

# L'organisation des signes religieux et l'esprit impérial de certains rabbins de l'Antiquité

Ron Naiweld

Traducteur : Astrée Questiaux

---



## Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/imagesrevues/4364>

DOI : [10.4000/imagesrevues.4364](https://doi.org/10.4000/imagesrevues.4364)

ISSN : 1778-3801

## Cet article est une traduction de :

The Organization of Religious Signs and the Imperial Mind of Some Early Rabbis - URL : <https://journals.openedition.org/imagesrevues/4378> []

## Éditeur :

UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques, Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval, Centre d'Histoire et Théorie des Arts, Laboratoire d'Anthropologie Sociale

## Référence électronique

Ron Naiweld, « L'organisation des signes religieux et l'esprit impérial de certains rabbins de l'Antiquité », *Images Re-vues* [En ligne], Hors-série 6 | 2018, mis en ligne le 14 juillet 2018, consulté le 05 février 2024. URL : <http://journals.openedition.org/imagesrevues/4364> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/imagesrevues.4364>

---

Ce document a été généré automatiquement le 5 février 2024.



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

---

# L'organisation des signes religieux et l'esprit impérial de certains rabbins de l'Antiquité

Ron Naiweld

Traduction : Astrée Questiaux

---

## 1. L'angoisse

Pour quelqu'un n'ayant pas grandi en France, ou pour un Français qui pour une raison  
quelconque n'a pas intériorisé l'horreur « laïque » de la religion, l'hystérie politique  
1 autour du thème des signes religieux peut en effet paraître étrange

1 . Le discours tenu par ceux qui préconisent l'éradication des signes religieux de la  
sphère publique est extrêmement rigide et autoritaire – comme s'ils tentaient de traiter  
un problème profond impossible à pleinement saisir, et par conséquent ne pouvaient  
qu'aspirer à la suppression de ses symptômes. La source de cette angoisse indescriptible  
est définie comme étant le « religieux », et bien qu'il soit dans une large mesure  
fantasmé, l'angoisse, elle, est bien réelle, et il serait irresponsable de se contenter de  
l'ignorer. Il faudrait au contraire essayer de comprendre le mécanisme qui relie les  
« signes » au « danger » qu'ils sont censés désigner, afin d'être en mesure de le  
concevoir différemment.

2 Pour un historien du judaïsme antique, une analogie s'impose immédiatement. C'est  
précisément au sein de cette tradition que nous retrouvons un discours élaboré et  
complexe, à la fois théorique et pratique, présentant une ressemblance frappante avec  
le débat sur les signes religieux. Je fais référence à l'interdiction de l'idolâtrie, et à la  
façon dont elle a évolué et été pratiquée au cours de l'histoire des religions  
2 monothéistes.

3 L'idolâtrie, écrit l'historien allemand Jan Assmann dans son influent ouvrage  
*Moses the Egyptian*

(1997), « signifie bien plus que l'icônisme. C'est un terme polémique qui exprime une forte abomination et angoisse culturelle/religieuse [...]. L'idolâtrie est le terme générique désignant ce qui doit être combattu par tous les moyens »

2

. Pour Assmann, l'interdiction de l'idolâtrie est un élément intrinsèque des religions monothéistes et est intimement liée à la violence que ces religions ont manifestée au cours de l'histoire.

L'idolâtrie pourrait être employée comme une métaphore intéressante au sein du discours contemporain sur les signes religieux, afin de souligner la théologie monothéiste de certains aspects du discours politique « laïc » français, en particulier lorsqu'il s'auto-qualifie fièrement de rationnel et laïc. L'idole ou le « signe religieux » pousse le pouvoir politique à réactiver la dichotomie exclusive qu'Assmann appelle dans ses écrits « la distinction mosaïque » entre vraies et fausses idées du divin. Dans le mythe de la laïcité, le signe religieux désigne quelque chose d'à la fois réel (c'est-à-dire qui possède un pouvoir réel) et faux. Telle est la source d'angoisse : *si nous n'éradiquons pas les signes du « religieux » au sein de la sphère politique, le mensonge et le nihilisme se répandront et nous détruiront.*

4

Ensuite, je souhaiterais aborder deux chapitres de l'histoire de l'« idolâtrie » comme métaphore des signes religieux. En premier lieu, je traiterai brièvement de l'interdiction de l'idolâtrie telle qu'exprimée dans la Bible hébraïque et la façon dont elle a été accueillie par certains lecteurs passés et actuels. J'aborderai ensuite la question du traitement par les rabbins antiques (III

5

siècle après J.-C.) de l'idolâtrie, en montrant comment l'interdiction biblique est utilisée afin d'atténuer son potentiel de violence.

## 2. L'interdiction des images dans le mythe biblique

6 Le « deuxième commandement »<sup>3</sup>

, qui apparaît à deux reprises dans la Bible hébraïque, dans le Deutéronome<sup>4</sup>, constitue l'un des principaux textes de référence pour tout débat sur l'idolâtrie et le monothéisme. Il fait partie des dix commandements que le dieu biblique transmet directement au peuple d'Israël à l'apogée du récit de l'Exode. Il représente la conclusion d'une alliance spéciale entre le dieu et les hommes. Je cite ici le début du discours de ce premier

5 :

Je suis Yhwh, ton dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude.

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

Tu ne te feras pas d'image taillée (εἰδωλον/לִּפְסוֹפֵי), ni aucune figure (ὁμοίωμα/הַמַּוְלָה) de ce qui est en haut dans le ciel, ou de ce qui est en bas sur la terre, ou de ce qui est dans les eaux au-dessous de la terre.

Tu ne te prosterner point devant elles et tu ne les serviras point. Car moi Yhwh, ton dieu, je suis un dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants, sur la troisième et sur la quatrième génération pour ceux qui me haïssent, et faisant miséricorde jusqu'à mille générations, pour ceux m'aiment et qui gardent mes commandements.(Exode 20, 2-5)

- Les lecteurs critiques tant traditionnels que modernes voient dans ce texte l'une des incarnations du monothéisme biblique. C'est certainement le cas d'Assmann, mentionné plus haut. Ainsi, ces lecteurs suivront la convention, déjà établie dans
- 7 l'Antiquité, consistant à remplacer « dieu » par le titre de « Seigneur » (*kurios* Grec). Ils auront également tendance à écrire « dieu » avec un D majuscule, suggérant le fait que l'objet du passage est la croyance monothéiste en le seul vrai Dieu<sup>6</sup>. De fait, cette lecture semble avoir été adoptée par des générations de Juifs et de chrétiens, de l'Antiquité à nos jours.
- 8 Interpréter ce passage comme étant un étendard du monothéisme est possible, mais pas nécessaire<sup>7</sup>. Sans tout ce bagage théorique et théologique, il représente également le pacte conclu entre le dieu biblique et Israël : accepte-moi comme ton souverain, et je te protégerai. Si cela a un rapport avec la question des « faux et véritables dieux », c'est uniquement parce qu'on a décidé d'y imposer le cadre théologique qu'Assmann appelle « la distinction mosaïque ».
- 9 Dans l'Antiquité, il n'était pas inhabituel d'interpréter la Bible sans le prisme monothéiste. C'était principalement le cas des détracteurs de la chrétienté orthodoxe. Prenons l'exemple de l'empereur Julien (milieu du IV<sup>e</sup> siècle), qui tenta de faire revivre la religion traditionnelle dans une tentative de courte durée d'endiguer la diffusion de la chrétienté. L'une des stratégies employées par Julien pour lutter contre la chrétienté était la réfutation de sa base théologique, principalement en démontrant son incompatibilité avec la véritable idée de Dieu<sup>8</sup>. L'empereur s'intéressait particulièrement au dieu de l'Ancien Testament (c'est-à-dire de la Bible hébraïque). Il revint en particulier sur les endroits du texte biblique qui étaient considérés (et le sont encore aujourd'hui) comme la quintessence de la théologie biblique – l'histoire du jardin d'Eden et l'épisode des dix commandements – afin de mettre l'accent sur leur nature mythologique et leur incompatibilité avec la vraie notion de Dieu. Ce faisant, non seulement il s'inspirait du travail de philosophes anciens, mais il suivait aussi le chemin (consciemment ou non) de certains auteurs gnostiques contemporains, qui voyaient dans ces épisodes et ces affirmations la meilleure preuve de la nature corrompue du dieu biblique. Comment pouvait-il être omniscient en ignorant que le premier couple mangerait le fruit défendu ? Comment pouvait-il être complètement bon, en interdisant au premier couple de manger les fruits de l'arbre de la connaissance et de l'arbre de vie ? Comment peut-on qualifier ce dieu d'omnipotent alors qu'il tente de s'imposer comme souverain sur des hommes qui le rejettent sans cesse ?
- 10 Il serait précipité et complètement faux de penser ces attaques à l'encontre de la chrétienté en termes de polythéisme (ou de dualisme) contre monothéisme. À l'instar des chrétiens, Julien et les gnostiques reconnaissaient l'existence de nombreuses divinités, mais leur pensée était guidée par la distinction monothéiste entre vraies et fausses idées du divin. D'après Julien, il n'y a qu'une seule vraie idée de Dieu (même s'il existe de nombreux dieux), et cette idée n'est pas compatible avec le récit biblique.
- 11 En tant que philosophe néoplatonicien, Julien appartenait à la longue tradition cultivant et développant ce que les historiens appellent le « monothéisme païen »<sup>9</sup>. La question de savoir si ce « monothéisme » se traduisait ou non en pratiques religieuses par la population est sujette à discussion, mais en tant que phénomène intellectuel, le « monothéisme païen » devient de plus en plus visible à partir du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.. Vers la fin de l'Antiquité, l'activité philosophique dans le monde gréco-romain s'organisa de

manière très religieuse et monothéiste, avec des rites théurgistes dont l'objectif était d'invoquer le principe ineffable et supérieur de l'Unique.

- 12 La critique de Julien nous permet de voir clairement le fossé qui sépare d'une part une idée monothéiste, qui s'inspire, ou tout du moins est promue par les écrits de la philosophie grecque, et d'autre part, par la figure du dieu biblique. Quiconque dans l'Antiquité lisait le texte biblique en parallèle du corpus philosophique pouvait sentir cette tension. Nous connaissons la plupart des tentatives visant à résoudre cette tension, de la part des Juifs et des chrétiens pour qui l'association du dieu biblique avec l'idée philosophique « intuitive » de Dieu, pour quelque raison que ce soit, était fondamentale<sup>10</sup>. Mais il existait de nombreux autres lecteurs, surtout après l'avènement de la chrétienté et l'universalisation du texte biblique (c'est-à-dire lorsque de nombreux non-Juifs ont commencé à le lire), qui résistaient à l'occultation, et insistaient sur la nature mythologique et singulière du dieu biblique ainsi que sur le fait que tous les efforts du monde n'effaceraient pas son incompatibilité avec l'idéal monothéiste de Dieu.
- 13 Si aujourd'hui nous voyons toujours en la Bible l'un, sinon le principal vecteur de l'idée monothéiste, cela est dû aux tentatives discursives et techniques des auteurs juifs, et surtout chrétiens, de faire du texte biblique un texte monothéiste. Ceux comme Assmann qui interprètent le mythe biblique et ledit deuxième commandement, comme étant une expression de monothéisme pur, prennent parti au sein d'un long débat historique.

Lorsque le « deuxième commandement » est lu sous un prisme monothéiste, les « idoles », qui sont les signes d'autres dieux, sont réduites à une seule signification : elles incarnent de fausses divinités. Toutes les autres significations qu'une idole peut avoir (psychologique, économique, culturelle, sociale...) sont dénigrées, et celle anti-monothéiste est mise en avant. La lecture monothéiste du mythe biblique transforme l'idole en quelque chose d'intrinsèquement dangereux. C'est un objet provoquant le

- 14 nihilisme : sa présence dans la sphère publique brouille la frontière entre vrai et faux.
- 15 Toutefois, lorsque l'on interprète le texte comme un mythe, sans le soumettre à la distinction monothéiste, il ne s'agit alors plus de l'expression d'une idée théologique, mais de la tentative désespérée d'un dieu d'imposer la reconnaissance exclusive de son pouvoir et de son autorité. Ainsi, lorsque l'on fait abstraction du cadre monothéiste, un constat plutôt simple mais intéressant à propos de la relation entre souveraineté, image et reconnaissance apparaît : *le souverain souhaite éradiquer l'image de ses éventuels concurrents.*

### 3. Le projet religieux et politique de la Mishna

- 16 La lutte de Julien contre la chrétienté a été la dernière tentative sérieuse de contrecarrer la diffusion de la nouvelle religion. La résistance à la chrétienté chez les élites païennes continua tout au long du v<sup>e</sup> siècle (comme par exemple en Alexandrie où Cyril d'Alexandrie estima nécessaire de rédiger un ouvrage long et fastidieux réfutant les attaques de Julien – *Adversus Jullianum*), mais la christianisation du monde gréco-romain de l'Antiquité tardive était alors à ce moment inéluctable.
- 17 Environ un siècle avant que Constantin se convertisse au christianisme, un groupe de Juifs qui, vivant dans la province romaine de Palestine, entreprit un intéressant projet

politico-religieux de résistance culturelle. Ils décidèrent de se rassembler et d'éditer des enseignements anciens et récents, qui circulaient au sein des cercles intellectuels juifs et furent les auteurs du discours qui devint la base du judaïsme rabbinique : la Mishna. Ses six volumes peuvent être considérés comme une préparation à la constitution de la *polis* d'Israël, cette dernière étant une entité politique (elle a ses propres lois et sa propre souveraineté) définie par sa religion, ou, en utilisant un langage plus mythique, par le dieu qu'elle vénère.

- 18 Le traité *Avodah Zarah* (culte étranger) de la Mishna est une compilation soigneusement éditée d'enseignements juridiques traitant des relations entre les Juifs et les Gentils. Il fait partie du quatrième volume, *Nezikin* (préjudices, contenant principalement des enseignements et des jugements civils et pénaux). Le titre du traité, qui lui a probablement été attribué à l'époque de sa rédaction ou peu de temps après, est très parlant : il indique que pour les rabbins, la distinction entre Juifs et non-Juifs est fondée sur le culte<sup>11</sup>. La catégorie de l'altérité des Gentils n'est pas considérée comme ethnique mais religieuse. C'est leur *religio* – s'entendant dans un sens plutôt romain, c'est-à-dire préchrétien voire même non-chrétien – qui les distingue en tant que groupe pour qui s'appliquent des lois différentes<sup>12</sup>.
- 19 Le terme hébreu *avodah zarah* se traduit communément par idolâtrie, polythéisme ou paganisme. Tous ces termes sont lourdement connotés, tant dans le monde romain que dans les analyses actuelles sur celui-ci. Cependant, dans la Mishna, le terme *avodah zarah* n'est jamais strictement défini par idolâtre, polythéiste ou païen – cela peut être tous ces termes à la fois et aucun d'entre eux. Sa principale caractéristique est l'altérité, c'est-à-dire son caractère non-juif. Par conséquent, je préfère m'en tenir à la traduction littérale du terme hébreu : culte étranger.
- 20 À ma connaissance, le terme « culte étranger » n'apparaît pas dans les textes juifs pré-rabbiniques. Les auteurs juifs qui écrivaient en grec, tels que Flavius Josèphe ou Philon, suivaient principalement le vocabulaire de la Septante lorsque cela concernait un culte non-juif. À l'instar des textes du désert de Judée, ils empruntaient principalement leur terminologie à la bible hébraïque. L'expression « culte étranger » semble avoir prospéré au sein de certains cercles rabbiniques palestiniens du milieu du II<sup>e</sup> siècle. Il était considéré comme un substitut de l'expression biblique *elohim aherim* (autres dieux) que nous retrouvons dans le deuxième commandement et ailleurs dans la Bible<sup>13</sup>. Ce terme est composé du nom *avodah*, qui dans la Bible désigne à la fois le travail et le culte. En hébreu rabbinique ancien, *avodah* signifie principalement le culte. Le terme renvoie aussi bien au culte pratiqué dans le temple de Jérusalem, auquel cas il s'emploie sans adjectif (*ha-avodah* – le culte), ou au culte non-juif, auquel cas l'adjectif « étranger » lui est accolé. *Zarah* est le singulier féminin de l'adjectif « étranger » (*zar*). Dans le Pentateuque, ce terme désigne une personne étrangère, en ce qui concerne généralement le culte<sup>14</sup>. Cet étranger peut être un Israélite non autorisé à participer au culte car ne *faisant* pas partie de la dynastie sacerdotale ou du personnel liturgique. Ce terme peut également désigner un objet de culte – de l'encens<sup>15</sup> ou plus fréquemment du feu<sup>16</sup>.
- 21 Le terme « culte étranger » est employé dans la Mishna pour désigner à la fois un objet de culte individuel (cela peut être un animal, un édifice, un arbre, une colline) et la pratique générale du culte. Dans bien des cas, le terme désigne un concept plutôt qu'un objet ; voir par exemple 1 : 3, passage dans lequel « les sages » déclarent que « toute mort impliquant une crémation est un culte étranger (litt. a un culte étranger pour

cette pratique), et si la mort n'implique pas une crémation, il ne s'agit pas d'un culte étranger (litt. a un culte étranger pour cette pratique) »<sup>17</sup>. Il semble ainsi que pour les rédacteurs de la Mishna, le « culte étranger » était une catégorie établie qui regroupait tous les cultes n'étant pas les leurs.

- 22 Bien sûr, l'originalité de la catégorie rabbinique de « culte étranger » ne peut être réduite à la simple terminologie. Comme de nombreux chercheurs l'ont fait remarquer, l'attitude de la Mishna envers les autres cultes constitue l'une des questions pour lesquelles le judaïsme rabbinique diffère de la loi biblique, la Torah, de la façon la plus radicale. En effet, au chapitre 12 :1-3 du Deutéronome<sup>18</sup>, Yhwh ordonne aux Israélites de détruire tous les lieux de cultes se trouvant sur la terre promise une fois qu'ils l'auront conquise. La Mishna, rédigée en Galilée, c'est-à-dire au sein des frontières de la terre biblique d'Israël, n'interprète pas cet interdit dans un sens littéral. Au contraire, elle semble tolérer la présence du culte étranger, et ordonne simplement de ne pas y participer.
- 23 Il serait erroné de penser cette différence en termes d'une évolution naturelle de la loi biblique à la loi rabbinique, dans la mesure où la position michnique n'était pas partagée par tous les Juifs durant l'époque impériale. Certains d'entre eux continuaient à lire de manière littérale les prescriptions bibliques. Comme nous le savons, durant le 1<sup>er</sup> siècle avant et après Jésus-Christ, les Juifs s'en prenaient aux objets et aux lieux de culte non-juifs. Bien sûr, les cas les plus connus eurent lieu lorsque ces objets de culte étrangers furent placés dans le temple juif à Jérusalem. Nous avons cependant connaissance d'autres cas, à commencer par le prêtre juif Mattathias qui, en 167 av. J.-C, tua un Juif originaire de son village de Judée, Modi'in, qui s'appêtait à offrir un sacrifice sur un autel grec, à l'endroit qui devint par la suite le point de départ symbolique de la révolte des Macchabées contre les Séleucides. Le milieu du 1<sup>er</sup> siècle après Jésus-Christ nous offre un autre exemple. Philon, dans son *Legatio ad Gaium*, nous raconte un incident qui se produisit dans la ville judéenne de Jamnia, où la majorité juive détruisit un autel érigé par les Gentils de la ville, afin de vénérer l'empereur Gaius à l'instar d'un dieu. Au moins, d'après Philon, ces Juifs ne détruisirent pas l'autel pour des raisons politiques – leur but n'était pas de renverser l'empereur. La raison était théologique : elle reposait sur l'interdiction biblique d'établir un culte étranger dans une ville judéenne.
- 24 L'attitude iconoclaste des Juifs ne s'arrêta pas au 1<sup>er</sup> siècle, et continua au 11<sup>e</sup> siècle. En fait, la tolérance exprimée par la Mishna n'était pas consensuelle, même au sein des cercles rabbiniques des deuxième et troisième siècles, et le traité michnique peut être considéré comme un texte polémique rédigé contre la lecture littérale des prescriptions bibliques<sup>19</sup>.
- 25 Comment devrions-nous interpréter ce phénomène, c'est-à-dire la tentative de la Mishna de reformuler la position juive concernant le culte étranger ?
- 26 Dans un article déjà classique sur le sujet, publié en 1998, Moshe Halbertal montre comment le traité reflète « une réalité de deux communautés, juive et païenne s'entremêlant au sein des cités hellénistiques implantées en terre d'Israël »<sup>20</sup>. Halbertal suit ici la pensée de l'historien israélien Ephraïm E. Urbach qui, dans un article de 1959, suggère de comprendre la position michnique (et de manière générale, rabbinique) dans un contexte de changements politiques et économiques durant la fin du 11<sup>e</sup> siècle en Palestine. Urbach suggère que durant la fin du 11<sup>e</sup> siècle, l'idolâtrie était tout simplement moins attrayante qu'elle ne l'était auparavant, et que les rédacteurs de la

Mishna ne craignaient pas que les Juifs la pratiquent réellement. Ainsi se sont-ils permis d'assouplir les strictes prescriptions bibliques.

- 27 Cependant, Halbertal attribue aux auteurs de la Mishna des motivations bien plus philosophiques. Selon lui, la « préoccupation la plus grande de la Mishna est de créer un ensemble complexe de règles qui constitueront la propre réponse des Juifs envers un environnement envahi de symboles et de fidèles païens », et de dessiner les limites d'un espace neutre – un espace qui permettra aux Juifs de coexister avec ce qu'ils estiment être leur ennemi d'un point de vue idéologique et religieux. Au sein de cet espace, ils interagiront avec les païens, mais non pas en leur qualité de païens »<sup>21</sup>. Halbertal affirme que le traité michnique est fondé sur une valeur qui plus tard sera centrale dans le « développement de politiques d'émancipation »<sup>22</sup>. Par cette expression, il entend la création d'une sphère publique neutre, dans laquelle les êtres humains sont traités de manière égale, sans distinction de religion ou d'ethnie.
- 28 Les motivations des auteurs de la Mishna étaient de régler et de pacifier l'espace dans lequel cohabitaient les Juifs et les Gentils. Toutefois, je pense que ces réglementations étaient élaborées d'après un idéal différent de celui de l'émancipation moderne. Au lieu d'interpréter le traité à travers le prisme de la philosophie politique moderne, je propose de le situer dans le contexte politique de sa rédaction, c'est-à-dire au début du III<sup>e</sup> siècle en Galilée, à l'époque où le problème de cohabitation entre Juifs et Gentils était une question d'ordre impérial.
- 29 Les rabbins ayant rédigé la Mishna appartenaient à une élite provinciale de l'Empire romain. Leur rapport avec l'empire était par conséquent bien moins conflictuel que celui d'autres Juifs, dans le passé ou contemporains. Ils ne se considéraient pas comme rebelles – sans aucun rapport avec la tradition juive et certainement pas avec l'Empire et à l'ordre social qu'il garantissait. Toute tentative de suivre les prescriptions bibliques concernant le culte étranger aurait été interprétée par les Romains comme un signe de révolte. Les rédacteurs de la Mishna étaient par conséquent contraints d'intégrer les prescriptions bibliques au sein d'un système juridique et religieux modifiant leur signification et les rendant compatible avec l'ordre impérial.

#### 4. Également monothéiste

- 30 À une époque à peu près contemporaine de la rédaction de la Mishna, le culte à la synagogue connut un changement significatif. Les rouleaux de la Torah s'y trouvaient en permanence, en une constellation s'inspirant de la description biblique du saint des saints dans le temple de Yhwh. Ils étaient placés à l'intérieur d'une boîte cachée à la vue de l'assemblée par un rideau. Les rouleaux devinrent l'objet qui organisait le culte à la synagogue, comme une sorte d'idole<sup>23</sup>.
- 31 Bien que le principal culte juif sur lequel porte la Mishna soit celui du temple de Jérusalem<sup>24</sup>, il reconnaît le caractère sacré de la synagogue, et accepte la fonction des rouleaux de la Torah en tant qu'« idole » (sans bien évidemment employer ce terme). Nous pouvons ainsi dire que même en ce qui concerne le culte juif, la Mishna accepte la nécessité de l'idolâtrie.
- 32 Quoi qu'il en soit, le fait est que le monothéisme ne joue pas un rôle important dans la conception de la Mishna de l'identité religieuse de la *polis* (sa propre identité ainsi que celle d'autrui). Les rabbins n'ont pas pour projet d'imposer une théologie monothéiste.

Il s'agit probablement d'une réaction à la manière dont les Juifs et le judaïsme étaient perçus par les autres. En effet, bien que le dieu biblique ait été connu de nombreux non-Juifs dans le monde gréco-romain, ils ne reconnaissaient pas sa nature « monothéiste »<sup>25</sup>. Cette non-reconnaissance était peut-être admise par les rédacteurs de la Mishna<sup>26</sup>.

33 La Mishna contient quelque peu de théologie. Après tout, la *polis* d'Israël est définie par le culte d'un dieu qui stimule les récepteurs théologiques de ses adorateurs : il leur est spécifiquement demandé de le reconnaître comme étant unique. Les chrétiens aussi vénéraient ce dieu, et il s'agit là de l'un des points communs entre les deux groupes (rabbins et chrétiens). Cependant, contrairement aux chrétiens, la Mishna résista à la tendance intellectuelle très influente de leur époque, qu'Athanassiadi et Macris appellent « la philosophisation du religieux ». Les rabbins acceptaient la théologie comme la seule façon de décrire leur dieu et ses injonctions, mais ne suivaient pas d'autres auteurs religieux de leur temps, qui reconnaissaient l'hégémonie du discours théologique et insistaient pour y participer. Dans le discours rabbinique, la théologie, accompagnée de l'idée monothéiste, est simplement une autre façon de parler du divin.

34 Cette articulation unique entre l'idée monothéiste et le dieu biblique est illustrée à travers deux enseignements issus du traité du culte étranger.

3. 4 Proclus, fils de Philosophus, interrogea Rabban Gamaliel, qui se baignait à Acre aux Thermes d'Aphrodite.

Il lui dit : « Il est écrit dans votre Torah, "Et rien de la chose consacrée (interdite) ne s'attachera à ta main" (Deut. 13, 17). Pourquoi te baignes-tu aux Thermes d'Aphrodite ? » Il lui répondit : « On ne doit pas répondre lorsqu'on se baigne aux thermes ».

Lorsqu'il sortit, il lui dit : « Ce n'est pas moi qui ai franchi ses frontières, c'est elle qui a franchi les miennes ! Les gens ne disent pas "Faisons des thermes pour Aphrodite", mais plutôt "Faisons d'Aphrodite un ornement pour les thermes".

Autre chose [qu'il aurait pu lui dire] : « Suppose qu'on te donne une grosse somme d'argent, accepterais-tu d'entrer nu dans le temple de ton culte étranger, après avoir souillé de ta semence et uriné devant lui ? [Dans ce cas, les gens diraient de leur idole] : Cette idole se tient à l'entrée d'un caniveau et tout le monde urine devant elle. »

Le fait qu'il soit simplement écrit [dans la Torah] « leurs dieux » (Deut.12, 2-3 et suiv.) signifie que s'il [le gentil] la considère comme une divinité, alors elle est interdite. Et s'il ne la considère pas comme une divinité, alors elle est permise.

35 Ce dialogue a attiré l'attention de nombreux chercheurs, à la fois traditionnels et modernes, la plupart d'entre eux le lisent sous un angle polémique, en plaçant chacun des interlocuteurs de chaque côté de la dichotomie monothéisme-polythéisme. Cependant, dans un article datant de 2006, Azzan Yadin proposa de lire ce dialogue en tant qu'expression d'un mépris partagé pour l'idolâtrie de la part des rabbins et des philosophes. D'après Yadin, Proclus et Gamaliel sont tous deux monothéistes, et c'est en tant que tels qu'ils critiquent le caractère superficiel des pratiques idolâtres<sup>27</sup>.

36 Toutefois, le texte est parfaitement compréhensible sans présumer pour autant que les deux parties, ou l'un d'entre elles, contient une théologie monothéiste. En fait, il semble que l'objet du dialogue est les tensions politiques et sociales qui peuvent naître au sein d'un environnement multi-religieux, où différents fidèles vénèrent différents dieux. Et au moins dans le contexte de ce texte, l'existence de ces dieux n'est pas remise en question. Tant qu'il s'agit de dieux, ils sont qualifiés d' uniques par le discours rabbinique. Je ne prétends pas que les rédacteurs de la Mishna étaient nécessairement

non-monothéistes. Je suggère simplement que lorsqu'ils réfléchissaient à la place de leur culte dans le monde non-juif, ils ne prenaient pas la peine de mettre l'accent sur sa dimension monothéiste.

37 Tournons-nous à présent vers le second dialogue :

4.7 On demanda aux Sages de Rome : « S'il refuse le culte étranger, pourquoi ne l'anéantissent-ils pas ? » Ils répondirent : « S'ils vénéraient une chose dont le monde n'a pas besoin, il l'anéantirait. Mais ils vénèrent le soleil, la lune et les étoiles. Devrait-il détruire [laisser s'échapper] son monde à cause des insensés ? »

Ils soulevèrent une objection : « Si c'est ainsi, il devrait alors détruire une chose dont le monde n'a pas besoin, et conserver une chose dont le monde a besoin. »

Ils lui répondirent : « Cela renforcerait les mains de leurs adorateurs (les "dieux" non détruits). Ainsi, ils diraient – sache que ce sont des divinités (אלוהות), puisqu'elles n'ont pas été anéanties. »

38 Ce dialogue est généralement lu comme un autre échange entre rabbins et Gentils. Mais il pourrait également représenter une conversation entre des figures proto-rabbiniques et certains Juifs vivant à Rome<sup>28</sup>. L'identité des personnes discutant avec les « sages » n'est pas mentionnée<sup>29</sup> ; dieu est désigné par le pronom « il » et non « votre dieu » (à l'instar de Proclus, « votre Torah », dans le précédent enseignement) ; le pronom « ils » désigne tous les adorateurs du culte étranger.

39 Contrairement au dialogue précédent, nous pouvons ici identifier plus clairement l'idée monothéiste – les deux parties semblent convenir qu'il n'y a qu'un seul Dieu, omniprésent, et que les autres objets de culte n'ont pas de « divinité » réelle. Il ne s'agit pas exactement de la distinction mosaïque entre les vrais et les faux dieux mais d'une distinction entre les dieux pourvus ou non d'un pouvoir divin.

40 La différence entre les deux parties du dialogue se situe dans leur conception respective du pouvoir divin. Les Juifs qui demandent aux sages, abasourdis, pourquoi Dieu « n'anéantit pas le culte étranger » s'il n'en veut pas, ont une notion très simple de l'omnipotence divine. La réponse des sages apporte une notion plus nuancée. Dieu doit prendre en considération le fruit de ses actions sur les êtres humains et sur le monde. S'il détruit les objets de vénération, il détruira le monde qu'il a créé, et s'il détruit uniquement les objets de vénération qui n'ont aucune utilité, il encouragera la croyance en d'autres dieux, qui eux sont faux. Selon les sages, le maintien du culte étranger est dû au fait que le Dieu omnipotent est lié à un réseau complexe impliquant objets et conscience humaine. À l'instar de ses fidèles, il est lié à une sorte de contrat (ברית).

41 Le dialogue reconnaît entièrement le caractère mythique de Dieu – d'un côté il possède une volonté et le pouvoir potentiel de l'exécuter, mais de l'autre il est également sujet à un système physico-anthropologique qui va au-delà de son pouvoir (quand bien même il est celui qui l'a créé). Dans un discours théologique (qui est philosophique), cela serait qualifié de paradoxe, mais le discours des rabbins est d'une certaine façon assez adaptable pour contenir des contradictions.

## 5. Conclusion : l'Empire, mais dans un sens positif

42 L'ordre impérial séculaire, qui paraissait stable et éternel au début du troisième siècle, laissa aux adorateurs du dieu biblique deux principales options : (1) placer ce dieu au sommet d'un système théologico-politique et, par conséquence, rabaissant les autres

dieux en les définissant comme faux, et par conséquent démoniaques et inefficaces, ou (2) intégrer ce dieu au système impérial en tant que dieu supplémentaire – le meilleur pour ceux qui croient lui, et simplement « autre » ou « étranger » pour ceux qui n'y croient pas. Pour les rabbins qui ont choisi la deuxième option, la question de savoir si un dieu est « vrai » ou non n'était pas aussi cruciale qu'elle ne l'était pour les chrétiens ou les autres Juifs qui plaçaient le dieu biblique au sommet de la pyramide *théologique* du monde gréco-romain. Les rabbins n'ignoraient pas la question mais refusaient de la laisser organiser leur environnement politico-religieux.

- 43 Ce que les rabbins comprenaient, grâce à l'histoire sanglante des relations judéo-romaines qui les précédait, était que les exigences de leur dieu ne pouvait pas être satisfaites sans littéralement risquer leur vie. Afin de satisfaire leur dieu, ils devaient donc mettre en œuvre une nouvelle interprétation de l'« idole » biblique, qui correspondrait d'une part à ses fonctions en tant que représentation d' « autres dieux » que les leurs, et d'autre part à la réalité politique de l'Empire<sup>30</sup>. En tant que projet de résistance culturelle, la Mishna évolue sur une ligne étroite : elle présuppose la souveraineté des Juifs sans remettre en question l'autorité de l'ordre impérial et du statut des Juifs en tant que sujets impériaux. Cela est dû en partie à sa capacité à atteindre les deux objectifs en apparence contradictoires, de manière à ce que parmi tous les *poies* spécifiques qui existaient dans l'Empire gréco-romain, celle ayant été forgée par la Mishna survécût.
- 44 Afin de résister pacifiquement à l'Empire, il faut avoir un aperçu du fonctionnement du pouvoir impérial. Cette compréhension se reflète dans le traitement par la Mishna du culte étranger. La Mishna accepte le fait que les objets religieux et les institutions participent à l'ordre complexe à plusieurs niveaux. Les idoles ne sont pas seulement une représentation du dieu de quelqu'un, mais également un objet commercial, une institution sociale, une prise de position politique... Elles sont le signe de bien plus qu'une seule chose. Se concentrer sur une seule de ses significations rend la vie misérable.
- 45 C'est précisément parce que la Mishna accepte le pouvoir de l'Empire comme étant objectif, et considère sa stabilité comme certaine, qu'elle peut agir plus librement à la demande de Yhwh, son souverain mythique, pour éradiquer l'image de ses concurrents éventuels. Nous pouvons l'exprimer différemment : le pouvoir objectif de l'Empire oblige le discours rabbinique à inscrire l'exigence de Yhwh dans un contexte politique plus large, et à Lui faire accepter les contraintes de la réalité. Il doit comprendre à quel point le projet de tout organiser en fonction de Son ordre est délirant. En ce sens, la Mishna peut être interprétée comme une invitation adressée au souverain, religieux ou laïc, mythique ou « réel » : *ouvre les yeux à la réalité, accepte la concurrence et réussis*.

---

## NOTES

1. Sur ce sujet, voir : Joan WALLACH SCOTT, « Cette étrange obsession française pour le voile », <http://orientxxi.info/magazine/cette-etrange-obsession-francaise-pour-le-voile,1309,1309>

(article consulté le 5 mai 2016) ; Emmanuel Terray, « Headscarf Hysteria », *New Left Review* 26 (2004), 118-127.

2. Jan ASSMANN, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 42 (Voir aussi IDEM., *The Price of Monotheism*, Stanford University Press, 2009). Le passage est cité dans le court mais brillant article : Aaron TUGENDHAFT, « Images and the Political: On Jan Assmann's Concept of Idolatry », *Method and Theory in the Study of Religion* 24 (2012), 301-306. La critique d'Assmann par Tugendhaft a considérablement inspiré ma réflexion sur le monothéisme d'Assmann et sa vision de l'idolâtrie. Voir également l'introduction et les articles d'Assmann et autres dans : A. TUGENDHAFT et J. ELLENBOGEN (eds.), *Idol Anxiety*, Stanford University Press, 2011.

3. Le nom n'apparaît ni dans le texte biblique, ni dans l'énumération. Il apparaît toutefois dans certaines restitutions aramaïques du texte (*targumim*) datant de l'Antiquité tardive.

4. Le Deutéronome, le dernier livre du Pentateuque, relate l'histoire d'Israël évoquée dans les premiers livres, d'où la répétition.

5. Le passage est ici traduit de l'Hébreu. Les termes grecs sont issus de la Septante, la traduction grecque du Pentateuque datant du II<sup>e</sup> troisième ou III<sup>e</sup> deuxième siècle avant Jésus-Christ.

6. Sur ce sujet, voir Martin RÖSL, « The Reading and the Translation of the Divine Name in the Masoretic Tradition and the Greek Pentateuch », *Journal for the Study of the New Testament* 31 (2007), 411-428. (Je voudrais remercier Jan Joosten pour m'avoir envoyé la référence).

7. La pertinence même de la catégorie du monothéisme dans l'étude de la Bible hébraïque a été récemment remise en question. Sur ce sujet, voir : Christian FERVEL, « Beyond Monotheism? Some Remarks and Questions on Conceptualizing 'Monotheism' in Biblical Studies », *Verbum et Ecclesia* 34 (2013).

8. Concernant le débat ci-dessous sur Julien, voir : Marie Odile BOULNOIS, « Genèse 2-3: Mythe ou Vérité? Un sujet polémique entre païens et chrétiens dans le *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 54, 2008, p. 111-33 ; *Idem*, « Dieu peut-il être envieux ou jaloux? Un débat sur les attributs divins entre l'empereur Julien et Cyrille d'Alexandrie », in Danièle Auger et Etienne Wolff (éds.), *Culture classique et christianisme. Mélanges offerts à Jean Bouffartigue*, Paris, Picard, 2008, p. 13-25.

9. Polymnia ATHANASSIADI and Michael FREDE (eds), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1999 ; Stephen MITCHELL and Peter VAN NUFFELEN (eds), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, ainsi que l'excellent article synthétique de Polymnia ATHANASSIADI et Constantin MACRIS, « "La Philosophisation du religieux », in Laurent BRICAULT et Corinne BONNET (éds), *Panthée: Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden, Brill, 2013, p. 41-83.

10. Je traite cette question dans un ouvrage à venir.

11. En fait, le critère du culte régleme également les relations entre les rabbins et les autres Juifs dans le cas où ces derniers pratiquent un culte étranger (voir par exemple dans notre traité le paragraphe 4 : 9)

12. Cette conception reflète probablement la façon dont les rédacteurs de la Mishna concevaient leurs relations avec l'empire, en tant que groupe « religieux » pour qui des lois spécifiques s'appliquent.

13. Comme on peut le voir dans la Tossefta AZ 4:5 et 6:11; Sifra Behar 5. Sifre Deut. 54. Mekhilta dRI Mishpatim, deKaspa 20 ; Mekhilta deRahsbi 23,13.

14. Lev. 22:10-13; Nom. 17:5.

15. Ex. 30:9.

16. Lev. 10:1 ; Nom. 3:4 ; 17:2 ; 26:61.

17. Cette décision est prise en vue d'expliquer quels jours sont considérés comme des fêtes réservées aux Gentils avant lesquelles on ne doit pas faire de commerce avec eux (thèmes de 1:1 et 1:2).

18. « Voici les lois et les ordonnances que vous aurez soin de mettre en pratique dans le pays que Yhwh, le Dieu de vos pères, vous a donné pour le posséder, tout le temps que vous vivrez sur ce sol. Vous détruirez entièrement tous les lieux où les nations que vous allez chasser servaient leurs dieux, sur les hautes montagnes, sur les collines et sous tout arbre vert. Vous renverserez leurs autels, vous briserez leurs stèles, vous livrez au feu leurs *aschérim*, vous mettrez en pièces les images taillées de leurs dieux, et vous ferez disparaître de ces lieux jusqu'à leurs noms. »

19. Voir Ishay ROSEN-ZVI, « Rereading Herem. Destruction and Idolatry in Tannaitic Literature », in KatellBARTELOT et al. (eds.), *The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in the History of Jewish Thought*, Oxford Oxford University Press, 2014, p. 50-65. En fait, même après la rédaction de la Mishna, sa position n'est pas devenue consensuelle (voir SethSCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society: 200 BCE to 640 CE*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 170-73).

20. Moshe HALBERTAL, « Coexisting with the enemy: Jews and pagans in the Mishna », in Graham N. STANTON, Guy S. STROUMSA (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 159-72 (p. 159).

21. *Op. cit.*, p. 163.

22. « The idea was to create a common ground of humanity and citizenship shared by all regardless of their particular historical identity. Jews should be tolerated by Christians not as Jews but as humans. They should be tolerated by Christians not for what they are, but regardless of who they are. From this perspective the modern state creates a neutral ground where people from different, and sometimes opposing, religious communities meet as citizens ».

23. Voir MartinGOODMAN, « Sacred Scriptures and 'Defiling of Hands' », *Journal of Theological Studies*, 41, 1990, p. 99-107 and IDEM., « Sacred Space in Diaspora Judaism », dans B. ISSAC et A. OPPENHEIMER (eds.), *Studies on the Jewish Diaspora in the Hellenistic and Roman Periods* (Teuda 12), Tel Aviv, Tel Aviv University, 1996, p. 1-16.

24. Deux des six volumes de la Mishna concernent presque exclusivement les éléments sacrificiels et liturgiques du culte du temple, et la plupart des autres volumes traduisent une religion fondée sur le temple. Toutefois, le rôle de la Mishna dans le culte du Temple ne correspond pas toujours à la pratique historique. Voir à ce sujet le récent ouvrage de Naftali COHN, *The Memory of the Temple and the Making of the Rabbis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.

25. Gidon BOHAK, « The Impact of Jewish Monotheism on the Greco-Roman World », *Jewish Studies Quarterly*, 7, 2000, p. 1-21.

26.

Comme l'écrit Bohak, sans la chrétienté et son succès, « the Jewish god and his exclusivist pretensions would have left few traces in the Greco-Roman world » (p. 20-21).

Voir aussi NicoleBELAYCHE

, « Sem et Japhet, ou la rencontre du monde gréco-romain et des livres sacrés des juifs »,

*Dialogues d'histoire ancienne*, 23, 1997, p. 55-75 ; MichaelMACH

, « Concepts of Jewish Monotheism During the Hellenistic Period », in DAVILA et al.,

*The Jewish Roots of Christological Monotheism*, Leiden, Brill, 1999, p. 21-42.

27. Azzan YADIN, « Rabban Gamaliel, Aphrodite's Bath, and the question of Pagan Monotheism », *Jewish Quarterly Review*, 96, 2006, p. 149-79.

28. L'histoire de la délégation rabbinique à Rome au tournant du deuxième siècle apparaît à différents endroits dans la littérature rabbinique antique.

29. Nous trouvons dans le traité parallèle de la Tossefta une version différente du dialogue dans laquelle les sages sont questionnés par les philosophes.

30. Il faut se rappeler que la Mishna a été rédigée à la même époque environ que lorsque l'équilibre entre l'Empire et ses provinces connut un changement symbolique et politique radical. En 212, l'empereur Caracalla émet un édit attribuant la citoyenneté romaine à tous les habitants de l'Empire. Il s'agit alors d'une étape décisive dans le long processus de « romanisation » politique et culturelle des provinces, qui impliquait l'incorporation de toutes les entités politiques séparées à l'ordre impérial.

---

## RÉSUMÉS

Le combat politique contre les signes religieux peut se comprendre comme une épiphanie du mythe biblique, dans lequel un dieu demande à son peuple d'éradiquer toutes les représentations de ses compétiteurs. Cette comparaison est suivie par une critique des lecteurs trop théologique du dit « deuxième commandement » qui cachent sa substance mythique. Ensuite on passe au document rabbinique du début du troisième siècle, la Mishnah, afin de montrer comment les rabbins de l'antiquité ont manipulé la prescription d'éradiquer les idoles.

## INDEX

**Mots-clés :** Images, judaïsme, rabbinisme, idoles, Mishnah

## TRADUCTEUR\_DESCRIPTION

## ASTRÉE QUESTIAUX (TRADUCTION)

Ron Naiweld est un historien du judaïsme ancien au CNRS. Il a publié le livre *Les antiphilosophes. Pratiques de soi et rapport à la loi dans la littérature rabbinique classique* et des nombreux articles sur les aspects herméneutiques, politiques et éthiques du discours rabbinique ancien. Son prochain livre, *Histoire de Yhwh. La fabrique d'un mythe occidental*, sur la monothéisation du mythe biblique, sera à l'automne 2018.