



HAL
open science

Images et aniconisme en terres monothéistes

Michaël Jasmin

► **To cite this version:**

Michaël Jasmin. Images et aniconisme en terres monothéistes. Cahier des thèmes transversaux Ar-ScAn, 2012, X, pp.132-144. hal-02264563

HAL Id: hal-02264563

<https://hal.science/hal-02264563>

Submitted on 7 Aug 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.

IMAGES ET ANICONISME EN TERRES MONOTHÉISTES

Michaël JASMIN

CNRS – ArScAn- Du Village à l'État au Proche et Moyen Orient

mjasmin@magic.fr

INTRODUCTION

Le séminaire sur la «Peur des images» offre le cadre parfait pour aborder une dimension particulière de la méfiance, de la peur, ou du rejet qu'ont pu susciter les images au sein des sociétés antiques. Aniconisme, iconophobie, iconoclasme... ce rejet partiel ou total et souvent violent des images, a pris des formes diverses selon les contextes et les traditions culturelles¹. Ce positionnement stricte vis-à-vis des images s'opère en effet systématiquement dans un contexte religieux. Parmi les exemples historiques, l'un des plus anciens qui est relativement bien documenté, mais aussi largement étudié, demeure sans doute l'aniconisme israélite, datant du I^{er} millénaire avant notre ère. Monothéisme premier, la religion israélite, dans sa formulation canonique, va dicter une attitude très stricte de rejet des images. De destruction des idoles, elle développera une attitude culturelle et religieuse passant de l'aniconisme à l'iconoclasme. La seconde religion monothéiste qui s'en tiendra à une telle attitude vis-à-vis des images sera l'Islam. Les raisons à cela sont bien sûr à chercher dans un contexte culturel et culturel proche et partagé. Ces attitudes ou épisodes religieux s'ancrent dans des perspectives historiques spécifiques qu'il s'agira de préciser et de comprendre. Ces exemples ne sont toutefois pas les seuls et l'iconoclasme byzantin offre un autre cas historique bien attesté, auquel s'ajoutent d'autres configurations historiques avec la Crête minoenne, la Grèce, le zoroastrisme ou le bouddhisme...

L'intitulé «Images et aniconisme en terres monothéistes» concerne donc les thèmes associés de la production d'images et de leur non-représentation au cours des âges du Bronze et du Fer au Proche-Orient levantin. Il importe donc de définir les termes et concepts liés à l'aniconisme en général, puis au monde proche-oriental et levantin. Partant de ces définitions, nous serons amenés à parcourir l'évolution des pratiques culturelles au Levant sud depuis la tradition de l'aniconisme sémitique jusqu'à l'iconoclasme israélite. Pour cela, nous brosserons un panorama de la production des images des divinités au Levant sud (Israël, Palestine, Jordanie principalement), du IV^e au I^{er} millénaire avant notre ère, afin de replacer dans une perspective historique et archéologique les origines puis le lent développement de l'aniconisme israélite au sein des sociétés proche-orientales.

Un tel propos est traversé par plusieurs grandes questions :

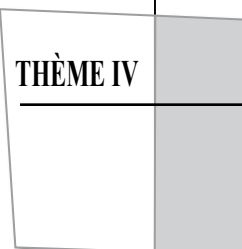
- Comment sont représentés les divinités au Proche-Orient ? Il s'agit de faire le point sur les traditions de représentation et de non-représentation des divinités dans ces régions.
- Quelles sont les origines de l'aniconisme au Proche-Orient ? Ce qui revient à poser la question de l'unicité, réelle ou supposée, de l'aniconisme israélite au sein des religions proche-orientales et, par là, la question des influences et traditions religieuses extérieures.
- Enfin, dans quel contexte historique et religieux émerge et se développe l'aniconisme israélite ?

TERRITOIRE DES IMAGES ET DE L'ANICONISME

Qu'entendons-nous par les termes de «terres monothéistes», d'«images», d'«aniconisme» ?

Le cadre géographique de notre présentation recouvre deux zones climatiques bien distinctes : la zone méditerranéenne et la zone désertique. La première est incluse dans le Croissant fertile et correspond à son extrémité orientale et méridionale avec l'entité géographique de la Palestine de part et d'autre du Jourdain. Cette vaste zone est depuis le Néolithique traditionnellement et principalement occupée par des populations sédentaires. Les zones qui la bordent au sud et à l'est correspondent aux espaces désertiques du Sinaï, du Néguev et du plateau désertique arabe. Ces espaces de désert aux marges des zones sédentaires connaissent quant à eux une occupation quasi-exclusive de populations nomades vivant en petits groupes organisés en tribus. Des sites et occupations sédentaires ont existé dans le désert mais ils demeurent proportionnellement rares et isolés, géographiquement comme historiquement.

¹ Eliade, 1976 ; Debray, 1992.



THÈME IV

Il importe ici de retenir que ces deux grands groupes humains, nomades et sédentaires, participant d'une même société, souvent appelée dimorphique, ont développé des modes de subsistance distincts résultant de leur adaptation à leur milieu. Leurs pratiques rituelles ont également connu des trajectoires quelque peu distinctes. Cependant ces deux modes de vie n'ont jamais été coupés l'un de l'autre, et c'est bien plus la coexistence, l'influence et l'échange qui prévaut, aussi bien dans les sphères économiques et culturelles que celle qui nous intéresse ici, la sphère culturelle.

Enfin, ce sont ces terres qui verront la naissance des trois grandes religions monothéistes. L'ère chronologique dont nous traitons s'étend du IV^e au I^{er} millénaire. Le IV^e millénaire voit en effet l'apparition des premiers exemples d'une architecture culturelle en Palestine². Ces temples chalcolithiques, dont celui d'Ein Gedi offre la meilleure attestation, permettent de mieux cerner la manière dont les pratiques rituelles s'inscrivent dans un espace matériel codifié. Le I^{er} millénaire marquant quant à lui l'apparition du monothéisme israélite.

Par «images» nous entendons simplement ici les représentations anthropomorphiques des divinités proche-orientales. L'aniconisme est, quant à lui, l'absence de représentations matérielles du monde naturel ou surnaturel. Il fait référence «à des cultes où il n'y a pas de représentation de la divinité utilisée comme symbole culturel central ou dominant»³. Un rapprochement doit être fait entre le développement de l'aniconisme et celui du monothéisme. Ces deux expressions recouvrent des réalités religieuses parallèles qui s'influencent au sein de la religion ancienne israélite. La lente émergence du monothéisme s'opère au cours d'une trajectoire ponctuée de mouvements religieux iconophobes et de réformes iconoclastes, comme durant la royauté de Josias au VII^e siècle avant notre ère. Notons que de nombreux travaux récents ont fait le point sur les approches historique et archéologique de l'aniconisme israélite⁴.

Il ne faut pas tenir l'aniconisme au seul domaine de non-image ou d'inverse des images, car sans doute, le véritable territoire de représentation de la non-image est l'espace mental. Ce choix de la non-représentation de la divinité, en l'occurrence Yahweh, sera institué dans le Décalogue en tant qu'axe élémentaire de la nouvelle religion israélite. Il permet de jouer, au travers d'une palette large et puissante, sur les sentiments de respect et de rigueur, de peur et de fascination, d'introspection ainsi que d'une conscience de partage d'une même religion. L'ensemble participe du développement d'un sentiment religieux nouveau et spécifique. On peut s'interroger sur la manière dont la non-représentation exprime le «religieux», à savoir *religare* : «relier, faire du lien». La non-représentation permet, à travers un processus de visualisation mentale qui, lui, serait original, de faire du lien entre soi et la divinité, comme entre soi et les autres qui partagent la même croyance. Cette forme mentale spécifique se révèle d'une grande richesse émotionnelle, intellectuelle et religieuse. Ce territoire mental et ses formes prises restent cependant très difficiles à appréhender et ne constitue pas l'objet de notre article.

TRADITIONS ET EXPRESSIONS MATÉRIELLES ANIQUES

Origines de l'aniconisme israélite

La principale question relative à l'aniconisme israélite concerne son unicité, son origine et son originalité. Est-il unique parmi les religions qui lui sont contemporaines ? Est-il le fruit d'influences culturelles externes, ou bien le fait d'un développement local intrinsèque ? Ces questions ont fait l'objet de nombreuses recherches, en particulier traitées par Mettinger. Ce dernier a passé en revue les possibles influences égyptienne, phénicienne, assyrienne, syro-mésopotamienne dont l'aniconisme israélite a pu profiter, et, bien qu'à des degrés divers, chacune de ces zones ait pu l'influencer, aucune ne peut se prévaloir d'une part prépondérante expliquant ses origines ou son développement⁵. La principale distinction entre la religion israélite et les religions mésopotamienne et égyptienne se perçoit dans l'absence d'image d'une divinité qui serait centrale au culte. Il apparaît au final que les origines soient à rechercher du côté de la religion cananéenne, dans la sphère des croyances et pratiques locales antérieures de l'âge du Bronze des III^e et II^e millénaires avant notre ère. L'héritage nomade des hébreux, largement revendiqué par la Bible, offrirait de ce point de vue une base crédible, mais non la seule, à l'origine de l'aniconisme israélite. Il s'agit alors de pouvoir distinguer ce qui relève de l'**analogie** ou de la **généalogie** relativement aux liens entre populations nomades de l'âge du Bronze

2 Mazar, 1990 : 66-68.

3 Mettinger, 1995 : 19.

4 Mettinger, 1995 ; Caquot, 1996 ; Na'aman, 1999 ; Avner, 2001 ; Lewis, 1998, 2005.

5 Mettinger, 1995 : 138-140.

et israélites de l'âge du Fer. Avons-nous affaire à des emprunts entre des populations qui se succèdent d'un âge à l'autre ou bien à des parallèles entre des populations contemporaines de l'âge du Fer ? Mais également comment s'exprime culturellement l'aniconisme ? Comment se représente-t-il matériellement ?

Traditions aniconiques

Une distinction souvent opérée entre les traditions iconiques et aniconiques concerne le type de lieu de culte. Les temples en contexte urbain font traditionnellement office de demeure des dieux et de leur représentation iconique. Ils y sont nourris et entretenus. Les sites à l'air libre en revanche, souvent isolés et caractéristiques du monde des nomades, sont les lieux de l'aniconisme. Utilisés par exemple lors de rituels et de pèlerinages associés à des sacrifices et des repas sacrés communautaires⁶, on trouve, dans ces lieux ouverts, des pierres dressées et des arbres sacrés⁷. Cette distinction iconisme/aniconisme en fonction du type de lieu n'est toutefois ni exclusive ni systématique, puisque l'archéologie, suite à la fouille de nombreux temples, a bien montré que des pierres non taillées pouvaient être dressées dans les temples urbains, ainsi que des représentations de divinités se trouver dans des lieux isolés liés à des populations non sédentaires.

Concernant plus spécifiquement l'aniconisme, on distingue deux grandes traditions, *de facto* et programmatique, qui se caractérisent chacune par une perspective relationnelle et un respect différents vis-à-vis des images divines :

Tradition *de facto* :

- Indifférence aux icônes
- Absence d'images
- Aniconisme tolérant

Tradition programmatique :

- Répudiation des images
- Iconophobia
- Iconoclisme

Expressions matérielles de l'aniconisme

L'absence de représentation anthropomorphique de la divinité prend généralement deux formes : l'**aniconisme matériel** et l'**aniconisme du vide**. La première catégorie concerne la représentation d'un symbole aniconique, c'est-à-dire que la divinité est représentée par un symbole qui le plus souvent est une pierre dressée⁸ ; la seconde catégorie correspond à un **vide sacré**. Ce dernier est couramment illustré par la représentation d'un siège vide où est censé trôner la divinité⁹. L'exemple le plus connu est celui des chérubins dans le temple de Salomon¹⁰. Ce trône vide est une tradition aniconique que l'on retrouve en dehors de la religion israélite en particulier chez les phéniciens¹¹.

D'autres cas d'espace vide existent. Mentionnons le cas particulier du temple d'Ain Dara en Syrie du nord, du Fer II, du IX^e siècle avant notre ère¹². Le vide sacré prend ici la forme d'empreintes de pieds surdimensionnées qui auraient été laissées par la divinité, qui n'est elle-même pas représentée. Seules ses empreintes de pas témoignent de son passage, de son absente présence (fig. 1).

6 Lammens, 1920.

7 Mettinger, 1995 : 29-32.

8 Lewis, 1998 : 41-42.

9 *ibid.* : 49-50.

10 Na'aman, 1999 : 411-413 ; Keel et Uehlinger, 2001 : 170-171.

11 Mettinger, 1995 : 139.

12 Alexander, 2002.

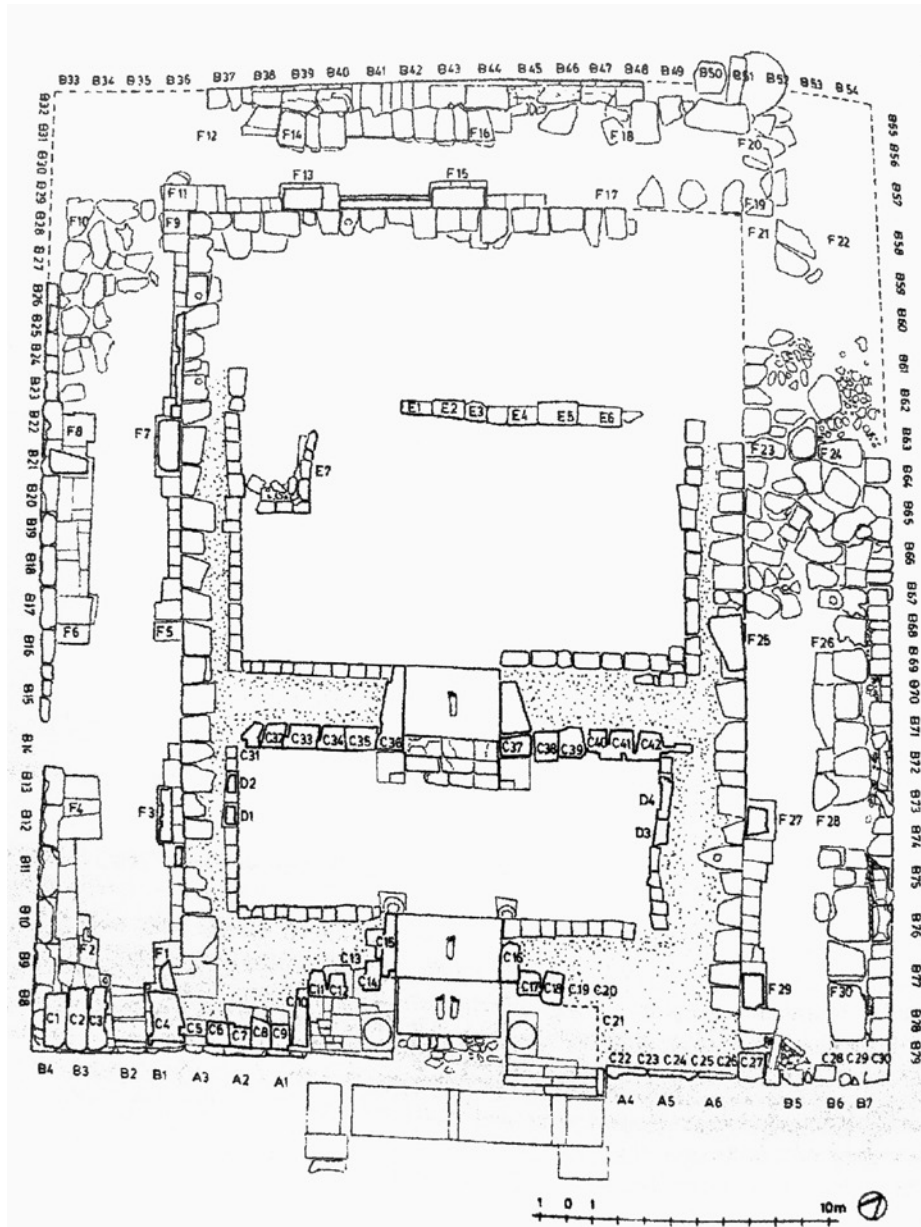


Fig. 1 : Plan du temple d'Ain Dara avec les traces de pas de la divinité, Syrie du nord, IX^es. avant notre ère (Alexander 2002 : 16).

Fonctions et typologie des pierres dressées

La pratique de «dresser des pierres», c'est-à-dire de placer à la verticale des pierres brutes habituellement plus allongées que large, recouvre des appellations diverses dont *massebah* (plur. *masseboth*) ou bétyles sont les plus usitées. L'étymologie de bétyle, de l'hébreu *beth-el*, signifie «maison du dieu». Ces pierres, le plus souvent non taillées, marque la présence de la divinité (fig. 2a-b). Elles n'en sont donc pas une représentation figurée mais bien une symbolisation aniconique. Mais ces bétyles peuvent également être taillés et porter une représentation de la divinité (fig. 2c). L'un des exemples les plus emblématiques serait la stèle du «Ba'al au foudre» du milieu du II^e millénaire provenant d'Ugarit¹⁴ (fig. 2d).

13 Mettinger, 1995 : 169, fig.7.15-18.

14 *ibid.* : 124, fig. 6.5.



a-b : En groupe de 7 ou en paire, vallée d'Uvda dans le Néguev, vers le IV^{ème} millénaire avant notre ère (Mettinger 1995, fig. 7.16-17).



c : Stèle-autel, Ugarit.



d : Stèle figurative dite du "Ba'al au foudre", Ugarit, milieu du II^{ème} millénaire avant notre ère (Mettinger 1995 : 124, fig. 6.5).

Fig. 2 : Masseboth ou bétyles,

Cette pratique d'utiliser des pierres non taillées dans le cadre culturel trouve un écho puissant dans la Bible :

- Dt 27:5 Tu y édifieras pour Yahweh ton Dieu un autel, avec des pierres que le fer n'aura pas travaillées.
- Ex. 20: 25 Si tu me fais un autel de pierres, ne le bâtis pas de pierres taillées, car, en le travaillant au ciseau, tu le profanerais.

La fonction des masseboth est multiple et recouvre quatre usages distincts : **mémoriel** lorsque la pierre est rattachée à l'existence d'une personne disparue ; **légal**, quand elle constitue une référence légale entre différentes personnes ; **commémorative** lorsqu'elle commémore un événement ; et enfin **culturel** lorsqu'elle indique une zone sacrée¹⁵. Dans le cadre d'un usage culturel, la pierre dressée peut être associée à d'autres objets rituels tels que autels, bassins, tables d'offrandes, etc. Cette fonction culturelle des masseboth est prédominante et l'on peut considérer que trois des quatre fonctions (mémorielle, commémorative et culturelle) rentrent dans le cadre élargi de la sphère rituelle et religieuse¹⁶.

La typologie qu'il est possible de dresser des masseboth repose sur leur aspect général sans qu'il n'implique de critère chronologique ou géographique : **rude** quand il s'agit d'une pierre naturelle ou légèrement travaillée ; en forme de **dalle** quand l'épaisseur est uniforme ; **arrondie** et possédant souvent une face plate ; **rectangulaire** lorsque largeur et épaisseur sont à peu près égales ; enfin **obéliscoïde** lorsque par exemple toutes les faces sont travaillées. Ces pierres dressées mesurent le plus souvent de 20-30 cm à jusqu'à 3 mètres de hauteur, pour une moyenne de 1 – 1,5 mètre.

15 *ibid.* : 32.

16 de Moor, 1995 ; Lewis, 2005 : 76.

PERSPECTIVES HISTORIQUES DE L'ANICONISME ISRAËLITE

Concernant l'origine des masseboth, elle est à rechercher, selon U. Avner¹⁷, dans les zones de marge du désert dès le X^e millénaire avant notre ère. Il considère que, du VI^e au IV^e millénaire, les pierres dressées étaient courantes dans le désert au Levant sud et absentes dans les zones fertiles. Au III^e millénaire, avant notre ère leur nombre augmente dans les zones sédentaires avant d'y devenir commun au II^e millénaire, c'est-à-dire au cours de l'âge du Bronze Moyen et Récent¹⁸. On peut ainsi avancer que la religion israélite se développe au I^{er} millénaire dans le cadre culturel et cultuel de l'aniconisme sémitique. Bien qu'il y ait une profonde distinction et des siècles d'évolution entre l'aniconisme des populations nomades levantine et le monothéisme israélite, le second y puise néanmoins son origine.

Comment et quand s'opère au Levant sud ce passage de la représentation des divinités de l'âge du Bronze à leur non représentation durant l'âge du Fer ? Ce passage est progressif, - il s'effectue sur plusieurs siècles -, globalement entre le XII^e et le VI^e siècle avant notre ère, en fonction des réformes religieuses agitant la religion israélite. À chaque siècle, cette dernière se positionne, souvent en opposition, vis-à-vis d'une part des entités politiques et religieuses voisines, mais d'autre part et surtout de sa propre population, preuve s'il en est que la population israélite est encline aux croyances et aux pratiques polythéistes. La Bible s'en fait un écho privilégié avec les nombreuses mises en garde des Israélites contre ces cultes qui courroucent leur dieu unique Yahweh.

Le passage du polythéisme cananéen à l'aniconisme programmatique israélite s'opère au cours de quatre phases.

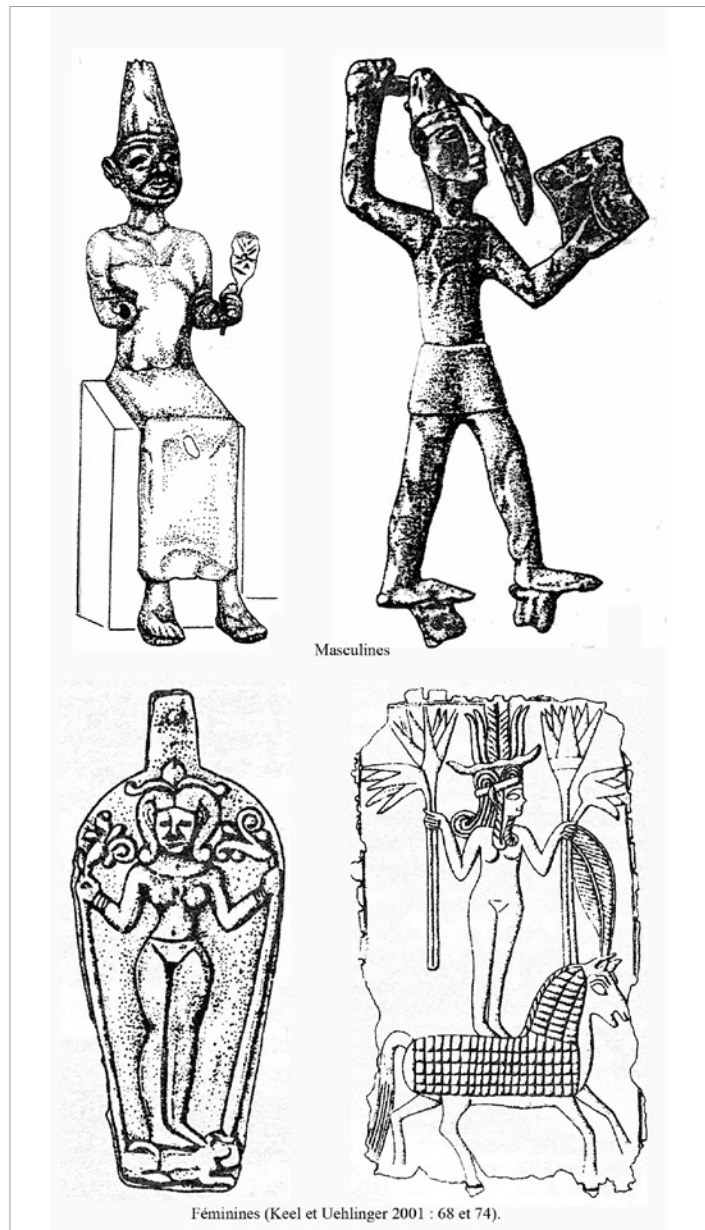


Fig. 3 : Divinités cananéennes du Bronze Récent.

La tradition du désert : Bronze récent et Fer I

Deux groupes de population sont ici concernés : les Cananéens pour l'âge du Bronze et les Israélites pour l'âge du Fer. Les seconds succèdent aux premiers et sont à plus d'un titre leurs héritiers. Concernant les figurations culturelles cananéennes au cours du II^e millénaire, les représentations des divinités masculines et féminines sont bien attestées et relativement nombreuses (fig. 3). On constate de fortes continuités au cours

17 Avner, 2001.

18 Avner, 2001 : 30.

de cette période au sein d'un corpus de représentations bien fixé. Gardons-nous toutefois d'opérer une opposition monolithique entre les croyances et penchants iconiques ou aniconiques des populations respectives des âges du Bronze et du Fer. On constate en effet que des sites urbains cananéens majeurs comme Hazor, Shechem, Beth-Shean ou Gezer, au Bronze moyen comme au Bronze récent, ont livré dans leur enceinte cultuelle des masseboth¹⁹ (fig. 4), attestant possiblement de la présence de pasteurs-nomades plus ou moins récemment sédentarisés. Des sites à l'air libre ont également été exhumés en Palestine, correspondant à des hauts-lieux ou *bamoth*, et s'avèrent caractéristiques de pratiques culturelles de ces pasteurs-nomades.



Site de Gezer au Bronze Moyen, pierres dressées (Keel et Uehlinger 2001 : 43).

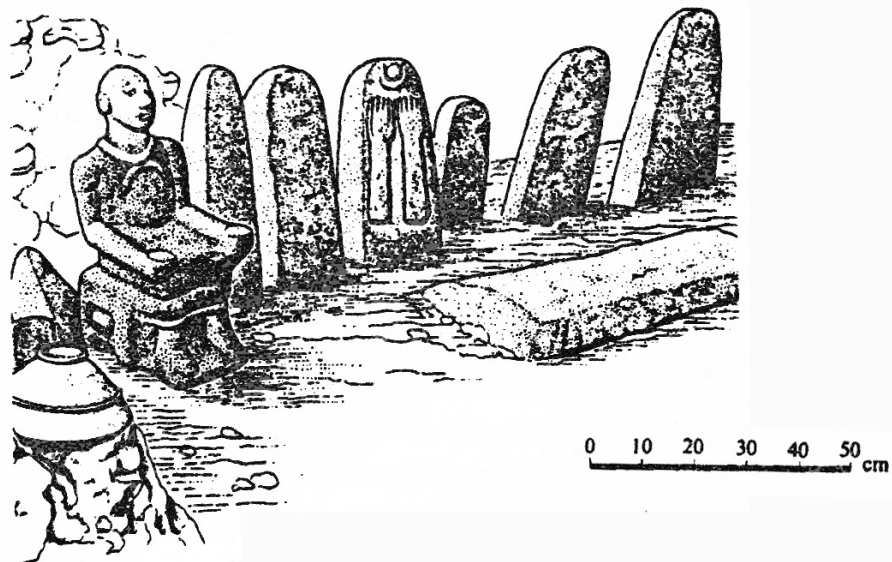


Fig. 4 : Masseboth au bronze moyen et récent.

THÈME IV

Le site

19 Mettinger, 1995 : 175-191.

Ces hauts-lieux existent en faible nombre pour le Bronze Récent ainsi qu'au Fer I avec les sites du Bull Site (fig. 5), et peut-être du Mont Ebal²⁰ dans les hautes collines de Judée et de Samarie où sont installés les Israélites. Ces sanctuaires ouverts comprenant un autel, une pierre dressée, voir une *Asherah* ayant la forme d'un arbre sacré, sont évoqués dans la Bible dans les traditions culturelles patriarcales et du Décalogue, avec Abraham (Gn 21,33), Isaac (Gn 28,19.22) et Jacob (Gn 26, 25) ainsi que dans Josué 24, 26.

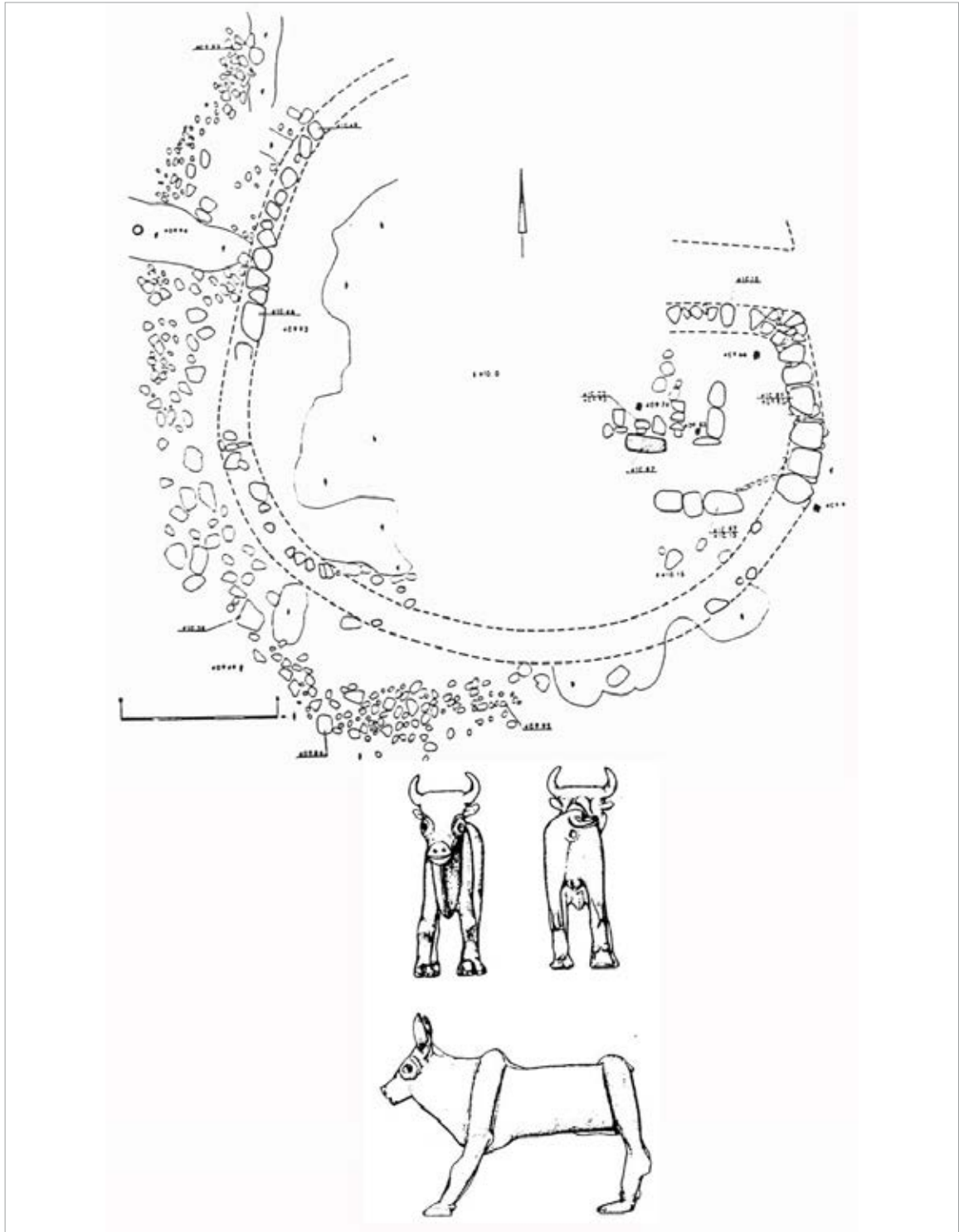


Fig. 5 : «Bull site» région de Samarie (Mettinger 1995 : 153-155, fig.7.6 ; Keel et Uehlinger 2001 : 122-125).

20 Mazar, 1990 : 348-350.

La tradition du désert a ainsi représenté une influence originelle essentielle au sein de la religion israélite naissante de l'âge du Fer I, aux XII^e-XI^e siècles avant notre ère. On ne peut encore parler, à cette période, de monothéisme pour la religion israélite. Nous serons conduits à utiliser le terme d'«hénouthéisme», qui se positionne entre polythéisme et monothéisme, et correspond à la croyance en une divinité au sein d'un groupe, sans que ce dernier refuse l'existence d'autres divinités pour les autres groupes humains de son époque. On parle également de «monolâtrie» pour indiquer l'exclusivisme du culte rendu à Yahweh. Cette tradition s'exprime le plus directement au travers des deux premiers commandements du Décalogue :

Dt 5:8 Tu ne te feras aucune image sculptée de rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux là-haut, ou sur la terre ici-bas, ou dans les eaux au-dessous de la terre.

5:9 Tu ne te prosterner pas devant ces dieux ni ne les serviras.

On constate donc qu'au Bronze Récent II, comme au Fer I, se mêlent croyances polythéistes et aniconisme sémitique. Il n'y a pas encore d'exclusivisme strict parmi les populations urbaines ou récemment sédentarisées au Levant sud. Les Israélites profitent d'une double influence de pratiques et croyances culturelles sémitiques : sédentaire polythéiste cananéenne et nomade aniconique. Ces doubles croyances, qui n'ont rien d'antithétiques, sont l'expression de la double composante humaine de la société cananéenne ou syro-mésopotamienne.

Le Fer II (X^e - VIII^e siècles) : vers l'aniconisme yahwiste

On rencontre très peu de représentations de divinités masculines au cours du Fer II. En revanche, des représentations féminines, sous la forme d'*Asherah* ou les «figurines-piliers» en *terra-cotta*, ont été retrouvées en plusieurs milliers d'exemplaires pour la période du X^e au VI^e siècles en Palestine²¹. Ce constat a donné lieu à une interprétation archéologique plausible, mettant en avant la différence entre une religion officielle, qui serait aniconique, et son versant populaire, qui, lui, serait resté iconique. Ce dernier exprimerait dans un cadre domestique des croyances en la fécondité au travers de ces petites statuette féminines qui seraient des représentations d'*Asherah*²².

La divinité *Asherah* se voit parfois associée à Yahweh comme l'indique au VIII^e siècle des tessons inscrits exhumés sur le site de Kuntillat Ajrud dans le Sinaï, avec des dessins associés à une bénédiction en hébreu mentionnant : « Je vous bénis par Yahwéh de Samarie et par son ashérah »²³.

Concernant l'expression de la religion israélite officielle, le site d'Arad est pour cette époque exemplaire. On y a exhumé un sanctuaire du VIII^e détruit au VII^e ou au début du VI^e siècle, comportant un large autel de pierre dans la cour, et un saint des saints ou *adyton*, comportant deux autels-piliers à son entrée et sur un podium deux pierres dressées aniconiques²⁴ (fig. 6).

Le fait que la religion israélite du Fer II exprime avec vigueur ce que l'on peut appeler l'aniconisme yahwiste, repose sur l'idée, d'ailleurs non attestée archéologiquement, qu'une des composantes tribales d'Israël provient du désert et que Yahweh ait une divinité venue du désert du sud du Néguev (de Séir, Paran ou d'Edom), l'histoire et le parcours de Moïse à la tête des Hébreux en seraient l'épisode emblématique²⁵.

« Yahwéh est venu du Sinaï. Pour eux, il s'est mis à briller de Séir ; il est apparu (venant) du mont Parân » (Dt. 33, 2).

« Yahwéh, quand tu sortis de Séir, quand tu marchas hors de la steppe d'Édom... les montagnes ruisselèrent devant Yahwéh, celui du Sinaï » (Juges 5, 4-5).

22 *ibid.* : 44-47.

23 Mazar, 1990 : 446-450 ; Keel et Uehlinger, 2001 : 210-215.

24 Mettinger, 1995 : 143-49.

25 *ibid.* : 168-174.

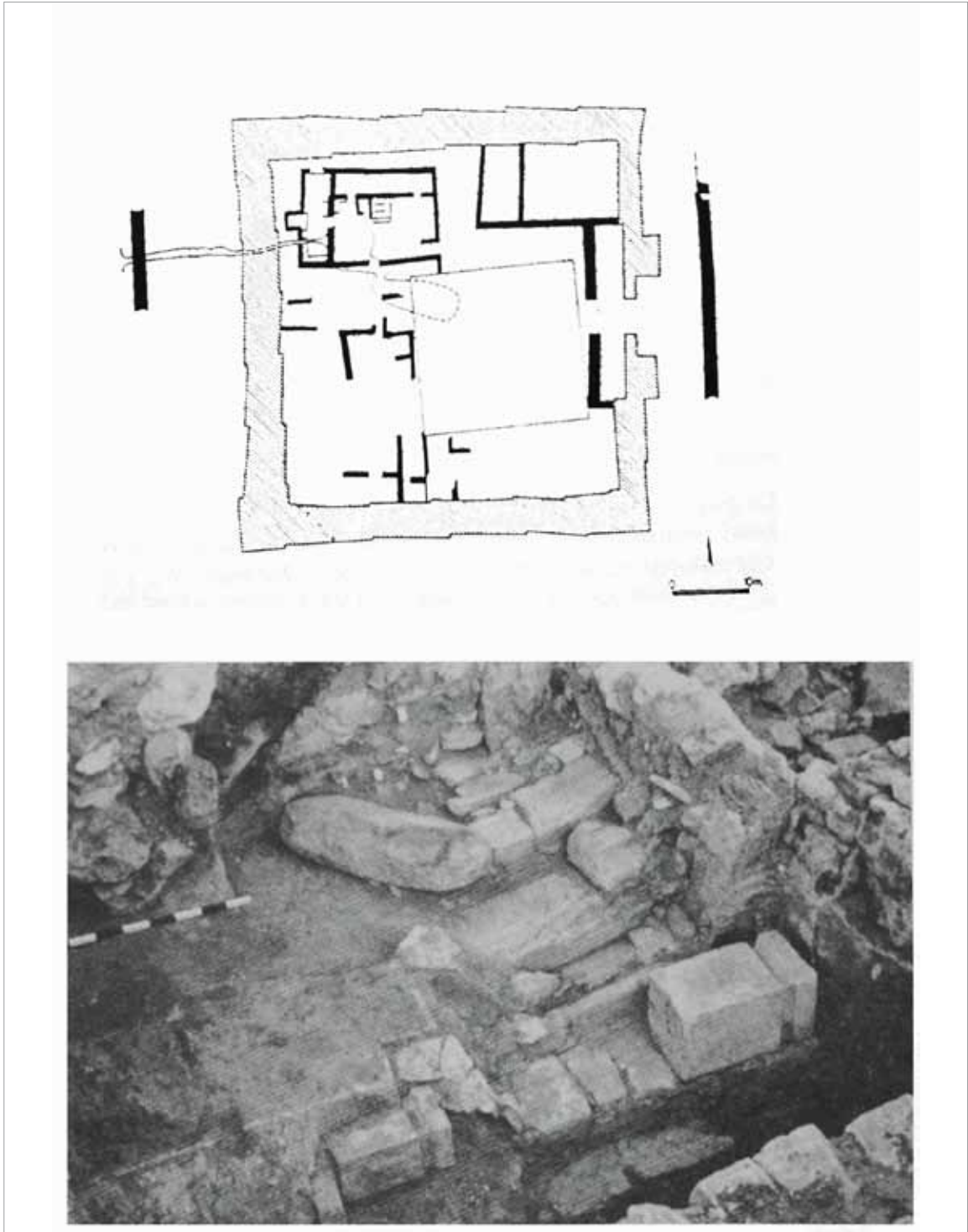


Fig. 6 : Arad, plan et photos du sanctuaire restauré (Mettinger 1995 : 144, 146, fig.7.2, 3).

L'iconoclasme avec les réformes d'Ezekias et de Josias (VIII^e-VII^e siècles)

La Bible se fait à nouveau l'écho des réformes d'Ezekias et de Josias, lorsque d'une position de respect (indifférence aux icônes) puis de tolérance (aniconisme tolérant), elle condamne (iconoclasme) comme expression du polythéisme conjointement stèles et arbres sacrés/*Asherah*. Ce changement d'attitude exprimé dans la Bible est l'expression directe des réformes des rois Ezekias à la toute fin du VIII^e (2 Rois 18, 4) et surtout de Josias au VII^e siècle (2 Rois 23, 5-6). Ce qui était la norme des pratiques et croyances culturelles israélites devient, suite à leurs réformes, inacceptable et illégitime. Ces réformes s'attaquent d'une part aux éléments centraux du culte avec les stèles dressées et les arbres sacrés, devenus sacralisés et objets

d'une ferveur païenne²⁶. D'autre part, il s'agit de délégitimer puis de proscrire les autres sanctuaires dédiés à Yahweh. La seule attestation archéologique dans le territoire de Juda hors de Jérusalem d'un tel temple est celui d'Arad²⁷. Il s'agit de ne garder qu'un seul lieu de culte pour le centraliser à Jérusalem. Ces réformes religieuses indiquent que le dieu unique Yahwéh ne peut résider que dans un seul temple, la ville de Jérusalem étant devenue, après la destruction du royaume d'Israël par les Assyriens au VIII^e siècle, capitale politique de la monarchie de Juda : Jérusalem se doit d'être également capitale religieuse et spirituelle²⁸.

Il est intéressant de mettre en relation ces exemples avec celui du site cultuel de Horvat Qitmit dans le Néguev oriental, datant des VII^e - VI^e siècles. Il s'agit d'un site édomite se trouvant sur l'axe d'une route commerciale utilisée par des populations nomades provenant d'Edom, dans le sud de la Jordanie. Voisins des Israélites et souvent mentionnés dans la Bible, les Edomites sont polythéistes. L'espace cultuel a livré de nombreuses représentations anthropomorphiques en argile de leurs divinités et montre bien la coexistence de croyances et des modes de représentation associés²⁹ (fig. 7).

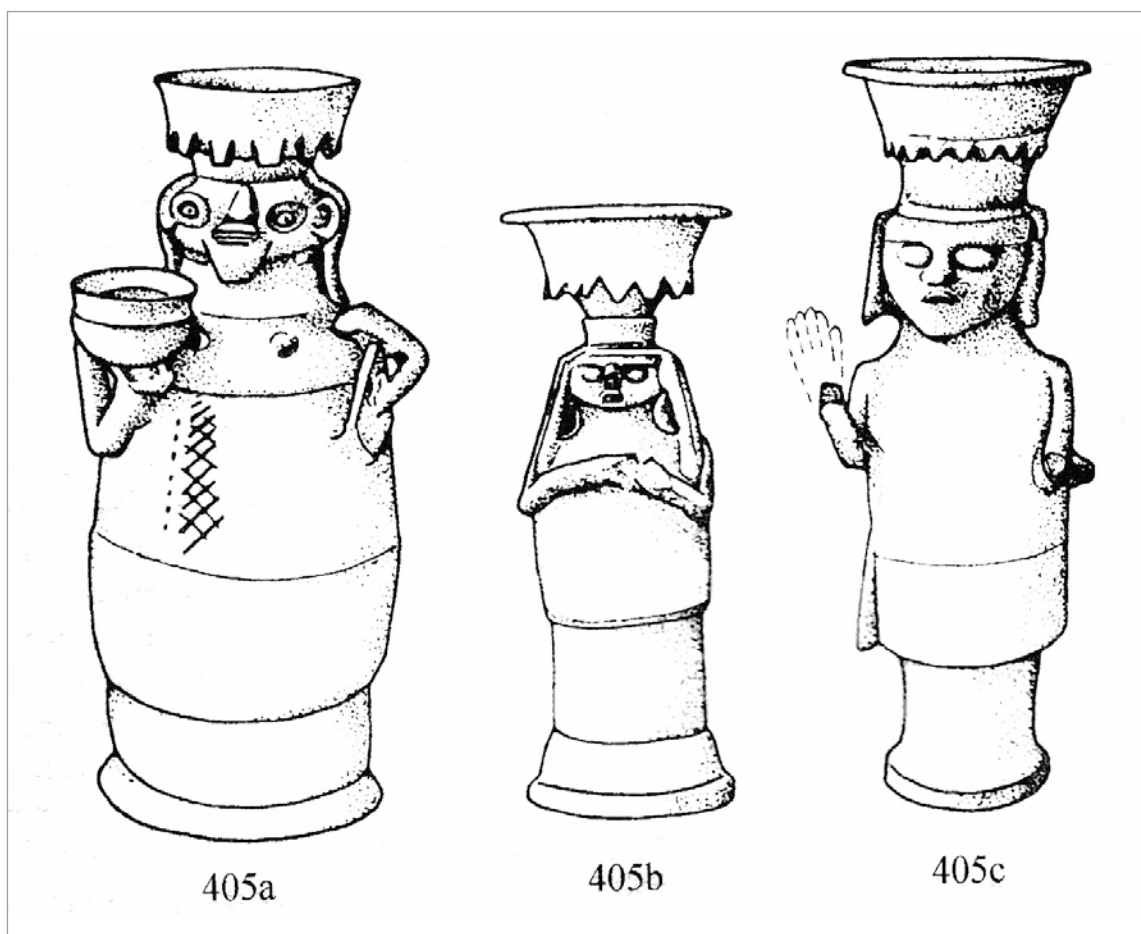


Fig. 7 : Figurines anthropomorphes d'Horvat Qitmit (Keel et Uehlinger 2001 : 423).

L'aniconisme programmatique (post-exil VI^e-V^e siècles).

L'aniconisme programmatique tel qu'il s'exprime pleinement dans la Bible date de la période post-exilique, c'est-à-dire des VI^e - V^e siècles avant notre ère³⁰. Cet aniconisme strict repose sur l'événement de la destruction du temple de Jérusalem, puis sur les réflexions théologiques qui lui furent liées durant l'exil à Babylone. Ces réflexions prendront leurs formes littérales dans les compilations bibliques effectuées lors du retour d'exil au VI^e siècle avant notre ère³¹. Le texte biblique énonce alors Yahweh / El comme dieu unique et universel dans le cadre d'une croyance monothéiste amplifiée.

26 Finkelstein et Silberman, 2001 : 277-280.

27 *ibid.* : 250, 288.

28 *ibid.*, 2001 : 243, 245, 250.

29 Keel et Uehlinger, 2001 : 394, 420.

30 Mettinger, 1995 : 16.

31 Keel et Uehlinger, 2001 : 394.

CONCLUSION

La coexistence de populations sédentaires et nomades, aux modes de vie distincts mais complémentaires, constitue l'une des expressions culturelles fortes du monde proche-oriental³². S'il est un domaine où l'influence des croyances des populations désertiques se révèle notable et durable parmi les sédentaires, c'est la sphère religieuse. Or l'originalité de la religion israélite vis-à-vis des religions qui lui sont contemporaines, repose sur la mise en place d'un aniconisme programmatique qui puise sa source dans les croyances et rituels cananéens antérieurs et en particulier issus du monde des nomades. Ces derniers, dont la mémoire repose sur les traditions orales, ont ainsi laissé leurs empreintes dans le document sédentaire par excellence : le texte, qui plus est un écrit marquant dans l'histoire de l'humanité : la Bible.

La tentation aniconique se développant dans l'iconoclasme et la répudiation des images se retrouvera dans l'Islam. Comme pour l'ancien Israël, l'Islam possède une tradition culturelle et religieuse puissamment inscrite dans le désert. Le monothéisme universel, israélite comme musulman, a parfaitement intégré et dirigé la dimension immatérielle de non représentation et d'invisibilité de la divinité. Cette non représentation permet entre autre une démultiplication du pouvoir allégorique de la divinité. Il s'agit là d'un parcours intellectuel et religieux fondateur.

Pour terminer sur une image, nous aimerions en convoquer une particulière... plus tardive et dialoguant avec un autre monothéisme : le christianisme. Ce dernier, à l'inverse des deux autres, a largement reposé sur une structuration et une monstration des images pour développer, contruire et entretenir son église et son pouvoir.

L'image en question concerne une mise au tombeau de Michel-Ange datée de 1500-1501. Ce tableau est une tempera avec reprises à l'huile, conservé à la National Gallery à Londres³³ (fig. 8). Il s'agit d'une peinture inachevée, qui dans son incomplétude - comme dans le cas d'une stèle aniconique qui pourrait être considérée comme inachevée, car sans représentation -, joue avec les notions d'ouverture et de fermeture. Les parties non représentées sur la droite du tableau concernent Marie, mère du Christ, et en haut à droite le tombeau où son fils sera momentanément placé. Ces espaces ouverts posent, sans y répondre, le mystère de celle qui énonce l'origine de l'homme et de dieu, ainsi que les mystères de la mort. La tombe est un espace creusé, vide... ouvert sur un au-delà de la non représentation et ouvert sur la résurrection.

Le non-représenté, l'invisible se déploient dans une double dynamique de naissance et de mort. Ces lieux sans représentation constituent les espaces de début et de fin, marqueur d'un cycle. Ils expriment le mystère de la divinité... comme toute non-image peut le permettre. Telle que pour une pierre dressée aniconique, la force des zones non représentées réside dans leur puissant pouvoir évocateur, et leur capacité à mettre en abîme la question de l'origine.

32 de Miroschedji, 1993.

33 Benveniste, 2009.



Fig. 8 : Mise au tombeau, Michel-Ange, 1500-1501 (Benveniste 2009).

THÈME IV

Éléments de bibliographie :

- ALEXANDER R.L., 2002. The storm god of Ain Dara. Pp.11-19 in *Recent Developments in Hittite Archaeology and History. Papers in Memory of Hans G. Güterbock*. Eds K. Aslihan Yener and Harry A. Hoffner Jr. Eisenbrauns. Winoma Lake, Indiana.
- AVNER U., 2001. Sacred Stones in the Desert. *Biblical Archaeology Review*. Vol. 27 : 30-41.
- BENVENISTE E., 2009. *La communication : extrait de "Problèmes de linguistique générale". Émile Benveniste ; dossier et notes réalisés par Seloua Luste Boulbina ; lecture d'image par Morad Montazami*. Gallimard : Paris.
- CAQUOT A., 1996. Compte rendu de T.N.D. Mettinger. No Graven Image ? Israelite Aniconism in its Ancient Eastern Context. *Revue de l'histoire des religions*. 1996. Vol. 213/1 : 93-95.
- DEBRAY R., 1992. *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en occident*. Gallimard. Paris.
- ELIADE M., 1976. *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Tome 1. Bibliothèque historique Payot.
- FINKELSTEIN I. et SILBERMAN N. A., 2001. *The Bible Unearthed*. The Free Press. New York.
- KEEL O. et UEHLINGER Ch., 2001. *Dieux, déesses et figures divines*. Les Éditions du Cerf. Paris.
- LAMMENS H., 1920. Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 17 : 39-101.
- LEWIS Th. J., 1998. Divine Images and Aniconism in Ancient Israel. *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 118, n°1. April-June 1998. P.36-53.
- LEWIS Th. J., 2005. Syro-Palestinian Iconography and Divine Images. Pp. 69-107 in *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*. Ed. by Neal H. Walls. American School of Oriental Research. Book Series 10. Boston.
- MAZAR A., 1990. *The archaeology of the Land of the Bible*. Doubleday: New York.
- METTINGER T.N.D., 1995. *No graven Image ? Israelite Aniconism in its Ancient Eastern Context*. Stockholm, Almqvist & Wiksell. 252p. Coniectanea biblica. Old Testament Series, 42.
- MIROSCHEDEJI P. de. 1993. Présence et mémoire du désert : notes sur un thème récurrent dans l'archéologie et l'histoire d'Israël. Pp. 53-87. *Milieux et mémoire*. Ed. Fr. Alvarez-Pereyre. CRFJ. Diffusion Peeters. Jerusalem.
- MOOR, J. C. de, 1995. Standing Stones and Ancestor Worship. *Ugarit Forschungen* 27 : 1-20.
- NA'AMAN N., 1999. No Anthropomorphic Graven Image. *Ugarit Forschungen* 31 : 391-415.
-