NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

120 N° 4 Ottobre-Dicembre 1998

L'image dans le judaïsme. L'invisible en proximité

Catherine CHALIER

p. 590 - 604

https://www.nrt.be/it/articoli/l-image-dans-le-judaisme-l-invisible-en-proximite-61

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'image dans le judaïsme

L'INVISIBLE EN PROXIMITÉ [1]

Lorsque Moïse descendit du Sinaï, après avoir reçu les Tables du témoignage *(louhot haEdout)*, «la peau de son visage était devenue rayonnante» (*Ex 34*, 29). L'écoute des paroles de l'Éternel éclairait durablement ses traits et les Hébreux qui venaient de goûter aux fruits de l'idolâtrie en construisant un veau d'or, car ils n'avaient pas supporté l'invisibilité — Moïse ne revenait pas —, restaient stupéfaits et incapables de lever les yeux vers lui. Ne connaissant que ce qu'il voyait, assimilant l'invisible à l'inexistant, le peuple n'avait pu garder sa confiance à l'absent. Cet épisode dramatique signifie-t-il cependant que la Torah enseigne à écouter sans voir et à se purifier de tout contact avec les images? L'interdit de la représentation signifie-t-il un anathème sur le regard? Ou bien peut-on penser que l'invisible qui se tient en proximité de l'homme, dans et depuis sa finitude, l'appelle à une exposition de sa chair — et ainsi de ses yeux comme de ses oreilles — à l'insaisissable?

I. - «Tu ne te feras pas d'image...»

La Bible dénonce souvent la sculpture et l'image comme incitatrices aux pratiques idolâtres. La violence de certains prophètes étonne même: «Toutes ces images sculptées *(pesiléia)* seront fracassées» (*Mi 1,7*); «De la maison de ton dieu, j'extirperai images sculptées *(pesel)* et statues de fonte et j'en ferai un tombeau» (*Na 1*, 14). Le Dieu qui descendit *(vaiéred)* parler aux Hébreux au Sinaï reste en effet irréductible à toute image ou sculpture construite par l'homme. Prétendre le contraire serait oublier le sens de cette descente de la parole, descente qui appelle l'homme à un face à face avec l'invisible.

---

1. Conférence donnée le 8 mars 1996 dans le cadre de la session théologique **de l'École de Sciences philosophiques et théologiques des Facultés universitaires Saint-Louis de Bruxelles.**

Mais que signifie exactement ce que l'on nomme couramment «interdit de la représentation»? Le texte biblique dit: «Tu ne te feras pas *(lo taasé lekha)* de sculpture *(pesel)* ou d'image *(temouna)* quelconque de ce qui est en haut dans le ciel ou en bas sur la terre. Tu ne te prosterneras pas devant elles, tu ne les adoreras pas» (*Ex 20*, 4-5) Pourtant, peu après, l'Éternel demande aux Hébreux de construire un sanctuaire en leur promettant de résider alors parmi eux — «Et ils me feront un sanctuaire, et je résiderai au milieu d'eux» (*Ex 25*, 8) *(vé asou li miqdach ve chakhenti betokham)* — et il précise qu'aux deux extrémités du propitiatoire *(hakaporet)* se trouveront deux chérubins *(kerubim)* en or. «Les chérubins seront déployant les ailes en hauteur et couvrant de leurs ailes le propitiatoire; et leurs visages *(pénéhem)*, tournés l'un vers l'autre, seront dirigés vers le propitiatoire» (*Ex 25*, 20). L'Éternel se contredit-il? Suggère-t-il qu'il ne faut pas idolâtrer ses interdits? Ou bien, comme l'énonce très précisément le texte, dit-il simplement que l'image n'est pas en cause mais seulement le fait que les hommes la façonnent pour eux — ne *vous* faites pas — et non pour lui — ils *me* feront un sanctuaire?

L'image et la sculpture ne seraient donc pas condamnables en soi. Si l'arche, placée dans la partie la plus sainte du sanctuaire, contenait les Tables du témoignage à l'exclusion de toute image, la représentation de chérubins aux extrémités du propitiatoire — là même où l'Éternel donne rendez-vous à Moïse pour lui parler: «Je te parlerai de dessus le propitiatoire, entre les deux chérubins placés sur l'arche du témoignage» (*Ex 25*, 22) — montre en effet que la représentation n'est pas nécessairement incompatible avec le service de l'Éternel.

Les discussions des rabbins relatives à cet interdit l'attestent bien. Le traité talmudique *Avoda Zara* (44b) explique d'ailleurs que «des rabbins de renom faisaient librement usage d'œuvres d'art, distinguant explicitement leur fonction esthétique de la signification religieuse qui leur était attachée dans d'autres milieux»[2].

L'iconographie médiévale des rituels laisse libre cours à la représentation imagée, avec une prédilection pour certaines scènes bibliques — David jouant de la harpe ou les chérubins du Temple précisément. Plus près de nous, dans une lettre destinée à encourager les membres de l'Académie d'art Betzalel qui venait de se

2. G. SED-RAJNA, *L'art juif*, Paris, Flammarion, 1975, p. 10.

créer à Jérusalem, le Rav Kook[3] expliquait que le sentiment esthétique, s'il ne se confond pas avec une fin en soi, prépare à recevoir de plus hautes lumières encore que la beauté sensible. Il reconnaissait aussi avoir passé des heures à la National Gallery de Londres afin de regarder les portraits de Rembrandt en se disant persuadé que la lumière cachée du premier jour — lumière promise à la contemplation des justes dans le monde à venir — éclairait les tableaux du peintre[4].

Cependant les rabbins savent qu'une représentation — image, sculpture mais aussi parole ou idée — façonnée pour l'Éternel, pour le prier ou le servir par exemple, vire souvent en représentation pour l'homme, pour lui épargner le risque d'une vie devant l'invisible. À ce moment cette représentation, qu'elle soit visuelle ou auditive, qu'elle s'adresse aux sens ou à l'esprit, devient idole. Ce qui est interdit, dit encore le Rav Kook, ce n'est pas l'image ou la sculpture, mais la représentation d'un «visage humain complet». Comment comprendre cette précision?

Les artistes n'éprouvent pas toujours le sentiment de l'impossible achèvement de leur œuvre, certains croient atteindre la complétude. De leur côté, ceux qui regardent l'image ou la sculpture d'un visage *(panim)*, éprouvent parfois une pleine et entière satisfaction. Le danger du tableau ou de l'image taillée — puisque l'interdit la concerne tout particulièrement — réside là: dans le désir de complétude. Le regard — mais aussi l'oreille ou l'intelligence — comblé conduit à l'idolâtrie, à la mort du désir de l'invisible, puisqu'il est là, à disposition. Le sens fondamental de l'interdit de la représentation, comme des autres interdits de la tradition hébraïque d'ailleurs, réside là: non dans une volonté de paralyser la vie et la créativité humaines, mais dans celle de prévenir les tentations de mort.

L'interdit de la complétude n'est pas celui de l'image et encore moins celui du regard. Il met simplement en garde contre la démesure de celui qui voudrait s'emparer de l'invisible et le réduire à

3. Le Rabbin Abraham Isaac Kook (1865-1935) est un penseur décisif du judaïsme. Il vint vivre en terre d'Israël en 1904, où il devint le premier Grand Rabbin. Son œuvre religieuse est ouverte sur les grandes questions philosophiques et scientifiques de son temps. Il s'est intéressé aux mouvements historiques de la modernité et, singulièrement, au sionisme. En français, on peut lire: I. BEN CHLOMO, *Introduction à la pensée du Rav Kook*, coll. Patrimoines, Paris, Cerf, 1992.

4. Cf. F. GOTTLIEB, ***The Lamp of God. A Jewish Book of Lights***, **London, Jason Aronson Inc., 1989, p. 418.**

une image — eût-elle la beauté d'un visage humain — à une parole ou à une idée, au lieu de se laisser saisir et appelé par eux vers l'invisible. Il ne commande pas de s'abstenir de regarder et d'admirer les images, mais il incite à poser sur elles un regard attentif à l'invisible[5].

L'homme, selon la Torah, cherche le visage irreprésentable de Celui dont il est l'image *(tselem)* et la ressemblance *(demout)*. «Ma face *(panaï)* vous guidera» (*Ex 33*, 14); «Qu'il fasse luire sa face *(panaï)* sur nous» (*Ps 67*, 2). Il lui faut poursuivre cette quête du visage invisible, sans trouver le repos dans le contemplation de telle ou telle image, en répondant, par sa vie à la Parole descendue au Sinaï. Or il doit, pour cela, se défaire des prisons imaginaires, séductrices et redoutables, qui l'incitent à se faire «pour lui-même» des représentations de ce visage.

Mais si l'homme ne doit pas demander au visible qu'il le ravisse, comment alors peut-il se tenir en proximité de l'invisible? Doit-il se contenter d'une présentation négative ou abstraite, comme le pense Kant[6]? Le philosophe considère en effet que le passage «le plus sublime» de la Bible est précisément celui qui interdit les images. Seule, dit-il, une présentation pure et simplement négative «élève l'âme» en lui donnant le sens de sa destination ultime?

II. - Voir des voix

Kant affirme encore que «s'agenouiller ou se prosterner jusqu'à terre, pour se rendre sensible à l'adoration des choses célestes, est contraire à la dignité humaine, comme l'est la prière que l'on fait à celles-ci devant des images, car vous vous humiliez alors non devant un idéal que vous représente votre raison, mais devant une idole qui est votre propre ouvrage»[7]. La tradition hébraïque — si hostile à toutes les formes d'idolâtrie — refuse aussi que l'homme s'agenouille devant des images; prier, c'est se tenir debout devant l'Éternel, fragile et vulnérable, dans l'espérance que les mots prononcés sont appelés par lui. Et la plus haute prière, c'est de savoir rendre grâce, même quand la vie se fait douleur. Mais que signifie

5. Ou, comme le disait le Rav Kook, un regard en quête de la lumière du premier jour, lumière dont les yeux de chair ne peuvent percevoir que le clair-obscur, et non l'éclat, sauf à s'y brûler et s'éteindre.

6. E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1993, p. 159-160.

7. ID., *Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, Paris, Vrin, 1985, p. 111.

exactement ce «devant l'Éternel» s'il est vrai qu'aucune image — comme c'est le cas dans les lieux de culte juif, privés ou publics — ne vient orienter le regard et donner une concrétisation sensible à cette expression?

L'interdit des images n'est pas l'interdit du regard et le regard, chez soi ou dans les synagogues, trouve bien où se poser: sur une écriture. Les lettres hébraïques — celles qui ornent les murs du lieu de culte, celles qui rappellent les dix paroles prononcées au Sinaï et celles bien sûr des livres de prière et d'étude — sont par excellence ce qu'il est donné de voir dans ces lieux. Quelle signification donner alors à ce privilège des lettres sur les images?

La Torah ne parle pas de «Révélation», ce mot provient de la traduction araméenne du passage: «Et l'Éternel descendit *(vaiered haChem)* sur le mont Sinaï» (*Ex 19*, 20). Onquelos, le traducteur, remplace en effet le verbe «descendre» par le verbe «se dévoiler», il écrit *véitgeli haChem,* c'est-à-dire «et l'Éternel se dévoila». Ainsi, loin de signifier le dévoilement de l'essence divine, la Révélation désigne, dans la textualité hébraïque en tout cas, l'événement d'une descente. Descente de la parole — du *davar* — de l'Éternel dans l'immanence du monde. Mais s'agit-il d'un pur événement de paroles? D'un événement qui ne s'adresserait pas au regard mais seulement à l'écoute?

Rien de moins sûr. En effet, après l'énoncé des dix paroles, le texte dit ceci: «Tout le peuple vit des voix *(cal haAm roim et haQolot)*» (*Ex 20*, 15). Loin de constituer une atteinte au bon sens ou une aberration, comme l'estiment sans doute les traducteurs qui transforment presque toujours cette expression paradoxale, en disant par exemple: «tout le peuple vit des éclairs», ce verset témoigne d'une grande sagesse. Les rabbins du Talmud ont bien sûr beaucoup réfléchi au sens de ces mots, et comme toujours, sur le mode d'une discussion qui doit rester ouverte. Les différentes opinions émises n'étant pas relatives à chacun mais chacun, dans sa singularité, étant requis pour éclairer un aspect du sens du verset — aspect qui, avec les autres, mérite de rester dans l'absolu de la pensée.

Le Midrash raconte qu'après le consentement des Hébreux à recevoir la Torah, les Hébreux virent les mots destinés à l'écoute s'approcher de leur bouche pour leur donner un baiser. Image qui elle-même demande une interprétation qui peut être celle-ci: les mots prennent chair en eux, ils sont liés à leur visage et à leur nom. Ce qui engage à penser que la quête de la vérité ne passe pas nécessairement par la neutralité, l'objectivité et l'impersonnalité mais

bien par la pluralité irréductible des personnes humaines. Toutes uniques et toutes indispensables à l'avènement du sens encore à venir de ces paroles reçues.

Dans la *Mekhilta*, R. Ishmaël plaide pour un partage des sens: «le peuple vit le visible et entendit l'audible», il ne faudrait pas tout confondre, il faudrait se méfier du prestige d'un visible qui charme la pensée. R. Aquiba propose une autre interprétation: «le peuple», dit-il, «vit et entendit» le visible car la voix de l'Éternel se grava aussitôt sur les Tables. Dans son propre commentaire de ce passage de la *Mekhilta*, Levinas écrit alors: «le visible, ce serait la voix devenue Écriture[8]!» Entendre la voix de l'Éternel serait porter son regard sur des lettres. À propos du premier mot des dix paroles — «Je suis l'Éternel *(Anokhi haChem)*», le Talmud *(Chabbat)* ne dit-il pas d'ailleurs qu'il signifie: «Je n'ai pas donné l'intériorité de mon âme directement au cœur mais dans une écriture *(Anokhi nafchi catavti)*»?

Le passage du visible du monde à l'audible du langage qui raconte ce monde et découvre son sens ou le prête au visible serait indissociable du passage de l'audible du langage au visible du livre. Car le visible dans son immanence nue et silencieuse ressemble au désert et reste insignifiant, le cœur seul — contrairement au plaidoyer du vicaire savoyard[9] — demeurant incapable de dire comment s'orienter en lui. Pour qu'il se fasse monde et parle à l'homme de la gloire du Dieu invisible, il faut en passer par la lecture constante des versets. «Ils marchèrent trois jours dans le désert sans trouver d'eau», dit l'*Exode* (*15*, 23). «Ils manquèrent trois jours de parole de Torah», répliquent les docteurs du Talmud[10]. Comme si, lorsque les yeux se détachent de la lettre des versets et que les oreilles n'écoutent plus la voix qui les scande et les interprète, le monde devenait désert et insignifiance.

Reste que l'expérience visuelle ainsi privilégiée est celle de la lecture. Or il s'agit d'une expérience particulière, le regard porté sur les lettres ne s'abîme pas en elles, il ne les contemple pas, il les rend vivantes et spirituelles au point même que leur matérialité peut sembler devenir invisible. Du moins celle-ci n'est-elle pas

8. E. LEVINAS, *Exégèse et culture. Notes sur un verset*, dans *Le Nouveau Commerce*, Cahier 55, printemps 1983, 90-91.

9. Cf. J.-J. ROUSSEAU, *Profession de foi du vicaire savoyard* (1762), Paris, J.-J. Pauvert, 1964, p. 106: je trouve ces idées «au fond de mon cœur écrites par la nature en caractères ineffaçables».

10. E. LEVINAS, *Exégèse et culture...* (cité *supra*, n. 8), p. 92-93.

regardée pour elle-même, sauf si, s'arrêtant de lire, la personne admire l'art du scribe. Lire, c'est en effet accueillir les lettres en soi, tels des signes qui, quelle que soit la prégnance de leur sens obvie, renvoient déjà à d'autres sens. Le texte biblique parle en effet un langage énigmatique, il se maintient dans le clair-obscur d'un récit dont les images touchent la sensibilité, le cœur et l'imagination avant toute élaboration conceptuelle. Il n'emprunte d'ailleurs aucune chemin méthodique pour transmettre son enseignement, il abonde en métaphores et la chair vibrante de ses mots paraît se dessécher dans les «reprises conceptuelles» qui en sont faites. Les images qu'il transmet doivent mettre l'esprit en mouvement constant, sans que le concept vienne purement s'y substituer en signifiant ainsi son congé au texte. Car pourquoi lire, si la reprise conceptuelle a maîtrisé l'image?

L'acte de lecture — avant l'interprétation — doit cependant retenir l'attention ici. Le mode d'être de l'écriture diffère de celui de l'image, même quand elle propose des images à l'esprit. Elle ne donne pas à voir ou à agir, elle renvoie plutôt à une certaine absence: celle de l'auteur, celle de ce dont il est question, celle du sens définitif qui trancherait enfin sur les multiples possibilités d'interprétation. Ce sens reste insaisissable car il est irréductible à une immédiateté, une présence ou une donnée. Seul l'idolâtre confond le sens avec la fixité de signes qui, ne renvoyant à rien d'autres qu'eux-mêmes, à leur matérialité, à leur littéralité, deviennent alors normes de vérité et sources inévitables de violence pour ceux qui ne partagent pas cet avis.

Le regard porté sur la voix devenue écriture ne se laisse pas décrire par un phénoménologie qui oppose la vue à l'ouïe, la présence à l'absence, l'être au devenir et le même à l'autre, comme si chaque sens avait une tâche particulière. Comme s'il fallait chercher si la véritable noblesse se trouve dans le regard ou dans l'écoute, à Athènes ou à Jérusalem, dans la contemplation ou dans la transmission orale. Le regard demande plutôt de réfléchir à la qualité d'écoute requise par la vision. En effet, contrairement à un certain lieu commun, les sages de la tradition hébraïque n'opposent pas la vue à l'ouïe; ils s'efforcent de penser comment la parole habite le regard. Ils enseignent comment l'écoute rend visible le monde, comment elle permet de regarder les créatures dans une lumière dont elles ne sont pas l'origine.

La tradition de lecture juive s'efforce d'être fidèle à cette possibilité. R. Schneour Zalman de Liady, le fondateur du mouvement hassidique Habad, enseigne ainsi qu'au Sinaï les mots regardés et

entendus habitaient tout l'espace. L'Éternel parlait aux Hébreux depuis chaque endroit, ce qui est une façon de dire que l'univers est un lieu de parole ou que la parole est issue de la texture des choses. Cependant nul ne le sait ou ne l'éprouve immédiatement par une intuition soudaine. Il convient pour accéder à ce savoir et à cette expérience sensible, d'en passer par la lecture d'un Livre, où la parole attend le regard qui se posera sur elle et commencera à l'interpréter. La contemplation du sens ultime n'est qu'une espérance — «aucun œil ne l'a vu» — dit le Talmuld (*Sanh.* 99a). En attendant, il convient d'accepter l'épreuve de la tension entre les aspects contradictoires de la vérité, consentir à une certaine absence, c'est-à-dire accepter une perception inévitablement vouée au clair-obscur.

La retenue de l'œil ne doit pas seulement s'exercer lorsqu'il s'agit des images, devant lesquelles il ne faut pas s'agenouiller, comme le dit Kant, sous peine d'idolâtrie. Elle doit s'exercer dans l'acte de lecture également, car elle est la seule mesure juste. C'est pourquoi, si dans les lieux de culte juif l'Écriture seule est présente — et non l'image —, cela ne signifie pas que le risque d'idolâtrie en soit écarté. Pour qu'il le soit, il convient que le fidèle, prêt peut-être à céder à la tentation de s'approprier une bonne fois le sens des versets, entende l'appel qui lui interdit de croire qu'il voit déjà en pleine lumière. Comme si, quelles que soient ses idées concernant le monde à venir, seule cette déception était porteuse d'espérance pour ce monde-ci.

La liturgie, fondée sur le «sache devant qui tu te trouves», ne connaît-elle cependant, en fait d'expérience visuelle, que celle du regard porté sur des lettres?

III. - Le visible comme appel à servir l'invisible

La possibilité de percevoir le visible comme appel à servir l'invisible donne sens à bien des *mitsvot* (préceptes religieux). Particulièrement peut-être aux plus énigmatiques d'entre elles. Du moins pour ceux qui, soucieux de penser que la raison est la source exclusive de tout ce qui est sensé, les décrètent souvent absurdes. Ainsi, à certains moments de la liturgie, le fidèle contemple les *tsitsit* (ou franges) de son *talet* (ou vêtement de prière). Pourquoi? Parce que, selon la Torah (*Nb 15*, 39), la *vue* de ces franges doit lui *rappeler* «tous les commandements de l'Éternel». Or le texte dit: «Et vous le verrez *(oureitem oto)*: Vous verrez l'Éternel en regardant ces franges qui vous font mémoire de ses

commandements.» Le fidèle, en regardant les «franges» qui lui rappellent ses obligations, rend ainsi son regard au Bien-Aimé qui l'observe. «Ce serait cela, le vis-à-vis ou le face à face avec Dieu!», commente Levinas[11]. Le texte précise que le but de ce regard sur les *tsitsit* est aussi de permettre que «votre cœur et vos yeux ne vous égarent pas» (v. 39). Ainsi, en contemplant ces franges, le fidèle voit Celui qui le regarde sans être vu, il le voit sur le mode d'une parole qui l'appelle à servir, et non sur celui d'un rapt ou d'une fascination. C'est ainsi qu'il sait devant qui il se trouve: il est devant lui et non derrière lui, devant pour marcher et avancer, devant pour servir ceux qui se trouvent dans sa trace.

Ce regard le met par ailleurs en garde contre l'idée que le cœur et les yeux sont spontanément capables d'éclairer véritablement le monde et de constituer un guide suffisant pour le conduire vers la lumière. Marcher devant l'Éternel, c'est être éclairé par Lui, par Celui que l'œil ne voit pas car il reste en arrière. En arrière pour éclairer et permettre ainsi d'aller vers Lui, sans se retourner.

Un autre exemple de regard propre à la liturgie juive se trouve dans la contemplation de la flamme des bougies du Chabbat et des jours de fête. Il s'agit de regarder cette flamme, et non de s'en servir pour lire ou vaquer à quelque occupation. Cette flamme fait mémoire à celui qui la regarde de la signification du jour où l'urgence des préoccupations des uns et des autres cède la place à la contemplation, à la prière, à l'étude et à la pure joie prise à la présence d'autrui. L'invisible se donne à lui sur le mode de cette flamme qui, tout en l'éclairant, le tient en proximité de ce qu'il ne voit pas et qui lui commande, en cet instant précis, un certain comportement. Le geste d'allumer des bougies ne correspond pas à un souci esthétique ou pratique, mais à un impératif de sainteté qui les dépasse l'un et l'autre. Ce soir-là, cet impératif vient inscrire au cœur du visible le consentement à l'entendre comme adressé à soi. La flamme l'annonce à ceux qui entrent.

Certains objecteront qu'il faut avoir déjà accepté les impératifs du Chabbat pour regarder ainsi et qu'autrement cette flamme ne diffère en rien des autres. Comment celui qui ignorerait tout de ce jour pourrait-il percevoir la profondeur de cette flamme comme celle de l'invisible qui l'appelle? Ne resterait-il pas incrédule en

11. E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 114, n. 14. Le mot *tsitsit* est rapproché dans l'antique commentaire rabbinique, dit *Siphri*, du verbe *tsouts*, dont une forme, en *Ct* 2, 9, signifie «observer» ou «regarder»: «Mon Bien-Aimé observe par le treillis.»

entendant ceux qui prétendent se tenir, grâce à elle, en proximité de la lumière incréée?

Sans doute, mais le regard est-il jamais vierge de paroles? Chacun n'apprend-t-il pas le sens de ce qu'il voit par la parole de ceux qui le précèdent dans l'existence? Celui qui ne connaît pas le sens du Chabbat et dont le regard n'est pas éveillé par la mémoire d'une promesse dont il accepte les obligations, ne pose pas pour autant d'ailleurs sur cette flamme et ce qu'elle éclaire un regard sans préalable. Une pure phénoménologie existe-t-elle? Toute perception n'est-elle pas éclairée par l'esprit? Chacun voit ce qu'il a appris à voir et dit ce qui l'habite. Le regard souverain et «pur» ne met-il pas en jeu d'autres postulats?

Celui qui ne perçoit que la beauté ou l'utilité de la flamme n'est pas plus «objectif» ou plus «lucide» et sa phénoménologie n'est pas seule digne de retenir l'attention[12]. Il montre simplement qu'il préfère écouter une autre parole — par exemple celle qui pose la raison comme source exclusive du sensé. Mais que cette parole-là ne permette pas de discerner le saint et le profane, car elle ne vit pas au diapason de telles idées, n'autorise pas — sauf sur le mode de l'intimidation violente — de dénoncer l'excès d'imagination de ceux qui regardent autrement. Celui qui regarde la flamme dans l'optique de la sainteté qu'elle appelle, et lui répond par certains gestes et certaines paroles, ne délire pas. Il donne chair à la parole qui le fait vivre. Il sait que le visible — tout le visible — est éclairé par une source invisible et son regard sur cette flamme ressemble alors à une prière. Devant la flamme, il se tient en proximité de l'invisible, c'est-à-dire qu'il n'en perçoit pas seulement l'immanence fugitive et la matérialité évanescente. Il regarde au-delà, vers la lumière incréée, vers son éternité, puisque c'est bien vers elle que ses yeux se lèvent lorsqu'ils jouissent de cette flamme précaire et bientôt consumée. Cependant il ne se tourne pas vers elle pour y noyer son regard ou éprouver la fulgurance d'une extase sans lendemain. Il associe cette éternité au nom et à la face de Celui dont le regard lui donne, en cet instant, de vivre et de se réjouir.

Comme le dit le psalmiste: «Fais luire ta face sur tes serviteurs» (*31*, 17); «Voici les yeux du Seigneur sont ouverts sur ses adorateurs» (*33*, 18). Et si le fidèle sourit, malgré la dérision de ceux qui discréditent son regard et prônent plus de réalisme, c'est sans

12. Je pense ici à la critique très partiale — de Levinas en particulier —, faite par D. JANICAUD, dans *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éd. de l'Éclat, 1991.

doute parce qu'il se rappelle que «ceux qui tournent leurs regards vers lui sont rassérénés: leur visage ne rougit pas de honte» (*34*, 6).

Le regard sur les *tsitsit* ou sur la flamme du Chabbat, comme sur toutes les œuvres — dont les œuvres d'art — où la réponse humaine à l'appel divin prend forme dans la visibilité du monde, doit en effet se penser comme une quête de la Face invisible. C'est dans sa trace, et seulement en elle, c'est-à-dire dans l'orientation vers la lumière d'une transcendance irréductible à un principe abstrait que ce regard prend sens. Car la lumière incréée que les yeux cherchent, à l'heure où ils contemplent ce qui se donne à eux dans le clair-obscur du monde, ne ressemble à pas à une idée. Cette lumière se donne comme «visage de lumière», selon l'expression de Bahya Ibn Paquda[13], qui éclaire le visage de l'homme. Or, comme le décrit la Torah lorsqu'elle évoque comment «la peau du visage» de Moïse était devenue rayonnante depuis que l'Éternel lui avait parlé (*Ex 34*, 29), le don de ce «visage de lumière» passe par la parole sans soustraire à la temporalité. La lumière se fait demande de sanctifier la vie, jusque dans la plus extrême concrétude des faits et des gestes, jusqu'au plus intime du visible. Pour ceux qui traversent le temps, en désirant sa proximité, son visage ressemble alors à la clarté d'une voix qui transfigure l'existence. Qu'enseigne cette analyse quant aux images?

IV. - Retour aux images

La pensée de l'image, depuis Platon, est associée à celle de la ressemblance, de la copie ou du double. Comme l'écrit M. J. Mondzain, «le refus, parfois fanatique, des imageries ne fait que témoigner plus violemment encore en faveur d'une image véritable, échappant à tous les regards soupçonnés d'idolâtrie... Les iconoclastes... ont manqué l'image en ne voulant l'aborder qu'en termes de vérité[14].» Ils ont manqué l'image en opposant la vérité à l'erreur ou l'illusion, l'être à l'apparence et l'invisibilité à une «visibilité inexacte ou corruptrice».

Cette critique des iconoclastes vaut en effet pour une reprise de la pensée biblique dans le cadre conceptuel de la philosophie

13. *Les devoirs du cœur*, trad. A. CHOURAQUI, Paris, Desclée de Brouwer, 1950 et 1972, p. 616.

14. M.J. MONDZAIN, *L'image naturelle*, dans *Le Nouveau Commerce*, Cahier

grecque, cadre qui fut essentiellement celui de la patristique et de la théologie. Mais, malgré la grandeur et la nécessité aussi de cette entreprise, la réinterprétation du message biblique dans ces catégories en a infléchi le sens. Ainsi n'est-il pas sûr que ce que l'on appelle l'interdit de la représentation soit tributaire d'une ontologie, tout simplement parce que la Torah ne parle pas ce langage. Le christianisme pensé dans les catégories du rationalisme de la philosophie grecque — aristotélicienne et néoplatonicienne — s'est trouvé obligé «de répondre aux exigences des modèles de sens dans lesquels il s'exposait et qui étaient ceux du théorétique, ceux du connaître, nostalgie de l'unité de l'Un»[15]. Ce qui suscita — en ce qui concerne la question des images — une grande méfiance.

Pourtant la Torah ignore ces catégories. Que dit-elle alors quand elle prononce les mots habituellement traduits par «image»? Il y a d'abord l'affirmation selon laquelle l'homme fut crée à l'image de l'Éternel (*Gn 1*, 27). Le vocable hébraïque est ici *tselem*. L'homme serait à l'ombre de Dieu, si l'on en croit l'étymologie proposée par M. Cordovero, parce que *tselem* serait en effet dérivée de *tsel*, l'ombre. Nahmanide, quant à lui, pense que *tselem* se rapporte à l'aspect et à l'expression du visage *(panim)*: sur le visage humain, il serait possible de percevoir l'ombre portée de l'Éternel.

La deuxième occurrence généralement traduite par image se trouve dans l'énoncé de l'interdit de la représentation: «Tu ne te feras pas d'idole *(pesel)*, ni toute image *(temouna)* de ce qui est en haut dans le ciel, ou en bas sur la terre» (*Ex 20*, 4). *Pesel* provient d'une racine qui signifie tailler la pierre et disqualifier. *Pesel* est ce «visible qui s'empare indûment de l'invisible, le limite, l'opacifie»[16], c'est-à-dire ce visible qui arrête prématurément le regard. *Temouna* vient de *timen*, dessiner, peindre, mais aussi multiplier par huit[17], c'est-à-dire, peut-être, le faux-infini.

Il va de soi que l'interdit porte sur *pesel* et *temouna* et non pas sur *tselem*. *Pesel* serait un visible fermé sur lui-même, *temouna* un visible démultiplié, mais dans les deux cas, malgré leur beauté éventuelle et la satisfaction qu'ils procurent au regard, *pesel* et *temouna* manqueraient, non pas l'être ou la vérité, mais l'orienta-

15. E. LEVINAS, *De l'un à l'autre. Transcendance et temps*, dans *Archivio di Filosofia*, 1983, repris dans *Cahier de l'Herne: Levinas*, édit. C. CHALIER et M. ABENSOUR, 1991, p. 85.

16. E. AMADO LÉVY-VALENSI, *Lettres de Jérusalem*, Bruxelles, éd. L. Musin, 1983, p. 139.

17. *Tamnit* en hébreu moderne signifie «octuor».

tion vers l'au-delà de l'être et d'une vérité identifiée au savoir. Ils manqueraient une signification irréductible à celles que la raison donne à l'être et aux choses, signification que la Torah énonce comme celle d'une lumière qui donne seule de voir, d'entendre et de vivre. Et, dans cette perspective, le verbe de l'homme, s'il prétend se saisir d'une telle signification, est autant en question que l'image. Le concept, pourtant conquis contre le prestige des métaphores des poètes ou des prophètes, est peut-être davantage du côté de *pesel* que ces métaphores qui, inlassablement, relancent la parole vive et la quête de cette lumière.

Aucune image et aucun concept ne maîtrisent l'invisible. Cela ne signifie pas qu'il faut détruire les images et refuser les concepts — la barbarie et la fuite dans l'irrationnel sont évidemment les pires dangers — mais cela exige de savoir que ces images et ces concepts ne peuvent arrêter le regard et l'intelligence. La glorification de l'invisible, son poids *(cavod)*, ne se manifeste pas par le caractère grandiose, impressionnant et définitif d'une esthétique ou d'une philosophie, mais bien par la voix fragile de son témoin, par ses images et par ses mots aussi, à condition qu'ils s'inscrivent dans l'inachevé, comme autant de maillons précieux et irremplaçables, mais ni premiers ni ultimes.

L'invisible ne voue pas à l'absence d'images. Il appelle le témoignage, une parole de vie et non un discours magistral. L'invisible s'annonce davantage dans le face à face avec l'autre homme, avec l'image *(tselem)* de l'Éternel. Cela ne signifie pas qu'il faut bannir les images et le discours sur l'être et sur la vérité. Cela signifie qu'il faut subordonner ces images et ce discours au souci du bien pour cette image de l'Éternel, image vulnérable et déjà en péril. C'est l'image de l'Éternel *(tselem)* qui a été détruite des millions de fois par des hommes qui appartenaient pourtant à une civilisation riche en images et en concepts. Les qualités intellectuelles et le goût esthétique des plus instruits et des plus raffinés ne les ont en rien empêché de pactiser avec la barbarie.

> Une partie importante de l'intelligentsia européenne et nombre d'institutions de culture, telles que les Lettres, les Arts, l'Université, firent à l'inhumain un accueil non dépourvu de chaleur. Rien, dans le monde tout proche de Dachau, ne venait troubler la saison de musique de chambre de Beethoven dont s'enorgueillissait Munich. Les toiles ne tombaient pas des murs quand les bourreaux parcouraient respectueusement les galeries, catalogue en main[18].

---

18. G. STEINER, *Dans le château de Barbe-Bleue*, Paris, Gallimard, 1991, p. 76.

Beaucoup d'autres exemples, malheureusement, attestent de cette monstrueuse alliance entre l'amour des arts — des images et des sculptures qui célèbrent la bonne nouvelle christique entre autres — et la fumée des crématoires.

De ce constat terrible, on peut évidemment déduire que, si certains — comme ces jeunes catholiques du groupe «La rose blanche» en Allemagne, qui cherchaient Dieu «à travers toutes leurs actions, tous leurs efforts»[19] — sacrifièrent leur vie pour ne pas pactiser avec l'horreur, la morale ne s'apprend pas dans les livres, les musées et les institutions universitaires ou religieuses.

Mais, pour la réflexion sur l'image, une autre idée s'impose: toutes les images sont permises à condition, non pas de mettre sur la voie de l'être et de la vérité, mais d'être subordonnées au respect inconditionnel du visage humain, seule image de Dieu selon la Torah. Autrement, malgré leurs prestiges et leur beauté, et peut-être surtout s'il s'agit d'icônes devant lesquelles se tient l'orant, ces images sont vanité et imposture.

«J'avais eu, moi aussi, un visage marqué par la colère, par la pitié et la joie, un visage d'homme, tout simplement!», écrit B. Fondane avant de disparaître à Auschwitz.

En attendant l'ultime face à face, c'est devant le visage de l'autre homme — *tselem* de l'Éternel — que chacun se trouve. Les images, sublimes ou maladroites, créées par les hommes ne doivent pas le faire oublier. C'est cela, et seulement cela, qui est interdit.

F -92001 Nanterre Cedex
200, Avenue de la République

Catherine CHALIER
Département de Philosophie
Université Paris X – Nanterre

Sommaire. — Cette étude réfléchit au sens de l'interdit biblique de la représentation. Cet interdit vise les images ou les sculptures que l'homme fait *pour lui*, mais ne porte pas sur le regard. L'A. analyse la signification de l'expression biblique «voir des voix» (*Ex 20*, 15) et de l'expérience visuelle de la lecture. Sur la base d'une réflexion concernant quelques préceptes religieux, on montre que le visible constitue un appel à servir l'invisible. Enfin, l'A. soutient que l'invisible se tient en proximité dans le face à face avec autrui, image vulnérable de l'Éternel. L'oubli de cette image est seul interdit.

---

19. I. SCHOLL, ***La rose blanche. Six Allemands contre le nazisme***, Paris, Minuit, 1995, p. 74.

Summary. — The present study deals with the meaning of the biblical interdict in matter of representation. This interdict affects the images or «sculptures» that man makes for himself, without concerning his actual way of looking. The A. analyses the meaning of the biblical expression «to see voices» (*Ex 20*, 15) and of the visual expression of reading. Reflecting on some specific religious precepts, she then shows that the visible constitutes an invitation to serve the invisible. Finally she suggests that the invisible stands in proximity, in the face to face with the other, vulnerable image of the Eternal. Forgetting that image is the only interdict.