

L'image comme ambassadrice

Le messianisme comme modèle interprétatif des images contemporaines

La lecture des textes néo-testamentaires offre une conceptualisation de l'image, fruit d'une réception du récit deutéronomiste. Comment saisir ces images, leurs usages et leurs organisations ? Peut-on — encore — s'ancrer dans l'antique pour observer le contemporain ? Il s'agira de comprendre cette réception ou, formulé autrement, de comprendre ce que l'apôtre Paul et ses confrères comprenaient sous les termes «d'images».

L'enjeu de cet article sera de proposer une lecture du messianisme dans son héritage de sa compréhension de ce qu'est une image. Il s'agira de, plus que de réfléchir et réactualiser l'image messianique, voir si l'image porte une messianicité – ou tout du moins poser la première pierre de ce processus.

Nous ne pouvons pas parler de processus de sécularisation - en ce que séculariser est installer une historicité au métaphysique.¹ Le messianisme se tient hors de l'Histoire, sa structure même d'une attente de l'imprévisible le rend a-historique. Installer une historicité au messianisme, pour le séculariser, revient alors à ne plus interagir avec un messianisme, mais son simulacre.² Si l'image est historique et que nous ne pouvons amener le messianisme à l'historicité, nous ne pouvons amener le messianisme à l'image. Quel est le sens de notre recherche ? Nous devons faire le chemin inverse, sortir l'image de son historicité pour l'amener au messianisme et lui offrir - ou rendre - cette messianicité.

Le glossaire hébraïque nous transpose trois mots qui ont trait à ce que notre français nomme image: *demut* — דמות — la ressemblance, *zelem* — צלם — l'image, l'*eikon* grec puis *thémounah* — תמונה — qui, dans ses usages, sera le plus sujet à l'interprétation. Nous allons encadrer ces trois termes, saisir la façon dont nos écrivains scripturaires y voyaient une nécessité puis comprendre ce que la pensée messianique comprend avec la figure de l'ambassadrice. Cette recherche nous permettra, enfin, de saisir des grilles de lecture et de compréhension sur l'image pour notre contemporain.

Les rites L'épicentre du récit deutéronomiste est, comme acte fondateur du proto-Israël en nation structurée, le don de la Torah au Sinaï.³ Or, une itération que Dieu requiert à Moïse souligne la nature de cette Torah: «Regarde, et fais selon le modèle qui t'en est montré sur la montagne.»⁴ À l'épître aux Hébreux de préciser. Ces rites et commandements constitutifs de cette loi

servent la figure et l'ombre des réalités célestes. Moïse en avait été informé sur le point de terminer la tente: «Oui, vois, dit-il, et fais tout selon le modèle qui t'a été montré sur la montagne.»⁵

1 Bensussan, Gérard, *Le temps messianique*. Temps historique et temps vécu. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001, p. 21

Pour les conséquences d'un messianisme séculier, voir Camili Coralie, *Le temps et la loi*, éd. PUF, Paris, 2013

2 Rosenzweig, Franz. *L'étoile de la rédemption*. Seuil, Paris, 2003, p. 463

3 Voir Exode 19, 20 & 24

4 Exode 25.9, 40, 26.30, 27.8, 39.42,43, Nombres 8.4, Actes 7.44, Hébreux 8.5

5 Hébreux 18.6, Chouraqui

Nous avons donc Moïse, face au divin, lors des explications d'une nouvelle façon de célébrer un culte. La dynamique est identique pour chacun de ses éléments, du temple aux éléments qui le constituent : faire selon le modèle. Ils sont la figure, le reflet et l'ombre d'un modèle métaphysique.

Prenons l'exemple du chandelier à sept branches, la *menorah*. Cet exemple est important parce que l'image que nous voyons dans la culture populaire est à l'image d'une plus grande et unique *menorah*, présente dans le temple et le Tabernacle. Cette dernière est l'image d'un concept spirituel. Chaque foyer hébreu possède cet objet, qui est, dans un schéma iconique, image d'un plus grand chandelier,⁶ présent dans le lieu saint du temple. Ce chandelier a été fait selon un modèle. La lecture du manuscrit nous décrit à plusieurs endroits ce modèle, qui sera le trône divin. C'est dans le récit d'Apocalypse qu'il est fait mention de «sept lampes de feu, brûlant devant le trône, qui sont les sept Esprits de Dieu».⁷ Le référentiel et la clef qui permet de relier l'image au prototype doivent être stables au travers de tout le texte, il se doit d'être systémique. Le chandelier du voisin renvoie donc au chandelier du temple, qui lui renvoie au chandelier symbolique que sont les sept esprits⁸ divins. La présence des sept esprits est portée par la *menorah* de l'exode jusqu'à la *menorah* du voisin. C'est un aller et un retour.

Seule une lecture qui tiendrait du *midrash*⁹ permet de retrouver le prototype caché de l'image dévoilée. Nous pouvons reprendre ce cheminement sur d'autres concepts scripturaires : de la colonne de feu guidant le peuple dans le désert la nuit au consolateur et *parakletos* d'Actes 2. Des descriptions de la relation entre Dieu et Israël chez les prophètes et les Cantiques aux lois sur le mariage. Chaque dogme, chaque loi torahique appliquée est une image porteuse de la présence d'un quelque chose spirituel, d'un plus-qu'elle-même auquel elle est donc reliée. Être face à la *menorah* du Tabernacle, c'est être en présence des sept esprits et, par extension, du trône divin. Cette loi est orale, puis écrite, mais sa réalisation sous toutes ses formes s'incarne au travers du spectre du sensible.

L'acte de l'homme qui exerce un rite est l'image corporelle finie de quelque chose qui existe en soi dans le plérôme des *Sefirot* [les dix émanations divines dans la Kabbale] dans une substance mystique.¹⁰

Chacune de ces lois, comme rites à réaliser, serait à appréhender comme image. La Torah est un amas de gestes, poèmes, chants, textes, plans de bâti, sculptures ou toiles qui font irrémédiablement image. C'est là l'usage de la tente et de ses éléments, puis du temple. Envoyer, par la relation iconique, par le lien de l'image au prototype dont elle est issue. En observant, dans le temple, un élément défini, j'observe ce quelque chose du trône divin présent en l'objet.

Zelem Le terme hébraïque qui porte cette idée de relation iconique de présence est *zelem* — צלם. C'est, plus que l'image, la relation qui lie le prototype à l'objet. L'image *zelem* porte la présence du prototype dont elle est issue, sans rupture ontologique.¹¹ Basé sur le fait qu'un objet, un prototype, est reflété dans son image,

6 Exode 25.31-40

7 Apocalypse 4.5

8 Esaïe 11.2, Apocalypse 1.4, 3.1, 4.5, 5.6

9 Le *midrash* est une méthode d'exégèse par comparaison entre différents passages bibliques. Il s'agit de construire des parallèles dans l'intertextualité. Nos protagonistes néo-testamentaires vivaient dans une société où chaque couche était construite sur la Torah, sa compréhension et son application.

Si une pensée peut être comparée à un fleuve, le *midrash* serait l'étude de ses affluents et de son delta. Le *midrash* pourrait donc se formuler comme une re-mise en lien de la pensée des auteurs avec l'ensemble de leurs œuvres, puis de celles dont elle s'inspire, et enfin de celles qu'elle inspira. C'est une mise en exergue.

10 Scholem Gershom, *La Kabbale et sa symbolique*, Ed. Payot et Rivages, Paris, 2003. p. 191

11 Voir Loberbaum, Yair, 2015. In *God's Image : Myth, Theology, and Law in Classical Judaism*. Cambridge University Press.

le concept d'image dans la pensée judaïque exprime la perception que l'objet est présent en son image; que le prototype imagé et représenté fait acte de présence dans sa représentation. Ainsi, si le prototype est présent dans son image, ce n'est pas dans un saut incongru ou dans un don d'ubiquité, mais parce qu'aucun écart ontologique ne sépare l'image de ce qu'elle représente. L'image n'est pas pour autant identique au prototype, mais est plus une «extension» du même objet, qui maintient son existence séparée. L'image messianique n'est pas tant à décrire par ses qualités plastiques, mais par sa capacité à rester en relation avec son prototype, en portant sa présence et gardant son ipséité. L'image ne décrit donc pas une essence, mais une relation, ou ce qu'une relation apporte à une essence.

Cette locution de *zelem* et l'arrière-plan qu'elle transporte n'est pas étrangère à nos protagonistes néo-testamentaires et à leurs interlocuteurs. Par leur réception de la Torah, d'abord, par leur *paideia*¹² judaïque, ensuite; mais surtout par leur usage du mot apôtre, le *šaliah* hébraïque. Cette notion juridique s'applique à celui qui est envoyé par une autorité pour exercer une charge donnée. C'est le mandataire, l'envoyé, l'ambassadeur. Cette figure s'est ensuite déplacée dans le champ religieux,

mais même quand la charge avait un caractère religieux, il s'agissait d'une tâche déterminée et d'une figure sans beaucoup d'importance: c'est ainsi qu'il faut comprendre le caractère humoristique de la plaisanterie qui circulera, bien des siècles plus tard, sur Sabbatai Zevi: «Il est parti *šaliah* et il est revenu *mašiah*».¹³

Or, le *šaliah* est, selon une maxime rabbinique, à traiter comme représentant de l'autorité qui l'a envoyé: «l'envoyé d'un homme est comme cet homme lui-même». L'ambassadeur est comme son roi, l'envoyé porte la présence de celui qui l'envoie, les effets de l'acte du mandataire retombent sur le mandant.

Les deux frères Pour saisir pleinement cette relation par la présence qu'est l'image, il faut nous intéresser à une parabole, le récit de deux frères fait par le Rabbi Meïr au II^e siècle:

R. Meir avait l'habitude de dire: Que veut dire la Torah quand elle dit «Car la malédiction de Dieu est suspendue»? [C'est comparable à] deux frères jumeaux identiques: l'un était roi du monde entier et l'autre se livrait au banditisme. Au bout d'un certain temps, celui qui s'adonnait au brigandage était capturé et on le crucifiait sur la croix, et tous les passants s'exclamaient: «On dirait que le roi est pendu.» C'est pourquoi il est dit: «Car la malédiction de Dieu est pendue.»¹⁴

«Le roi est pendu». Notre logique cartésienne nous dit que non: c'est le frère, le brigand qui est au bois. Nous ne devons pas interpréter comme erroné l'impression du peuple. Si c'était le cas, alors l'ordre de descendre le corps, résultat d'une méprise - le roi n'est pas pendu - implique une morale au mieux déroutante. L'impression initiale du passant n'est pas tout à fait erronée: l'identification du roi avec son frère-bandit a une part de vérité. La relation isomorphe se fonde sur le fait qu'il s'agit de jumeaux identiques, ce qui indique que la

12 Jaeger, Werner, 1961. *Early Christianity and Greek Paideia*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.

13 Agamben, Giorgio, *Le temps qui reste, un commentaire de l'Épître aux Romains*. Traduit de l'italien par J. Revel. Rivages poches. Editions Payot & Rivages, Paris, 2000. p. 105-106

14 t. San 9.7 (227-228). Ou, dans une autre version:

«Il a été enseigné: R. Meir a dit: Ils ont fait une parabole. À quoi cette affaire est-elle comparable? À des frères jumeaux [qui vivaient] dans une ville: l'un fut nommé roi, et l'autre se livra au banditisme. Le roi ordonna qu'on le pendre. Tous ceux qui le voyaient s'exclamaient: «Le roi est pendu!» Sur quoi le roi ordonna, et on le descendit.»

barrière qui les sépare (tant dans la parabole que dans sa morale) n'est pas absolue. Les frères ne sont pas juste identiques : ils viennent du même utérus, des mêmes gamètes. La racine et le lien sont là. Ce qui les divise est leurs histoires bien plus que leur être. Pour le roi, la ressemblance entre lui-même et le pendu nuit à sa stature et son aura car ses sujets pensent que «le roi a été pendu». La présence du roi que porte le frère est pendue. Or, si le roi a été pendu, il peut l'être à nouveau. Le monarque devient homme, comme tout un chacun, mortel. Voir le roi au bout d'une corde (en le frère) c'est reconnaître sa potentialité à pouvoir être sur un échafaud, ce qu'il ne devrait jamais être pour que son règne puisse durer.

L'immense gouffre qui les sépare - l'un avec une couronne sur la tête et l'autre avec une corde autour du cou - ne peut masquer le fait que, comme le dit un dicton rabbinique, ils sont 'arevin zeh ba-zeh, littéralement : «mêlangés les uns aux autres» (donc, «responsables les uns des autres»). Est-ce que le pendu est le roi ? Non. Mais il y a du roi en le pendu. Il porte, par son identité, la présence de son frère-roi — tout comme dans cette parabole le roi porte aussi la présence de son frère-bandit, faille de son règne et menace à son autorité. L'image porte un reste de son prototype, un reste qui les lie à jamais. Un verre vidé de son eau porte la trace du liquide disparu. Le verre est relié à l'eau. L'image est donc avant tout une relation. Il faut penser l'image en relation à son prototype, comme des extensions, des limbes ou comme une toile. C'est le lien, la présence et la rupture du lien qui est clef dans la conceptualisation de l'image.

Nous avons vu que l'image porte la présence de son prototype (ici métaphysique et spirituel) dans une relation de présence, et voyons que l'ambassadeur porte la présence de son monarque, dans une relation de présence idoine. L'image porte la présence de son prototype. Elle est son apôtre et son ambassadrice. C'est une réalité pour la pensée messianique : l'envoyé d'un homme est comme cet homme lui-même, l'envoyé pour le nom de celui qui l'envoie. Être face à l'envoyé d'un homme c'est être face à cet homme lui-même, en ce qu'il porte son autorité, sa puissance et – comme nous venons de le voir – sa présence. L'ambassadeur de l'autorité est l'image de cette autorité.

Demut Le second terme que notre français traduirait par image est *demut* — דמוּת. *Demut* porte deux significations. La première connote la réflexion d'un prototype dans un objet,¹⁵ dans le sens de partager la même structure ou le même contour, comme une ombre, une ressemblance. Pour la seconde, la *demut* parle de la forme d'un objet et donc de l'objet lui-même. Lorsque nous formulons avoir vu la *demut* de Pierre, l'intention est de dire — assez poétiquement — avoir vu Pierre lui-même. Ainsi, des exégèses judaïques emploient parfois le terme *demut* dans le sens d'image pour désigner le sujet. Citons dans Avot de-Rabbi Nathan : «À cause de ses péchés, l'homme ne perçoit pas quelle *demut* il y a en haut».¹⁶ Et dans Pesikta de-Rav Kahana :

15 Nous qualifions prototype la cause première, le référent, la cause, la source de l'image; et objet la cause seconde, le signifiant, l'image. Pierre est le prototype et l'image de Pierre est l'objet.

16 Avot de-Rabbi Nathan, Version A, 1.39 (p. 161).

«La sagesse illumine la *demut* de l'homme.» R. Yudan dit : Grande est la puissance des prophètes qui comparent la *demut* du Tout-Puissant en haut à la ressemblance de l'homme (*demut adam*).

Cette déclaration ne fait pas référence à «ce qui est en haut» ou «le Tout-Puissant», mais plutôt à «la ressemblance en haut» et «la ressemblance du Tout-Puissant». Dans ces textes, le mot *demut* fait référence à Dieu lui-même. Il est cependant possible que ces sources utilisent le terme *demut* pour des raisons de respect et de sublimité.

Demut est l'image dans une neutralité ; en ce que, a contrario de *zelem* et *thémounah*, elle se place hors de leur manichéisme. Elle souligne la mimétique entre un prototype et son objet, et s'y arrête.

Ce qui définit une image messianique n'est pas sa nature plastique, amas de pixels ou bromure d'argent, fixe ou animée, mais la présence du prototype qu'elle porte en elle, et la nature de ce dernier. Si l'image définit plus une relation qu'un objet, toute forme de production peut donc être qualifiée par sa *praxis* et sera nommée alors *demut*, une ressemblance, mais ne sera qualifiée d'image *zelem* que si elle porte en elle la présence de l'invisible à laquelle elle est monadologiquement liée. Cette présence la lie au prototype, sans brèche, sans scission, dans une unité ontologique.

Thémounah Comment concilier ces deux usages des images avec l'interdit iconique religieux ? Nous pouvons commencer à apercevoir une réponse par le dernier terme, *Thémounah*, — תמונה — une image ambassadrice d'une autorité bien précise. La première apparition du terme *Thémounah* est celle présente dans le Décalogue, avec le «Tu ne te feras pas d'image taillée». ¹⁷ *Thémounah*, si nous décomposons sa construction, c'est d'abord le *tav*, la vingt-deuxième et ultime lettre de l'alphabet : ת. Pour rappel, chaque lettre, en hébreu, porte une symbolique ¹⁸ qui nous vient du symbole graphique qu'elle représentait avant d'être modernisée. La deuxième lettre, *beth*, par exemple — un carré ouvert à gauche — reprend les murs du foyer et a la valeur symbolique de la maison : ב. *Tav*, symboliquement, marque la fin, le sceau, l'accomplissement. À cette lettre s'ajoute pour *thémounah* le mot *emounah*, qui traduit la foi, la fidélité et la confiance. Ce *tav-et-emounah* est une foi, une adhérence qui arrive à son terme.

Elle sert à désigner l'image de l'*arkhê*. ¹⁹ Ce terme grec, aux sens pluriels, exprime l'origine, le fondement, le commencement et le principe. ²⁰ Il reprend le *bereshit* hébraïque, le «au commencement» de Genèse 1.1, qui y ajoute la subtilité de «tête» — ce qui a poussé André Chouraqui à le traduire par «entête». L'*arkhê* est ce qui maintient et génère l'autorité, le commandement qui commence et un principe source de pouvoir. C'est la graine qui forme l'arbre. L'*arkhê* des Etats-Unis d'Amérique serait sa constitution de 1787. L'*arkhê* helvétique serait le pacte fédéral de 1291. Pour les écrivains scripturaires, l'*arkhê* est Dieu.

Thémounah est l'image du commencement, du principe, de ce qui fait fondation et de l'originel. Or, elle devient problématique lors de son application.

17 Il s'agit de l'interdit des images d'Exode 20 et Deutéronome 5.

18 De Souzenelle, Annick. *La lettre chemin de vie. Le symbolisme des lettres hébraïques*. Albin Michel. Spiritualité vivante. 1993

19 Exode 20.4 ; Nombres 12.8 ; Deutéronome ; 5.8 ; 25, 23, 16, 15, 4.12 Job 4.16 ; Psaumes 17.15.

20 Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif*, Traduit de l'italien par M. RUEFF. Rivages poche. Editions Payot & Rivages, Paris, 2014. p. 10-11

Les apparitions du terme *thémounah* dans le texte biblique se cantonnent à deux usages. Le premier est l'image du divin, comme la théophanie de Deutéronome 4 ou le fragment²¹ des Psaumes. Mais sur les dix occurrences torahiques du terme, trois parlent de Dieu et une de l'Ange de l'Éternel. Les six autres parlent de l'interdit des images, dont deux d'entre-elles sont présentes dans le Décalogue. *Thémounah* révèle l'*arkhê* : il doit, pour nos protagonistes, être divin. Le problème n'est pas dans la représentation du divin, mais dans sa fabrication.²² L'acte idolâtre de veut pas faire l'image, la reproduction *mimesis* du dieu biblique, mais veut que l'idôle soit dieu, signifiant comme signifié : «le vrai sens de l'idolâtrie n'est pas défini dans le second commandement, mais dans le premier.»²³ La première idole au sein du désert est non seulement sujette à adoration²⁴ mais est surtout nommée par le tétragramme, YHWH,²⁵ touchant là au Nom divin et actant le blasphème.²⁶

Face à des idoles ou à des images du réel, prototypes qui ne devraient pas être *arkhê*, il y a aberration. Le sujet représenté devient son propre ordre, son commencement et son commandement. Et ce sujet devient objet de culte. Il y a eu un glissement, d'un «faire l'homme à l'image de Dieu» à «faire un dieu à son image». Si *thémounah* est l'image du commencement et du principe elle est une image adéquate pour le divin (chez nos protagonistes) mais interdite en dehors, en ce qu'elle devient une aberration : pour le néo-testamentaire, nul ne peut être son propre commencement.

La *thémounah* ramène à l'*arkhê*, elle est une boucle vers sa propre *arkhé*, une unité d'un retour à soi-même.²⁷ Pour être plus précis, *thémounah* fait revenir à l'*arkhê* en devenant *arkhê*.²⁸ C'est une chimère tautologique de faire d'une cause seconde l'image de la même cause seconde. Qui est son propre commencement ?²⁹ Qui n'a d'origine ? C'est un anarchisme absolu : ni dieu, ni maître, ni père, ni mère, ni attache, ni quoi que ce soit qui me lie à quoi que ce soit. L'image ne peut pas être immanente. *Thémounah* est l'image de la solitude, ambassadrice d'un «moi-tout-seul» dans une présence pure et massive.

[*Thémounah* est] une image qui est censée valoir pour elle-même, et non pour ce qu'elle représenterait, une image qui est pour elle-même une présence divine.³⁰

Thémounah est un régime d'image qui produit un replis autolâtre sur soi comme principe originel. Se fonder en soi-même comme principe originel, c'est dire être sans *arkhê* et *arkhê* soi-même. Elle «n'est rien en dehors de son usage et de ce qu'on projette sur elle».³¹ La *thémounah* est une pièce de théâtre autobiographique où le seul acteur joue son propre rôle face à un miroir. Elle sépare les individus pour qu'ils puissent ne regarder plus que ce «Je», ce soi-même, cet être comme projection qui existe indépendamment de toute phénoménologie. La *thémounah* est un culte égocentré à son «Je», son principe, son ordre, son commencement et son commandement.

L'image *thémounah*, par sa boucle en son *arkhê*, refuse toute relation et s'isole comme image. *Archê* est le verbe qui découle du terme *arkhê*. Il signifie «commencer», «être le premier à faire quelque chose». *Thémounah* est toujours au commencement, c'est la première envers et contre tout. *Thémounah*, image de l'*arkhê*, est toujours jeune : l'image

21 «Moi, je verrai ta face en justice ; quand je serai réveillé, je serai rassasié de ton image.» Psaumes 17.5

22 Tertullien, *De idololatria* I, 1 & III

23 John Ruskin, «Proper sense of the word idolatry» (1853), *The stones of Venice*, vol. II, *The Sea-Stories*, 2e éd., Londres, Slith Elder et Co., 1867, p. 386-388

24 Brisant alors la première règle de la balbutiante alliance : «Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face.» Exode 20.3

25 Exode 32.5

26 Voir Scholem, Gershom, *Le Nom de Dieu et la théorie kabbalistique du langage*, Allia, Paris, 2018

27 Rosenzweig, Franz. *L'Etoile de la rédemption*. 1921. Seuil, 2003, p. 357

28 Elle est parole énergique se réalisant d'elle-même. Face au divin comme *hyperarkhê*, nous ne voyons qu'un terme décrivant l'ombre de Dieu bien normal dans le contexte sacré des écritures. Mais face à des idoles ou à des images du réel, prototypes qui ne devraient pas être *arkhê*, il y a aberration.

29 «[l'individuel] ne peut jamais «qu'exister», mais non pas être origine.»

Rosenzweig Franz, op. cit. p. 82

30 Voir Nancy, Jean-Luc, *Au fonds des images*, Paris, Galilée, 2003, p. 63

31 Alloa, E. (2010). «De l'idologie. Heidegger et l'archéologie d'une science oubliée.» In E. Alloa, *Penser l'image* (p. 117-143). Les Presses du réel. p. 133

d'avant n'existe plus. L'image d'après n'existe pas. Il n'y a que cette image-ci et l'attention qu'elle nous implore.³² *Thémounah* est *archos* et pense être la première en tout : elle prend l'imitateur pour l'inventeur, elle est la première à être différente et à se démarquer des autres ; si elle se place dans un tout, c'est par un flux et ce flux ne sera que la somme des *arkhê* autonomes et personnel aux *thémounah* — amas d'images, de principes, et hydre à mille têtes.

Conclusion *Thémounah* est le premier régime d'image visible dans la pensée messianique. Elle porte la présence d'elle-même et est ambassadrice d'un «Je». C'est *zelem* qui est utilisé lors de la création de l'homme.³³ *Zelem* a un principe, une *arkhê*, qui est autre. Elle est l'antonyme de *archo*. C'est la conscience messianique d'appartenir à une communauté plus grande que nous-mêmes, où l'individu voit la puissance qui l'engendre, dans un apaisement.³⁴ Elle n'est pas la première, ne sera pas la dernière, et le sait. Elle est les rites de la Torah qui portent la présence de «ce qui a été montré sur la montagne». Elle est le frère et la *menorah*. *Zelem* se place dans la conscience de ce qui a été laissé du monde et de ce qu'elle va laisser du monde. Elle est ambassadrice d'un autre et d'un ailleurs dont elle porte la présence.

L'image est à penser comme ambassadrice. Qu'est-ce que cela signifie et implique dans notre contemporain ?

La figure de l'ambassadrice nous offre une grille de lecture pour la surabondance d'images qui est la notre. *Thémounah* est un régime d'image au mieux inutile — au pire pervers — en ce qu'il ne mène qu'à la séparation, le repli et la solitude. *Zelem* porte la présence de l'invisible quand *thémounah* ne porte qu'elle-même. Penser une dialectique *zelem-thémounah* permet de structurer nos usages des images en un régime qui mérite notre attention a contrario de l'autre. De qui ou quoi l'image face à laquelle je me tiens est-elle ambassadrice ?

L'image est relation. Ne pas chercher à comprendre notre interlocuteur, c'est lui déléguer une autorité et être prêt, par défaut, à la subir. Il s'agit de comprendre la teneur de l'interaction.

Certains régimes d'images contemporaines sont par essence *thémounah*. Pensons à la publicité, au pornographique, à la propagande. Pensons au gouffre à l'attention des *feeds* Instagram ou Tiktok, où l'image d'avant se perd dans les limbes et l'image d'après n'existe pas encore. Chaque image qui apparaît à chaque geste du pouce est intimement première et dernière. L'image d'avant n'existe plus, l'image d'après n'existe pas. D'autres régimes le sont moins. Le cinéma, par Koulechov, oblige chaque plan à prendre du sens entre celui qui le précède et celui qui arrive. Le champ de l'art contemporain, par ses codes, se veut *zelem* et porteur d'invisible. Il nous resterait à penser l'image vernaculaire, l'histoire de l'art, l'image opératoire et bien d'autres usages et régimes d'images. La démarche reste : certains de ces régimes sont propices au *zelem*, d'autres au *thémounah*. Même au sein de ces régimes, il convient de scruter l'œuvre face à laquelle nous nous tenons, de questionner son principe. De qui ou quoi l'image face à laquelle je me tiens est-elle ambassadrice ?

32 Voir Chalié, Catherine. *L'appel des images*. Actes sud, 2017. p. 14-15

33 Il est intéressant de noter que le narrateur préfère *zelem* à *thémounah* malgré que le prototype soit divin. Paul éclairera ce texte avec la première épître aux Corinthiens ; où la création de l'homme se fait en deux temps — corps animal et corps spirituel.

Voir Genèse 1.26

34 Rosenzweig Franz, op. cit. p. 89-90

Poser la contemporanéité de l'image messianique, ou le messianisme de chaque image, permet de soulever de nouvelles problématiques et questionnements. Où s'arrête cette nouvelle grille de lecture ? Si l'image messianique est semblable à la figure de l'ambassadrice, y aurait-il d'autres figures dans cette pensée et les écrits dont nous disposons qui permettrait de proposer d'autres pensées sur l'image ? Quid des thématiques qui leurs sont inhérentes, comment pourraient-elles éclairer ces figures et leurs offrir une opérativité ? L'image messianique est et reste à penser.

Raphaël Lods
Mai 2023

- Bibliographie
- Agamben, Giorgio, *Le temps qui reste, un commentaire de l'Épître aux Romains*. Traduit de l'italien par J. Revel. Rivages poches. Editions Payot & Rivages, Paris, 2000
 - Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif*, Traduit de l'italien par M. Rueff. Rivages poches. Editions Payot & Rivages, Paris, 2014
 - Alloa, E. (2010). «De l'idologie. Heidegger et l'archéologie d'une science oubliée». In E. Alloa, *Penser l'image* (p. 117-143)
 - Avot de-Rabbi Nathan, Version A, 1.39 (p. 161)
 - Bensussan, Gérard, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001
 - Camili, Coralie, *Le temps et la loi*, éd. PUF, Paris, 2013
 - Chalier, Catherine. *L'appel des images*. Actes sud, 2017.
 - De Souzaenelle, Annick. *La lettre chemin de vie. Le symbolisme des lettres hébraïques*. Albin Michel. Spiritualité vivante. 1993
 - Jaeger, Werner, 1961. *Early Christianity and Greek Pandeia*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
 - Loberbaum, Yair, 2015. *In God's Image : Myth, Theology, and Law in Classical Judaism*. Cambridge University Press.
 - Nancy, Jean-Luc, *Au fonds des images*, Paris, Galilée, 2003
 - Rosenzweig, Franz. *L'étoile de la rédemption*. Seuil, Paris, 2003
 - John Ruskin, «Proper sense of the word idolatry» (1853), *The stones of Venice*, vol. II, The Sea-Stories, 2e éd., Londres, Slith Elder et Co.
 - Scholem Gershom, *La Kabbale et sa symbolique*, Ed. Payot et Rivages, Paris, 2003.
 - Scholem, Gershom, *Le Nom de Dieu et la théorie kabbalistique du langage*, Allia, Paris, 2018
 - talmud Sanhédrin 9.7 (227–228)
 - Tertullien, *De idololatria* I, 1 & III