité absolue du dieu d'Israël - il est non représentable - et celle de sa créature -

8 - J'ai choisi la traduction de Meschonnic pour les raisons qu'il expose lui-même dans sa préface, à savoir le respect du signifiant essentiel pour les points du texte que j'interroge ici et sur lesquels il fournit aussi des notes explicatives très argumentées.

faite à sa ressemblance et en conséquence non reproductible. L'homme ne doit donc ni faire de copie de la création – ce qui ferait de lui un émule du créateur – ni se forger d'autres Dieux ainsi qu'il est redit en Exode 34, 17 « des dieux d'une coulée tu ne feras pas pour toi », explicité en Exode 34, 14, comme suit : « car tu ne te prosterner pas pour un autre dieu / car Adonaï Jaloux est son nom / est un dieu jaloux ». L'injonction – qui vient après l'épisode du veau d'or - renvoie clairement aux cultes alors rendus à d'autres divinités, à ce que l'on appellera « l'idolâtrie endémique » du peuple élu⁹.

C'est d'ailleurs sur ce dernier point que s'est focalisée une interprétation associant l'interdit à l'instauration d'un monothéisme difficile à imposer¹⁰, raison sociologique qui pourtant ne suffit pas. Très éclairante me paraît la démarche de Maïmonide, philosophe andalou du XIII^e siècle dont les réflexions, rassemblées dans un ouvrage faisant autorité dans le monde juif, « *Le guide des égarés* », continuent à nourrir les débats contemporains. L'apport des pages qu'il consacre aux versets bibliques est majeur car d'une part il nous offre le moyen d'appréhender de l'intérieur la façon dont la philosophie juive a pensé, théorisé son rapport à Dieu, à l'image, de l'autre il ouvre un espace plus large de réflexion en s'attachant au lexique et tout particulièrement aux termes qui ont été choisis pour rendre compte de l'interdiction¹¹. Ainsi reprenant le verset de la

9 - Tous ces termes : « interdit », « monothéisme », « idolâtrie », ont fait l'objet d'une nécessaire déconstruction de la part de philosophes contemporains dont un récent numéro de la revue *Critique* en janvier-février 2006, permet une première approche.

10 - Cette fragilité est mise en évidence par Weber (1970) qui met en garde contre l'« évolutionnisme dogmatique ». Cet ouvrage novateur (paru en 1920 à Tübingen), devenu un grand classique de la sociologie de la religion, est très précieux car il balaie beaucoup d'idées reçues sur le rapport univoque et atemporel que le petit peuple d'Israël aurait entretenu avec les images et « son dieu » (voir entre autres le chapitre 13 : Les idoles et l'arche, p. 200-211 et 271-273 sur les noms de Dieu) et ouvre la voie à une possible anthropologie du judaïsme.

11 - L'intérêt pour mon propos est qu'il part des mots, des « noms » et cherche à cerner leurs divers niveaux de sens (« homonymes, métaphoriques, allégoriques et amphibologiques », ainsi qu'il les qualifie). Mais au delà, il produit des réseaux de significations ouverts, dont l'image de la pomme dans le filet au « maillage réticulé » (p.18) qu'il choisit pour expliquer son entreprise, rend particulièrement bien compte. Le texte s'ouvre par : *tcelem et demouth (sur l'homonymie de tcelem : image)* p. 29-31, suivi par : *sur tabnîth et temana (figure)* p.34 ; *sur Exode 24, 11 « voir Dieu »*, p. 36 ; *sur panîm = face*, pp. 88-90. Selon Winter (1998 : 266), Spinoza a dénoncé

Genèse relatif à la création de l'homme « Faisons l'homme à notre ressemblance », il s'arrête sur le mot hébreu « *demouth* », trop souvent traduit par celui d'« *image* » dans la Bible, et met en avant le caractère abstrait de ce terme en l'opposant à ceux de « *toar* » ou encore de « *tabnîth* » qui, en hébreu ancien, renvoient à la figure d'une chose concrète, à une forme visible – ainsi la « figure » d'une bâtisse – et qui ne sont jamais employés dans les textes quand il s'agit de Dieu. Le mot *demouth*, utilisé à dessein par les scribes, doit donc être entendu dans un sens « imagé » certes, mais par rapport à une idée et non appliqué à la seule forme corporelle. De toutes manières, souligne-t-il, même lorsque les mots sont utilisés pour dire des choses réelles, ils comportent plusieurs degrés de significations allant du concret à l'abstrait. Ainsi, le terme *tcelem*, pris dans le sens d'« image », s'applique-t-il aussi bien à une forme figurée qu'à une qualité intellectuelle et peut être entendu comme « l'image que je me fais de quelque chose ». *Tcelamin*, nom donné aux images sculptées ou taillées dans la Bible lorsqu'il s'agit des idoles vilipendées, désignées aussi par celui de « *pesel* », renvoie tout autant à l'idée que l'on se fait d'elles, à ce que l'on attend d'elles. Et Maïmonide poursuit son argumentation avec un autre terme : celui de *temouna* (Deut. 4, 25) employé concurremment avec le précédent dans le sens d'image, visage, mais aussi dans celui de « figure imaginaire », trace d'un objet, « fantôme » et qui de manière plus abstraite encore relève du monde de l'idée quand, renvoyant à l'idée de brillance, d'intelligence, il est parfois appliqué à Dieu concurremment à *panim* (dérivé de *panah* « se tourner »). Ainsi, s'adressant à son peuple, Yahve dit : « ma face vous guidera » (Exode 33,14) « ma face lumineuse » (Psaumes 67, 2). Mais revenant encore sur ce mot et cherchant les occurrences de son emploi dans les textes bibliques Maïmonide rassemble les divers sens qu'il revêt tour à tour pour désigner :

- un « visage » humain ou animal ;
- l'expression d'un sentiment tel le courroux ressenti par Dieu devant le peuple d'Israël adorant le veau d'or ;
- le lien entre le mot et sa racine *panî*, verbe de mouvement équivalent à « se tourner », mais aussi « se tenir » conduit *panî* à signifier également « la place (de Dieu) », « la présence (de Dieu) », « le lieu » où il se manifeste lorsqu'il

chez Maïmonide une idolâtrie « qui se dissimulerait derrière l'amour de l'image de la lettre ».

parle à son peuple ; ce que l'on rend par le fameux « face à face » souvent mis en avant et commenté à propos des rencontres avec Moïse.

2. Des voix et des voiles

Par ailleurs, lorsque Dieu « se tient dans sa place » et parle à Moïse, ce dernier, est-il aussi écrit, « voit les voix », d'où un problème majeur de traduction quand on choisit « voir la face de Dieu » plutôt que « entendre la place de Dieu ». En cela Maïmonide, balisant le champ lexical et sémantique de cette présence de Dieu, ouvre la voie à l'interprétation anthropologique. Celle qui, à l'écoute des mots, ne les enferme pas pour autant dans une littéralité étymologique qui en fixerait le sens à jamais mais qui, mettant en perspective les occurrences variées de leur emploi, approche une signification. C'est à une telle vigilance qu'engage la traduction de Meschonnic quand elle se confronte aux passages les plus glosés de ce texte. Ainsi, en Exode 33, alors que Moïse s'est retiré à l'écart et a dressé la tente du lieu de rencontre, il propose deux rectifications majeures :

« Quand il y entre, descend la colonne de nuage et elle reste en colonne à l'entrée de la tente et elle parle avec Moïse. Et Adonaï parle avec Moïse visage vers visage ».

Comme il le souligne, les traducteurs, gênés par cette colonne parlante, ont tout d'abord remplacé « elle parle » par « Dieu parle » et l'ont fait suivre du fameux « face à face » quasiment adopté par tous. Meschonnic en proposant de lui substituer « visage vers visage » semblerait aller dans leur sens or c'est le contraire : tout d'abord parce que le verset précédent ne laisse aucun doute quant à la forme visible choisie par Dieu, le nuage, ensuite parce que l'expression « *panim el panim* », indique une position, une direction – d'où le « vers » - confirmée un peu plus loin quand Adonaï dit « *panaï yelèkhou* », « mon visage ira » à entendre comme « j'irai devant ». Certes le parti pris de Meschonnic, car c'en est un, bien que longuement légitimé dans les notes, pourrait prêter à confusion puisqu'en français le mot visage est très impropre à rendre l'idée d'une position. Qui plus est, rapporté à ce moment crucial, la « rencontre » avec Moïse, et dans le contexte des débats suscités par la question de la représentation figurée ou non de Dieu, son emploi donne matière à ambiguïté. Il

me semble que l'expression « vis-à-vis » aurait été plus adéquate et tout aussi juste¹².

Meschonnic s'explique sur un autre point : le « entendre » la voix, mis en place de « voir les voix » du verset 20, 14 qui lui paraît plus criant encore, car relevant cette fois de la part des traducteurs d'un choix « exceptionnellement remarquable pour sa mise en évidence du refus généralisé d'entendre le signifiant du texte ». Il en propose la traduction suivante :

« Et tout le peuple ils voient les voix et les éclairs / Et la voix du chofar et la montagne qui fume / Et le peuple voyait et ils étaient dans des transes et ils se tenaient de loin / ».

Tant Meschonnic que Maïmonide, qui le premier avait attiré notre attention sur ce passage et l'avait commenté, nous invitent à une relecture du texte et à un déplacement de notre regard, à un élargissement aussi de notre horizon afin de poser autrement la question.

Ainsi, en s'attachant à examiner les modalités de la communication entre Dieu et Moïse, Maïmonide relève-t-il dès la première rencontre (Exode, 3, 13) que ce dernier, après l'injonction divine « n'approche pas », « se cache le visage car il a peur de regarder vers Dieu ». C'est donc que pour comprendre le fameux « vous ne ferez pas des dieux d'argent / ni des dieux d'or, vous ne ferez pas pour vous » il faut au préalable regarder attentivement comment Dieu se fait « voir » ou non, manifeste sa présence ou se dérobe, se fait « entendre » et quels sont les effets de cette « monstration » sur l'homme, au premier chef, sur celui qui doit ensuite restituer quelque chose de cette rencontre aux autres hommes.

Dans un court ouvrage, appelé *Traité des huit Chapitres*, Maïmonide inclut un texte intitulé « Des voiles arrêtant la prophétie et de leur signification » dans lequel il revient à Moïse¹³. On peut y relever, entre autres citations illustrant l'opacité de cette communication, la mention à plusieurs reprises d'un refus avéré de Dieu de se laisser voir par celui qu'il a pourtant élu comme médiateur entre lui et son peuple. Tandis qu'il a une nouvelle fois gravi le Sinaï, en Exode 33, 18-20, Moïse enhardi demande : « Fais moi voir, oui

12 - Meschonnic, 2003 : sur les occurrences de *panim* = devant, se reporter aux notes 11 p. 338, 6 p. 341, 24 p. 345 et 14 p.357, où il souligne l'emploi d'un lexique anthropomorphe servant à nommer les différentes parties du tabernacle : côte, cuisse, tête, etc. Meschonnic insiste sur sa volonté de traduire ce que dit le texte et non ce qu'il veut dire (p. 111).

13 - Voir les pages 667-671 auxquelles nous renvoyons pour les citations qui suivent.

ta splendeur » et Dieu répond : « Tu ne pourras pas voir mon visage car l'homme ne me verra pas et vivra / Et Adonaï a dit : voilà un lieu avec moi / Et tu te dresseras sur le roc / Et il y aura au passage de ma splendeur et je te mettrai dans un creux du roc / Et pour te couvrir je mettrai ma paume sur toi le temps de mon passage / Et je détournerai ma paume et tu verras mon arrière / Et mon visage ne sera pas vu ». La « crainte de regarder Dieu », expression que l'on rencontre à plusieurs reprises dans la Bible, est la marque de l'homme juste. « Toute chose est soumise au pouvoir du ciel excepté la crainte de Dieu » glose le Talmud, celle-ci est laissée au libre-arbitre de l'homme. Aussi Dieu qui a choisi Moïse pour cette qualité lui confie-t-il la mission de faire sortir son peuple d'Égypte. Toujours à l'issue de la première rencontre, avant de retrouver les siens « Moïse a dit vers le Dieu : voilà moi je viens vers les fils d'Israël et je leur dirai le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous : Et ils me diront quel est son nom / Que dirai-je vers eux / Et Dieu a dit vers Moïse Je serai que je serai / Et il a dit aussi tu diras aux fils d'Israël Je serai m'a envoyé vers vous »¹⁴. Donc ce Dieu qui ne se montre pas dans une image, ne dit pas son nom autrement que sous une forme elle aussi voilée. Et Maïmonide de commenter alors ce nom ineffable, dont on sait par ailleurs qu'il ne peut être prononcé même lorsqu'il est écrit, qu'autrefois aux temps anciens, avant la destruction du Temple, il ne l'était que dans le sanctuaire : « Adonaï » substitué à lui et Yahvé caché, transmis seulement dans un cercle d'initiés, de maître à disciple et révélé tous les sept ans. Le Talmud en soulignant de son côté la nécessité de ces « voiles » interposés entre dieu et les prophètes - un seulement entre Dieu et Moïse, neuf pour les autres - nous invite à partir d'un tel texte à nous interroger sur ce qui fait écran, voile la communication entre Dieu et les hommes, voire entre Moïse et son peuple, peuple auquel il est fait défense de se précipiter pour regarder de peur de périr car il ne doit ni voir Dieu ni l'entendre (Exode 33, 20), plus encore à la suite de l'épisode du veau d'or et de la destruction des Tables de la Loi par Moïse en proie au courroux¹⁵. Après que ce dernier

soit remonté au Sinaï et que Dieu lui ait enjoint de retailler des Tables afin qu'il y grave ses commandements, on peut lire ce qui suit : « Et il y a eu quand Moïse descendait de la montagne Sinaï et les deux tables du témoignage étaient dans la main de Moïse quand il descendait de la montagne et Moïse ne savait pas que rayonnait la peau de son visage d'avoir parlé avec lui » (Exode 33). Le peuple voyant ce rayonnement n'ose l'approcher, Moïse lui transmet les ordres de Dieu. À ce moment-là, le texte se fait extrêmement précis : « Et Moïse a fini de parler avec eux Et il a donné sur son visage un voile Et quand Moïse vient devant Adonaï pour parler avec lui il enlève le voile jusqu'à ce qu'il sorte Et il sort et il parle vers les fils d'Israël ce qui est ordonné Et les fils d'Israël voyaient le visage de Moïse qu'elle rayonnait la peau du visage de Moïse Et Moïse ramenait le voile sur son visage jusqu'à ce qu'il vienne parler avec lui ».

Relire l'Exode, le Lévitique ou le Pentateuque et y relever plus rigoureusement encore les conditions requises pour que la présence de Dieu se manifeste à l'homme qui le craint puisqu'elle ne se révèle qu'à lui seul, fait apparaître dans l'épisode du buisson ardent puis dans les successives montées de Moïse au Sinaï autant de « voiles » ainsi que les nomme Maïmonide : voile – masque cachant dès lors le visage de Moïse et voiles – tentures qui, ensuite, pour tout ce qui concerne dans le Temple l'agencement du Sanctuaire et du Tabernacle ainsi que l'accès de Moïse et d'Aaron devenu Grand Prêtre au Saint des Saints, se multiplient dans l'aménagement de l'espace par eux ainsi séparé, distingué¹⁶.

Dans son récent ouvrage *L'Anthropologue et la Bible*, Mary Douglas à la suite de chercheurs, lecteurs du Lévitique et du Deutéronome, établit un parallèle entre la progression de Moïse le menant à son « face à face » avec Dieu au sommet du Sinaï et celle d'Aaron franchissant les degrés qui le conduisent au Saint des Saints¹⁷. En

de l'histoire, a acquis, à la suite des affirmations de Saint Augustin, la dimension d'un prototype intellectuel de l'idole biblique ».

16 - Sur le distinct et le sacré voir Nancy (2003 : 121), chapitre « L'oscillation distincte ».

17 - Selon Douglas (2004), il encourt un même danger auquel le port de clochettes au bas de sa robe obvie « pour que le son s'entende dans le Saint Lieu quand il entrera et en sortira et qu'il ne meure point ». Il s'agit des chapitres 4 et 10 (p. 254-255), avec des schémas à l'appui que nous reproduisons. Par ailleurs M. Douglas met en perspective la loi contre les images avec une mise en images du texte décelant à leur

14 - Meschonnic (2003 : 9), qui justifie son parti de restitution de sa temporalité à la formule habituellement traduite par « je suis celui qui est ».

15 - Episode qui fournit aux chrétiens l'argument majeur pour accuser les Juifs d'idolâtrie et qui a été très souvent représenté dans les enluminures des psautiers au point que selon Marchesin (1990 : 121-122) : « Le Veau d'or, première idole

son cœur, l'Arche contenant les deux Tables de la Loi est surmontée d'un trône vide où se tient Dieu désigné par « la place », gardé par deux chérubins – deux images – étendant leurs ailes pour encore le dissimuler aux regards¹⁸. Donc l'homme ne peut approcher qu'un siège vide, une apparition lumineuse sans forme ni figure, un feu, une colonne de nuages, un reflet ...

Ce Dieu de la Bible qui ne donne sa vérité que dans le retrait de sa présence est tout aussi « absents » selon Jean-Luc Nancy, dans l'image chrétienne, chargée non, de le re-présenter ainsi qu'on l'a souvent entendu mais plutôt, à l'image des effigies funèbres, de marquer « la place vide de l'absent comme place non vide ». Cette appréhension de « l'image en tant que place » chez le philosophe n'est pas séparée d'une réflexion sur son rapport dialectique avec le texte : « Chaque texte et chaque image est chacun pour soi en puissance de texte et d'image, chacun est la limite de l'autre, son horizon d'interprétation », écrit-il encore, invitant à voir en eux « les deux aspects, les deux faces d'une absence de face »¹⁹.

3. Ressemblance et incorporation

Dans cette perspective, interroger le rapport du texte à l'image ni en les hiérarchisant, ni en les opposant ou en ramenant l'un à l'autre, constitue une nouvelle étape pour avancer dans notre problématique.

Rappelons que jusqu'à présent nous nous sommes intéressés à l'interdit dont seraient frappées les images à partir de l'interdit de représentation le concernant, énoncé par Dieu lui-même. Si l'on reprend les versets d'Exode, on relève que l'interdiction s'étend de fait à

suite, dans la structure du Lévitique tout particulièrement, une réplique de l'architecture du temple, lui-même conçu à l'image du Sinaï. Cette mise en abîme des trois espaces est particulièrement décelable dans les deux seuils marquant l'accès au sommet de la montagne, dans les deux voiles du sanctuaire et dans les deux récits encadrant et marquant deux passages dans le Lévitique. Nous ne la suivons pas toujours dans sa démonstration sur ce dernier point.

18 - Chérubins qui ont aussi abondamment nourri la thèse d'un judaïsme iconophile ou idolâtre selon les positions. Pour le Moyen-Âge, il ne fait aucun doute qu'il s'agit de « statues sculptées », adorées par les juifs ; aussi sont-ils convoqués, à l'instar du Veau d'or, comme argument dans la polémique antijuive (Schmitt, 1990 : 114) et représentés sous forme d'idoles, nus, en pied et sans ailes sur l'Arche, comme dans l'une des enluminures de la *Cité de Dieu* de Saint Augustin (Marchesin, 1990 : 29).

19 - Nancy (2003 : 130 et 134).

toute son œuvre : « ce qui est en haut et ce qui est sur la terre en bas et ce qui est dans l'eau sous la terre ». L'homme n'est pas nommé, mais nous pouvons déduire de ce qui précède qu'il lui est interdit de reproduire sa propre image, d'une part parce qu'il prend place au sein des créatures terrestres, de l'autre parce qu'ainsi qu'il est écrit dans la Genèse, Dieu l'a fait « à son image et à sa ressemblance ».

Qu'en est-il de cette ressemblance dont nous pressentons déjà qu'elle ne peut se fonder sur la seule « image » ? Le texte biblique est fort peu disert, nous l'avons vu, sur ce point, mais les commentaires talmudiques qui l'amplifient, souvent au moyen de récits que l'on peut appréhender comme autant de petits mythes, récits ayant aussi nourri la mystique cabaliste, présentent l'homme originel « revêtu de lumière », à l'image donc de la splendeur divine ; luminescence que l'homme aurait perdue dans la chute, mais dont il garderait la trace à la pointe de l'ongle. Dans sa transparence, que l'on scrute tout particulièrement à la flamme de la bougie dans le rituel du Shabbat, réside un reste du vêtement adamique visible par les justes ou les enfants²⁰. Mais tout homme peut aussi essayer de rétablir cette image altérée depuis la chute en obéissant aux prescriptions divines, en s'appliquant tout particulièrement à respecter les règles alimentaires en veillant à écarter d'un même mouvement nourritures impures et images interdites, les unes et les autres inspirant une même horreur²¹.

Comment s'articule le rapport d'équivalence ainsi posé ?

Le *Zohar* qui en traite explicitement dans l'un de ses chapitres en restitue la logique :

- Dieu crée les créatures, chacune avec l'image qui lui convient.

- Tant que cette image et cette âme sont en l'homme, les animaux le craignent et ne l'attaquent pas. Si se produit une altération de l'image les animaux l'attaquent.

- Les nourritures impures, en particulier les viandes interdites, altèrent cette image car les formes corporelles des animaux peuvent être transmises à l'homme et modifier son image. Or on sait que ce dernier est, à l'image d'Adam lui-même, à la ressemblance de Dieu²².

20 - J'ai développé cet aspect dans un article récent : Vassas, 2005.

21 - Ainsi que le relève Douglas (2004 : 82).

22 - Je renvoie aux passages qui en traitent en particulier :

Les talmudistes, en accord avec la thèse kabaliste de la « dispersion des étincelles du premier homme » consécutive à sa chute, soutiennent que les nourritures autorisées en sont remplies et que les manger permet donc de restaurer en lui son image première. On retrouve une telle assertion chez Maïmonide pour qui l'ingestion des nourritures pures opère à la fois le rassemblement des étincelles et le rétablissement de la fameuse « ressemblance ». Ce lien singulier, posé entre l'art d'incorporer et l'acte de ressembler, n'est pas propre au seul judaïsme. Georges Didi-Huberman le met en évidence à propos de l'expérience paradoxale d'un ascète chrétien dont l'aspiration à atteindre « l'être selon l'image » se traduit dans des pratiques ascétiques corporelles et mentales visant à « chasser les images » – « images d'ombres », « sataniques » – pour atteindre la lumière pure, sans mesure et sans forme, comme « empreinte de Dieu en lui »²³. Dans le cas qui nous intéresse, il s'agit bien aussi de manger ce à quoi on veut ressembler, ce qu'on veut être, ce dont on veut être le « représentant »²⁴.

À ce titre, on peut dire que si le christianisme est religion de l'incarnation, il reste aussi religion de l'incorporation. Dans le judaïsme, l'« incorporation » a ceci de particulier qu'elle passe à la fois par l'ingestion de nourritures substantielles, celles qui, autorisées par la Halakhah, le code de lois qui en régit les principes rassemblés sous le nom de kashrout, sépare le pur et l'impur, le licite et l'illicite, mais que ces nourritures bonnes à manger sont aussi « bonnes à penser »²⁵. Gérard Haddad, dans un ouvrage qui a fait date, a mis en lumière l'inscription de ces nourritures au sein de « rites textuels » ainsi qu'il les qualifie associant leur ingestion à

Zohar I 20 b ; II 125 b (p. 117-118) et III : 229-235 (cf. Mopsik 1995).

23 - Phénomène qu'il nomme « *phôteinographeistai* », et en conséquence de quoi Didi Huberman intitule le chapitre qu'il lui consacre « Celui qui inventa le verbe 'photographier' » (1998 : 49-56). Cet ouvrage a été fondamental pour ma réflexion (voir entre autres pages essentielles : pp. 51-54 sur Dieu comme pure lumière ; pp. 80-84 sur le détail et le filet de « signifiants » et bien sûr p. 240 sur « l'image dialectique »).

24 - Voir pour ce point aussi Didi-Huberman (1998 : 169-184), « Disparates sur la voracité » qui reprend et amplifie la réflexion précédente à propos du judaïsme et du christianisme.

25 - Sur la Halakhah, voir Cooper (1987).

une « incorporation de la loi » et du texte qui la supporte²⁶. D'abord l'initiation coutumière aux techniques d'apprentissage et d'acquisition de l'écriture et de la lecture - inséparable de celle des textes sacrés - s'accompagne de douceurs : des gâteaux en forme de lettres destinés à être mangés par le jeune enfant en cette circonstance, des bonbons au miel parsemant les pages, mais surtout tous les rites religieux commémorant et réactualisant les grands événements du peuple élu se déclinent en nourritures spécifiques qui en scandent le déroulement et à la lettre les illustrent : ainsi à Pessah, la lecture de la *haggadah*, le récit de la sortie d'Égypte, qui se fait à table durant le repas du *seder* est ponctuée par l'identification de mets qui sont aussi des mots du texte. Ce rapport des nourritures au texte sous-tend le système alimentaire propre au judaïsme jusque dans ses interdits. Nous avons vu que les « bonnes nourritures » permettaient de restaurer en l'homme l'image de sa ressemblance et inversement. Nombre d'aliments prohibés puisent leur origine dans l'Écriture, ainsi l'épisode de la lutte de Jacob avec l'ange d'où s'ensuit la luxation de sa hanche explique que l'on ne mange pas cette partie dans les animaux autorisés et abattus selon la *kashrout* et qu'elle soit soigneusement détachée et écartée par le boucher²⁷.

Un lien est ainsi posé entre interdits alimentaires et respect du monothéisme, les idolâtres étant aussi bien ceux qui multiplient la consommation des images que des nourritures illicites. Aussi, dans le Deutéronome, lorsque la règle alimentaire « Tu ne mangeras rien d'odieux » est édictée, un même terme que l'on traduit le plus souvent par « abominable » qualifie l'horreur des nourritures et des images interdites²⁸.

Serait-ce alors que le texte prend place contre l'image, vient à la place de cette dernière, ainsi que certains le soutiennent ?

À première vue, le rapport d'exclusivité absolue qu'ils entretiennent corroborerait une

26 - Haddad, 1984. Se reporter tout particulièrement aux chapitres I et III de la deuxième partie.

27 - Voir Vassas (2006 : 229 n. 4), pour une vision d'ensemble des interdits alimentaires dans le judaïsme et de leur interprétation anthropologique par M. Douglas.

28 - Souligné par Douglas (2004 : 70). Confusion qui relève d'un même irrespect pour la règle essentielle de la séparation, du non mélange et dont l'accusation d'inceste qui stigmatise aussi les peuples idolâtres participe.

telle hypothèse. On sait que les textes contenant le nom de Dieu ne peuvent être illustrés et c'est le cas de tout le Pentateuque²⁹. Par contre l'un des Cinq Rouleaux faisant partie intégrante de la Torah, le Livre d'Esther, dans lequel il ne figure pas une seule fois, est aussi connu pour les figures accompagnant le déroulement de l'histoire en une série de vignettes colorées qui mettent véritablement le récit en images³⁰. Par ailleurs, au cours des grands « banquets » de *Purim* qui commémorent l'événement, tous les personnages de l'histoire fabriqués en pâtisseries sont « mangés » et le livre justement appelé « rouleau », puisque c'est ainsi qu'il se présente et qu'on le lit en le déroulant, donne lieu à un gâteau spécifique du même nom et de même forme que l'on partage entre tous pour finir³¹.

Incorporation « à la lettre » du texte, qui fait des nourritures consommées comme du rite, et qui les met en rapport des « nourritures textuelles »³².

Si l'on peut « manger » le livre à l'instar des images qu'il contient, c'est surtout parce qu'au sein du judaïsme texte et image entretiennent un rapport dialectique donc dynamique qui exclut toute position dichotomique figée³³.

En tenant compte de ce qui a été montré précédemment du rapport de l'image au texte et de leur double rapport à l'incorporation, on peut dire qu'une chaîne signifiante lie nourriture, corps, texte et image.

29 - Cf. Garel, 1991. L'iconographie présente les plus beaux d'entre les manuscrits hébreux, des pièces uniques parmi lesquelles figurent des Megillah d'Esther admirablement illustrées. Certains de ces ouvrages depuis ont été frauduleusement vendus

30 - C'est en cela aussi qu'il a donné lieu à des « représentations » théâtrales se déroulant pendant le cycle festif de *Purim* qui commémore et actualise l'événement. Je conduis actuellement une recherche sur le rapport entre la liturgie de *Purim*, le rite et le texte d'« Esther » qui à ce titre jouit d'un statut particulier.

31 - Voir Vassas, à paraître.

32 - Je reprends la formule de G. Haddad appliquée aux rites.

33 - Comme on tend parfois à le faire, en jouant de leurs possibles oppositions, inversions etc. Il suffit de relire les pages consacrées à l'écriture par les chercheurs spécialistes de l'Orient ancien pour saisir toutes les nuances, les subtilités et la diversité des usages qui s'y attachent. Voir en particulier Herrenschildt, 1996.

4. L'image et le nom

À y bien regarder, en effet, on constate que le texte sacré est soumis lui aussi pour sa part à de semblables interdits. Nous ne rentrerons pas dans le détail des prescriptions pointilleuses qui en régissent l'écriture – sur la peau d'un animal « pur » donc consommable – la copie, la lecture et auquel un traité du Talmud est consacré. Contentons-nous de rappeler l'interdit de le toucher qui a contribué à la multiplication de ces magnifiques objets d'argent – le *yad* - parfois en forme de main terminée par un long doigt avec lequel le lecteur à la synagogue suit le texte³⁴. Au premier chef, le texte sacré, révélé, quand il contient le nom de Dieu, doit être protégé de tout contact. Le nom, lorsqu'il est écrit dans un texte lu à haute voix, ne doit pas être prononcé – c'est-à-dire touché par les lèvres - plus souvent encore y sont substituées d'autres appellations. Des noms cachés aux noms révélés c'est, avon-nous noté plus haut, tout un parcours initiatique à accomplir que restitue le Talmud quand il traite du « nom ineffable » : ce dernier n'était prononcé que dans le sanctuaire et encore seulement « révélé » tous les sept ans pour être transmis de maître à disciple³⁵. Hors du sanctuaire, un autre nom de JHVH caché, celui d'« Adonai », lui était le plus souvent attribué. D'ailleurs, plus généralement au sein de la littérature rabbinique, ce Dieu unique et omniprésent est désigné par « la place ». Et nous avons vu, dans les rencontres successives avec Moïse puis dans l'agencement du sanctuaire, que l'approche de ce Dieu qui ne se montre pas et refuse à plusieurs reprises de dire son nom se fait aussi par paliers successifs.

Un même registre de prescriptions – destinées à protéger, occulter – gouverne donc la vision de Dieu et celle de son nom, un même dispositif en régit la révélation aux plus justes, aux plus purs, tandis qu'ils demeurent celés aux autres.

Serait-ce que ce nom de Dieu, que l'on ne peut ni voir ni toucher mais qui est aussi « la place », figure comme image de Dieu³⁶?

34 - Le musée de Cluny possède plusieurs exemplaires de ces objets (cf. Klagsbald, 1981). Sur les objets rituels associés à la lecture, voir aussi Kochan (1997 : 40-44).

35 - Voir Cohen (1982 : 51 et 68-69).

36 - Sur le lexique renvoyant à « l'image de Dieu », sa « ressemblance », voir Maïmonide (1979 : 30, 37, 88) et sur l'interdit de prononciation p.147-149. Au passage, le philosophe s'insurge contre les usages « superstitieux » qui sont faits des noms sacrés ou « noms mystérieux » – appelés *chémoth* que

Le caractère sacré, attaché à l'écriture elle-même dans le judaïsme, a conduit à des usages dits « magiques » de cette dernière, en particulier la confection de breffs et d'amulettes destinées à contrer le mauvais œil. À côté des incantations écrites – qu'on avale d'ailleurs – figurent chez les juifs maghrébins la *shemirah*, « feuille de l'accouchée », destinée à protéger la jeune mère et son enfant de l'attaque des démons et qui combine des listes de noms et des versets bibliques indéchiffrables. En effet, le plus souvent une graphie secrète, spécifique a été utilisée, dite *ktab'enayim* (lettres avec yeux) que l'on retrouve dans la rédaction de traités entiers sous l'appellation de « lettres à lunettes »³⁷. Mais c'est dans l'écriture du fameux tétragramme Y H W H qu'une disposition anthropomorphe des caractères, parfois combinée à des « lettres avec yeux », parfait la transformation du nom divin en image.

Quand le nom de Dieu devient un pictogramme aux yeux multiples, c'est le texte qui regarde le lecteur comme on a pu dire des images qu'elles nous regardent³⁸.

Ainsi s'expliqueraient les limites à poser aussi entre soi et l'Écriture.

En effet, ce texte dont on sait par ailleurs qu'il constitue la « nourriture » quotidienne du lettré dans une culture où l'apprentissage passe par la mémorisation et la récitation, il convient justement de ne pas le savoir « par cœur ». Contrairement à ce qui est la règle la plus commune, il ne faut pas l'« incorporer » totalement³⁹. Un exemple éclairera très vite cet écart nécessaire.

Dans le *Lévitique* (19, 27), plusieurs interdictions concernent le corps de l'homme : « Ne taillez pas en rond les extrémités de votre chevelure et ne rase pas les coins de ta barbe. Ne taillez pas votre chair pour un être et ne donnez sur

l'on écrit sur des amulettes.

37 - M. Djeribi a mis en évidence ce rapport à partir des rites liés à l'écriture, l'ingestion, le port du nom caché ou visible en développant à côté d'autres usages celui des *tefillin*. Nous lui empruntons plusieurs exemples.

38 - T. Dolève-Gandelman et C. Gandelman (1994) ont établi ce double mouvement d'« anthropomorphisation du texte » et de « textualisation de l'anthropos ». Le pictogramme reproduit : 97 (figurant dans des ouvrages de cabalistes) a été choisi par G. Scholem pour illustrer son article « Kabbalah ».

39 - Sur ces modalités particulières de lecture, voir Kochan (1997 : 126-134). Connaître « par cœur » serait fermer, clôturer le texte qui doit rester ouvert.

vous ni inscription ni tatouage ». Scarifications, dessins et écritures sont autant de « marques corporelles », ainsi qu'on les appelle aujourd'hui, visant à modifier l'apparence de la personne en imprimant sur sa peau des signes identitaires qui sont aussi des signes d'appartenance dont on connaît l'importance dans les sociétés anciennes et lointaines. Dans le judaïsme, le respect de l'ordonnance divine conduit les juifs pieux et pointilleux à ne pas se raser où du moins à laisser pousser de chaque côté de leur visage les fameuses mèches appelées papillotes. Par contre, en Exode 13, 9, quand Dieu demande à Moïse de ne pas oublier comment il l'a fait sortir d'Égypte lui et son peuple et d'en perpétuer le souvenir par le récit détaillé, réitéré chaque année, il ajoute « Et ce sera pour toi un signe sur ta main et une mémoire entre tes yeux », énoncé répété un peu plus loin comme suit : « Et ce sera un signe sur ta main et un fronton entre tes yeux » (13, 16), dans lequel on voit l'origine du port quotidien des *tephillim*, ces lanières couvertes des mêmes versets auxquels s'ajoute le nom de Dieu et que l'on enroule autour de la tête et des bras, seuls objets entrant en contact avec le corps et en modifiant l'apparence en l'enveloppant dans les versets sacrés⁴⁰. Or ces derniers doivent être « portés », enfermés dans de petites boîtes et non lus, encore moins « vus », tandis que le croisement des lanières autour du corps de son côté dessine l'un des noms complet de Dieu, l'anagramme *shaday*, celui que la circoncision a déjà gravé dans la chair⁴¹.

Que penser de ces « enveloppements textuels » ?

Visent-ils à faire que l'homme, le fidèle, « s'entoure de textes afin de ressembler lui-même à un texte »⁴² ?

Et doit-on voir dans ces usages rituels du texte un moyen de conjurer l'image – l'interdite, celle que l'on ne peut représenter – ou une alternative à l'image en se substituant à elle ? Pour y suppléer, voire la retrouver ?

Peut-on penser que l'homme, être de désir, « assoiffé d'images », comme nous l'avons vu du mystique donné en exemple plus haut,

40 - Des chercheurs ont mis en évidence la pratique du tatouage dans les temps anciens et voient dans le port du phylactère sa trace (Dolève-Gandelman, 1994 : 100 et Djéribi 1993 : 99-100).

41 - Djéribi (1999 : 99) développe ce point.

42 - C'est l'hypothèse émise par Dolève-Gandelman (1994 : 104).

même quand il travaille à « chasser les images », ne cherche à combler ce manque, à remplir cette place vide ? Par l'écriture, « langage de l'absent » ainsi que l'écrit Freud, et nous avons aussi vu comment, dans le judaïsme, l'écriture travaillée, manipulée peut « faire image »⁴³.

Dans l'un de ses essais sur l'apparition, G. Didi-Huberman écrit : « Il n'est probablement pas de croyance sans la disparition d'un corps » et, bien qu'il s'attache surtout à montrer en quoi le christianisme s'est appliqué – tout particulièrement dans ce qu'il appelle la « formule iconographique de la disparition du Christ » – à « inventer, agencer les marques logiques et visuelles de cette disparition même, la transformer en règne », il s'arrête sur la façon dont le judaïsme travaille de son côté à « constituer l'absence en croyance c'est-à-dire l'invisibilité en marque visuelle de la présence retirée » non au moyen de l'image, mais par l'ordonnement de l'espace réservé à Dieu : là où il a « sa place » avec les seuils, les rideaux, les deux voiles à franchir en un mouvement conduisant pour finir à « la place » recouverte par les ailes des chérubins aussi parle-t-il justement de « présence disparaissante »⁴⁴. La même que celle qui se dérobe à Moïse dans la nuée lorsqu'il s'en approche...

5. Et pour finir, Moïse a-t-il vu Dieu ?

Dans tous les textes que nous avons examinés, un seul laisse entendre que cela fut possible, mais il est à la fois le plus riche en détails et le plus énigmatique. Aussi, plusieurs lectures en ont-elles été proposées. Après que Moïse et Aaron, ayant accompli le sacrifice demandé par Dieu, gravissent la dernière partie de la montagne, il est écrit : « Et ils ont vu le Dieu d'Israël / Et sous ses pieds comme un ouvrage en dalle de saphir et comme l'os du ciel en pureté » (Exode 24,10). Mary Douglas, reprenant divers commentateurs, explique de manière acrobatique que cela ne se peut qu'à condition de voir dans le Sinaï une projection du tabernacle « et que le tabernacle soit disposé à la verticale à l'instar de la montagne, le plancher du compartiment supérieur devient

43 - On pense à ce qu'écrit P. Fedida du « désir langagier de l'image » et à la lecture qu'en fait Didi Huberman, mais aussi à la capacité du langage à « montrer ce qui est hors de la vue à nommer l'invisible » selon Herrenschildt 1996 : 117.

44 - Je cite et résume Didi-Huberman (1998 :185-186).

alors le plafond du compartiment intermédiaire, et les anciens regardent ainsi le plancher de la demeure de Dieu dans la claire transparence de son pavement bleu. Ils peuvent donc le contempler sans risquer qu'il les frappe, protégés qu'ils sont par le plafond /plancher qui les en sépare »⁴⁵.

Pour Maïmonide citant les docteurs de la loi : « Moïse, notre Maître, a vu Dieu derrière un seul voile brillant, c'est-à-dire transparent, conformément à cette parole (*yebamot 49 b*) : Il a contemplé Dieu (comme) à travers un miroir éclairant les yeux, *ispaklaria* (*specularis* étant en latin le nom du miroir, fait d'un corps transparent à l'instar du verre et du cristal) »⁴⁶.

Bleu pur du ciel, transparence de la pierre précieuse, du voile et du miroir n'ont d'autre équivalent que l'eau ; aussi c'est par son moyen que les mystiques cabalistes pour leur part se livrent à des rites théurgiques destinés à faire advenir le nom et l'image de Dieu.

L'adepte ayant au préalable accompli dans le détail les rituels de purification, confectionné selon la règle le non moins méticuleux « Livre des vêtements », c'est-à-dire une veste sans manches en parchemin et un chapeau où sont inscrits tous les noms secrets de Dieu, s'immerge ensuite jusqu'aux hanches dans un cours d'eau ou un bassin de manière à ce que la surface de l'eau atteigne le bord inférieur de la veste « et attire le nom respectable et redoutable dans l'eau ».

Si son état de pureté est absolu, « il verra Dieu »⁴⁷.

À moins que, ainsi revêtu du texte sacré, le

45 - Douglas (2004 : 86) que je cite à dessein pour rendre compte des spéculations complexes auxquelles ce passage a donné lieu.

46 - Maïmonide (1979 : 667), repris in Cohen (1982 : 173). Curieusement cette image résonne pour moi avec celle du pavement du palais de Salomon, transparent comme un miroir, que la reine de Saba prend pour une nappe d'eau. Sur ce thème du miroir et de l'image, voir Hirt 1991.

47 - Le détail du rite est dans Scholem (1966 : 154-156). Repris dans Dolève-Gandelman (1994 : 100 et n. 15), à l'appui de sa démonstration. Abdelhouaed, interrogeant le rapport entre texte et image dans l'Islam, met en avant dans les textes de la tradition, en particulier ceux d'Ibn Arabi, la part du mot voire du souffle dans la genèse de l'image. Elle écrit (Abdelhouaed, 2004 : 47) : « Reconsidérer la nature langagière du miroir revient à parler d'un « dispositif optique de la parole » (selon l'expression de : Fédida). Sur l'ajout des voyelles et du « souffle » dans la lecture des textes sacrés comme réactivation de la parole prophétique et le lien entre rite et écriture, voir Herrenschildt, 1996 : 140-157.

juif pieux plutôt que voyant l'image de dieu ne devienne image lui-même ? Image retrouvée ou restaurée selon la « ressemblance » divine originelle à ne saisir pour finir que dans un reflet, l'eau faisant peut-être office de « miroir éclairant les yeux », pure surface réfléchissante pour l'image d'une mémoire inventée ou revenante⁴⁸.

Références bibliographiques

- ABDELHOUAED H. 2004. Comme si tu le voyais ! *Images et religions du livre*. Art Press, 25 (n° spécial).
- BAUMGARTEN J. 1994. *Introduction à la littérature yiddish ancienne*. Paris, Editions du Cerf.
- CAMILLE M. 1991. Les idoles des Juifs. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 44 (Destins de l'image) : 169-186.
- CHALIER C. 1994. *Le visage : dans la clarté, le secret demeure*. Paris, Autrement, Série Mutations 148.
- COHEN A. 1982. *Le talmud*. Paris, Payot.
- COOPER S. 1987. The laws of Mixture, An Anthropological study in Halakhah. In GOLDBERG H. E. (ed.) *Judaism viewed from Within and from Without*, *Anthropological Studies* : 55-77. New York.
- DIDI-HUBERMAN G. 1991. La plus simple image. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 44 (Destins de l'image) : 75-100.
- DIDI-HUBERMAN G. 1998. *Phasmes, Essais sur l'apparition*. Paris, Editions de Minuit.
- DJERIBI M. 1993. L'incantation mythique : noms et écriture, *Textures mythiques, Ethnologie française* XXIII, 1 : 94-103.
- DOLÈVE-GANDELMAN T., GANDELMAN C. 1994. Corps-texte/texte-corps : des rites juifs comme rites textuels. *L'homme* 129, janvier-mars, XXXIV (I) : 93-108.
- DOUGLAS M. 2004. *L'anthropologue et la Bible, lecture du lévitique*. Paris, Bayard.
- FABRE-VASSAS C. 1995. La fiancée d'Aleph. *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, 2 (Femmes et Religions) : 133-162.
- GAREL M. 1991. *D'une Main Forte. Manuscrits Hébreux des Collections Françaises*. Cat. exposition Bibliothèque Nationale 17/10/1991-15/01/1992. Paris, Seuil/Bibliothèque Nationale.
- HADDAD G. 1984. *Manger le livre. Rites alimentaires et fonction paternelle*. Paris, Grasset.
- HADDAD G. 2004. L'image et le Prophète. *Images et religions du livre*. Art Press, 25 (n° spécial) : 74-79.
- HERRENSCHMIDT C. 1996. L'écriture entre monde visible et invisible en Iran, en Israël et en Grèce. In BOTTÉRO J., HERRENSCHMIDT C. et VERNANT J.-P., *L'Orient ancien et nous. L'écriture, la raison, les dieux*, Paris, Hachette littérature, Pluriel : 94-188.
- HIRT J. M. 1991. Photomaton. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 44 (Destins de l'image) : 209-222.
- KAMINSKI GDALIA N. 2004. La synagogue de Doura-Europos. Célébration judaïque dans le pays des deux fleuves. *Images et religions du livre*. Art Press, 25 (n° spécial) : 37-41.
- KLAGSBALD V. 1981. *Catalogue raisonné de la collection juive du musée de Cluny*. Paris, Réunion des musées nationaux.
- KOCHAN L. 1997. *Beyond the graven Image. A Jewish View*. New York, New York University Press.
- MAÏMONIDE M. 1979. *Le guide des égarés* (MUNK S. trad.). Paris, Verdier, Coll. Les dix paroles.
- MARCHESIN I. 1990. Iconographie de l'idolâtre dans les enluminures médiévales : Les manuscrits de la Cité de Dieu. In *L'idolâtrie, Rencontres de l'Ecole du Louvre* : 119-132. Paris, La Documentation Française.
- MESCHONNIC H. 2003. *Les Noms, traduction de l'Exode*. Paris, Desclée de Brouwer.
- MOPSIK C. 1995. *Le Zohar*. Paris, Verdier, Coll. Les Dix paroles.
- NANCY J.-L. 2003. *Au fond des images*. Paris, Edition Galilée.
- OUAKNIN M.-A. et DAVIOT J. 2004. D'yeux en questions. *Images et religions du livre*. Art Press, 25 (n° spécial) : 48-53.
- SCHMITT J.-Cl. 1990. Les idoles chrétiennes. In *L'idolâtrie, Rencontres de l'Ecole du Louvre* : 107-118. Paris, La Documentation Française.
- SCHOLEM G. G. 1966. *La kabbale et sa symbolique*. Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- VASSAS C. 1994. *La bête singulière, Juifs et Chrétiens autour du cochon*. Paris, Gallimard (Bibliothèque des Sciences Humaines).
- VASSAS C. 2005. Un ange à ma table. Hôtes invisibles aux festins enfantins. *Diasporas : Histoire et Sociétés* 7 (Cuisines en partage) : 32-42.
- VASSAS C. 2006. Questions anthropologiques autour de l'interdit du porc dans le judaïsme

48 - On aurait envie de dire « La plus simple image » en paraphrasant le titre donné par Didi-Huberman, 1991, donc aussi selon le concept repris de Walter Benjamin « image dialectique » au-delà du visible et du lisible (p. 98, pour la définition).

et de son élection par le christianisme. In LION B. et MICHEL C. (éd.) *De la domestication au tabou. Le cas des suidés au Proche-Orient ancien*. Paris, De Boccard, Maison René-Ginouvès, Archéologie et Ethnologie, Travaux I, 227- 232.

VASSAS C. à paraître. La part des mots : nourritures, images, textes dans les rituels alimentaires juifs. In *A croire et à manger. Religions et alimentation*, Colloque Association Française des Sciences sociales des religions 6-7/02/2006.

WEBER M. 1970. *Le judaïsme antique*. Paris, Plon.

WINTER J.-P. 1998. *Les errants de la chair. Etudes sur l'hystérie masculine*. Paris, Calmann-Lévy.