



La sainteté n'est pas affaire de pierres. Elle dépend du comportement éthique de ceux qui s'y rendent.

Morale et sainteté

Terouma: l'espace sacré

Texte du cours de George Hansel.

Commentaire de la paracha Terouma

Disponible en ligne sur

<http://akadem.org/sommaire/paracha/>

La paracha *Terouma*, est précédée de la paracha *Mishpatim*, constituée par un ensemble de principes de droit civil et de droit pénal enseignés par Moïse après la révélation au Sinaï. Puis brusquement, sans transition, notre paracha et les quatre suivantes, jusqu'à la fin du livre de l'Exode, décrivent la construction du tabernacle et de tout ce qui s'y rattache : les objets qu'il contient, les habits sacerdotaux et les rites de l'intronisation des cohanim, des prêtres. Notre paracha traite spécialement du sanctuaire et du tabernacle. L'Éternel indique à Moïse la liste des matériaux à utiliser, métaux, tissus, peaux, bois, huiles, aromates et pierres précieuses, puis dans les deux versets qui suivent, il annonce le programme d'ensemble.

Exode 25-8,9

8. Ils me feront un sanctuaire (*miqdash*) et je résiderai au milieu d'eux,
9. conforme à tout ce que je te montre, au plan du tabernacle (*mishkan*) et au modèle de tous ses ustensiles ; et ainsi vous ferez.

Le sens littéral de ces deux versets est assez clair. Le sanctuaire (*miqdash*) est un espace sacré dont l'élément principal est le tabernacle (*mishkan*). C'est un édifice de taille modeste, environ dix-huit mètres de long sur six de large et six de haut, mais tout y est luxueux. L'ossature est en bois, faite de poutres recouvertes d'or et posées verticalement sur des socles d'argent. Le tout est recouvert par des tentures en tissu ou en peau, savamment colorées et brodées, un régal inégalable pour les yeux. Le mobilier est d'une exquise sobriété. Il ne comprend que quatre éléments, l'arche d'alliance, c'est-à-dire un coffre contenant les tables de la loi et surmonté par les figures de deux chérubins, un autel en or pour brûler des aromates, une table sur laquelle des pains sont posés en permanence et un candélabre, tout cela en or ou recouvert d'or. Le dernier membre de phrase, « et ainsi vous ferez », insiste sur la nécessité de respecter scrupuleusement le plan.

Cependant, réduits à leur sens littéral, ces versets prescriraient un commandement à portée limitée, valable essentiellement pour la traversée du désert, par contraste avec la paracha *Mishpatim* qui précède. Le *midrach* talmudique que rapporte le commentaire de Rachi écarte cette limitation en modifiant l'ordre des phrases et en ajoutant un mot. Le texte devient :

8. Ils me feront un sanctuaire conforme à tout ce que je te montre, au plan du tabernacle et au modèle de tous ses ustensiles, et je résiderai au milieu d'eux ;
 9. et ainsi vous ferez [dans les générations suivantes (*le-dorot*)].

Dès lors avec la lecture *midrashique*, la construction du tabernacle prend le statut d'un commandement perpétuel, dont le tabernacle mobile du désert n'est qu'une première application, une sorte d'avant projet dont la véritable réalisation sera la construction du Temple de Jérusalem (le *bet ha-miqdash*) et dont le lieu sera fixé une fois pour toutes. Les mots «et ainsi vous ferez » changent de sens. Ils ne signifient plus réalisation exacte, mais seulement réalisation analogue dans sa structure générale.

Mais que signifie précisément le terme *miqdash*, presque synonyme de *mishcan*, de tabernacle. Rachi éprouve la nécessité d'en donner une définition. Il le définit « maison de sainteté », *bet qedusha*, non pas comme maison sainte ce qui se dirait *bet qadosh*, mais maison de (la) sainteté, en somme édifice abritant la sainteté, comme nous dirions maison de la culture, ou maison des arts. La maison et ses ustensiles pourront être déclarés saints car ils sont réalisés dans une intention de sainteté. Alors qu'est-ce donc que la sainteté ? C'est ce que je vais tenter d'élucider.

Parfois, on identifie la notion de sacré ou de sainteté (ce qui en hébreu relève du même terme) avec celles de séparation (ou de distinction). Le sacré serait défini simplement en corrélation et en opposition au profane, comme ce qui est séparé du profane. Cette définition a le mérite de la clarté mais le défaut de réduire le sacré à une notion formelle, la notion de la séparation ou différence, sans contenu spécifique propre. Je vais montrer que si l'on s'en tient au judaïsme, on peut aller plus loin. Je partirai d'exemples.

1° Considérons la première occurrence de la sainteté dans la Bible. Elle apparaît dès le deuxième chapitre de la Genèse dans le verset suivant :
 Genèse 2-3 Dieu a béni le septième jour et il l'a déclaré saint, car en ce jour il a cessé (שבת) son œuvre de création.

La Torah indique par là que le respect du shabbat, l'interdit d'accomplir en ce jour aucun travail, est signe de la création du monde. Dans le Guide des Égarés, Maïmonide insiste sur cet aspect de la signification du shabbat. Mais, comme l'indique Samson Raphael Hirsch, il ne s'agit pas seulement de rappeler à la conscience un principe théologique par un ensemble d'actions symboliques. Le shabbat est un mode de comportement, une façon d'être où est prise en compte la situation d'être créé, ce qui veut dire ne pas tenir de soi-même son existence et ses pouvoirs.

Le temps « profane » est celui du déploiement autonome de l'être de l'homme. Conquête et domination de la nature, accroissement sans limite de la richesse et de la puissance, en sont les premières catégories. *Remplissez la terre et conquérez-la*, dit la Genèse, phrase qui doit se comprendre comme vocation première de l'humain. Armé de sa pensée, l'homme façonne le monde à sa convenance, convertit la pierre en bâtiment, l'arbre du champ en meuble, la graine brute en nourriture raffinée et étoffe chatoyante.

La « sainteté » du shabbat signifie un coup d'arrêt périodique à cet impérialisme. Cette sainteté se réalise concrètement par les lois qui précisent la renonciation provisoire au pouvoir de transformation du monde.

2° Voici maintenant un deuxième exemple. Le chapitre 19 du Lévitique commence par les versets suivants :

- 1- L'Éternel parla à Moïse en ces termes:
- 2- "Parle à toute la communauté des enfants d'Israël et dis-leur: Soyez saints! Car je suis saint, moi l'Éternel, votre Dieu ».

Que signifie cette obligation de sainteté ? Rachi nous l'explique. Il observe que l'injonction de sainteté fait suite à un chapitre où sont détaillés les interdits sexuels, principalement les diverses formes d'inceste, et indique également d'autres contextes similaires où apparaît la notion de sainteté. Rachi en conclut :

« Soyez saints » signifie : respectez les interdits sexuels. Partout où tu trouves une limitation à la sexualité, tu trouves la notion de sainteté.

Rachi écarte délibérément toute idée mystique, toute idée de proximité religieuse au divin, de mortification ou d'extase. La sainteté n'est pas relative à l'élévation que quelques âmes d'élite atteignent dans le secret de leur méditation ou dans leur exaltation religieuse, mais une notion morale qui concerne l'ensemble de la communauté. Elle se définit par certaines bornes apportées à la liberté sexuelle, une limite à l'expression spontanée des désirs ou des pulsions.

Dans le cas du shabbat, sainteté voulait dire limite au pouvoir sur le monde dont l'homme dispose par la mise en œuvre de sa pensée. Ici, cela veut dire limite apportée au déploiement spontané et sans frein de ses forces vitales.

On peut réunir sous un même chapeau les deux aspects de la sainteté qui viennent d'être mis en évidence. À cet effet, convenons de donner au verbe « être » un sens fort, d'en faire autre chose qu'un verbe auxiliaire reliant un sujet et un attribut. « Être » signifie alors persévérance dans l'être, développement et accroissement de puissance et de domination, liberté donnée aux forces vitales, aux désirs et pulsions, à la poursuite de l'intérêt personnel. Bref, expansion de l'ego dans ses différentes modalités, aussi bien par le jeu de la raison que dans la satisfaction des penchants et du vouloir être biologique.

La sainteté dans les formes qu'elle prend dans la tradition juive, signifie d'abord un certain frein apporté à cette expansion. Disons que la sainteté signifie une limite fixée au « jeu de l'être ». Je précise, d'une part, que ce frein n'est jamais mortification, qu'il ne détruit pas l'ordre naturel et, d'autre part, qu'il ouvre la voie à des dimensions positives qui transcendent l'ordre naturel. Dès lors, ce sont tous les commandements de la Torah, qu'il s'agisse d'obligations ou d'interdictions, qui participent de la notion de sainteté, et on comprend que la bénédiction qui est prononcée pour certains d'entre eux qui y fasse référence :

Béni sois-tu, Éternel, notre Dieu, Roi du monde, qui nous a sanctifié par ses commandements et nous a ordonné de faire ceci ou cela [...]

De la sorte, la loi juive définit une modalité de comportement qui apparaît en surimpression, qui encadre et limite l'existence spontanée de l'homme comme être naturel.

Quelle est alors la raison première ou la racine de ce comportement, sa pierre angulaire ou sa clé de voûte ? La réponse à cette question est donnée par un passage du traité Shabbat.

Traité Shabbat, 31a. Un non-Juif s'est présenté devant Hillel, et lui dit : « Je voudrais devenir Juif, mais à condition que tu puisses m'enseigner toute la Torah pendant le temps que je sois capable de rester debout sur un seul pied ». Ni une, ni deux, Hillel le rendit Juif et lui dit : « Ce que tu n'aimes pas qu'on te fasse, ne le fais pas à autrui. C'est là toute la Torah et le reste en est l'explicitation. Maintenant, va et apprends. »

Nous voyons maintenant que ce qui anime, ce qui sous-tend, ce qui constitue la sève de la sainteté, est d'ordre moral. C'est l'éthique de la relation à autrui qui s'étend directement ou indirectement à l'ensemble du comportement humain.

En définitive, la sainteté, au sens talmudique, n'est autre que la modalité de comportement spécifiquement adaptée à la réalisation de cette éthique. Tel est en substance l'enseignement de Levinas :

Difficile Liberté, p. 36. Que le rapport avec le divin traverse le rapport avec les hommes et coïncide avec la justice sociale, voilà tout l'esprit de la bible juive. Moïse et les prophètes ne se soucient pas de l'immortalité de l'âme, mais du pauvre, de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger.

Et d'autre part :

Difficile Liberté, p 34. La loi rituelle du judaïsme constitue la sévère discipline qui tend vers cette justice. Celui-là seul peut reconnaître le visage d'autrui, [celui] qui a su imposer une règle à sa propre nature. À aucun moment, elle ne prend la valeur d'un sacrement.

J'en viens maintenant au sanctuaire.

On y rencontre cette fois une sainteté d'un type spécial, limitée à un espace restreint gardé par des personnes spécialement désignées, les prêtres, et employé pour certaines actions spécifiques, à savoir les sacrifices. Le culte au sanctuaire est assuré par les « cohanim », les « prêtres », descendants d'Aaron, le frère de Moïse. Les *cohanim* doivent respecter un ensemble complexe de lois qui s'ajoutent à celles prescrites à l'ensemble du peuple. Les objets utilisés dans le culte sont sacrés et ne doivent pas être employés pour d'autres usages. Les animaux ou végétaux destinés aux sacrifices sont préalablement « consacrés » et réservés exclusivement à cette fin. Dans les cas où les sacrifices sont consommés, cela doit être effectué dans l'enceinte de Jérusalem, parfois dans l'enceinte même du temple¹.

L'espace sacré est un espace que l'on peut qualifier d'extraterritorial. Il échappe à l'ordre économique. Le sanctuaire n'est pas un marché, un lieu de transactions commerciales, on n'y vient pas avec son portefeuille. La présence de marchands au temple est non seulement inconvenante, elle est contraire à l'essence même du lieu. Entre autres caractéristiques significative de cette extraterritorialité : on n'entre pas au Sanctuaire avec son bâton, avec ses chaussures, et on n'en fait pas un raccourci.

Quel est le sens de ce maintien d'un espace sacré spécifique ? On a vu que dans la vie quotidienne, la sainteté signifie un comportement éthique qui limite et encadre « le jeu de l'être », un frein à l'expansion spontanée et naturelle de l'égoïsme de l'être humain. Le jeu de l'être est la donnée première et l'éthique vient en surimpression.

En revanche, l'espace sacré est délibérément établi à l'écart de la vie quotidienne, à l'écart de tout processus de production, de toute compétition, bref à l'écart du « jeu de l'être ». Sa vocation est la réalisation d'une sainteté accentuée, d'une emphase de la vie éthique. Plus précisément encore, la finalité première de l'espace sacré est d'y mener périodiquement une expérience de vie éthique, un moment de l'existence où l'éthique ne vient pas en surimpression du jeu de l'être, mais prend le statut de finalité première de l'existence. C'est un moment privilégié, un moment d'excellence où l'éthique vient se confondre avec la vie elle-même. Les médecins enseignent que l'exercice physique est utile au maintien d'une bonne santé. La vie dans l'espace sacré n'est pas autre chose qu'un temps d'exercice éthique intense. Vérifions-le.

Les sacrifices prévus par la Bible ont deux finalités. La première est l'expiation (en hébreu la *kapara*) des fautes individuelles ou collectives. J'ai gardé le terme d'expiation parce qu'il est habituellement employé, mais je pense qu'il serait plus adéquat d'employer le terme de réparation, car la notion d'expiation est généralement associée à celle de châtement, ce que le sacrifice n'est en aucun cas.

La deuxième finalité des sacrifices est de fournir la viande nécessaire pour les repas des fêtes.

Dans le premier cas, le sacrifice comme expiation, même si le sens des détails rituels du sacrifice nous échappe, la finalité du sacrifice est par définition éthiqueⁱⁱ. D'ailleurs le Talmud, rédigé longtemps après la destruction du temple, à un moment où les sacrifices n'étaient plus qu'un souvenir, utilise les textes relatifs aux sacrifices comme support d'une analyse raffinée de la notion de faute.

Dans le second cas également, celui des sacrifices pour les repas de fêtes, une signification éthique s'y associe de façon indissoluble. À cette occasion, l'ensemble de la population se réunit à Jérusalem pour une période de festivités. Il est alors prescrit à tout chef de famille d'organiser des réjouissances pour ceux qui l'entourent et d'y faire participer les défavorisés, ceux qui sont sans famille ou en marge de la société, moments où les différences de classe s'estompent.

Deutéronome, chap 16, 11-12

11. Tu te réjouiras en présence de l'Éternel, ton Dieu, toi, ton fils et ta fille, ton esclave et ta servante, le Lévite qui sera dans tes murs, l'étranger, l'orphelin et la veuve qui seront près de toi, dans l'enceinte que l'Éternel, ton Dieu, aura choisie pour y faire résider son nom.

12. Tu te souviendras que tu as été esclave en Egypte, et tu observeras fidèlement ces lois.

Le nœud de ces réjouissances est constitué par des repas de qualité, ce qui, pour le Talmud, signifie des repas qui comprennent de la viande. D'où le rôle essentiel des sacrifices faits au temple qui, dans ce cas, sont appelés « sacrifices de paix (*chelamim*) ».

Traité Pessahim, 109a. Rabbi Juda fils de Betira a enseigné : Lorsque le Temple existe, il n'y a de joie que par la viande, comme il est dit (Deutéronome, 27-7) : *tu y feras des « sacrifices pacifiques (chelamim) » que tu consommeras là-bas et tu te réjouiras devant le Seigneur, ton Dieu.*

Réunions pacifiques et joyeuses, à l'abri de tout débordement, auxquelles tout le peuple doit pouvoir participer sur un pied d'égalité, hommes et femmes, maîtres et serviteurs, riches et pauvres, autochtones et étrangers résidants, et où une attention spéciale est portée à ceux qui ont subi les coups du sort. Je dirais que les fêtes prévues par la Torah sont des sortes de moments communistes de la vie collective, d'un communisme éthique au-delà du politique.

Pour récapituler, l'espace sacré a une double vocation, la réparation des fautes d'un côté, l'accueil à sa table des personnes en marge de la société de l'autre. La vie dans l'espace sacré est entièrement tissée de scrupules moraux et de fraternité.

En corollaire, à l'évidence, l'institution d'un espace sacré n'a pas de sens et même devient une absurdité si, par ailleurs, le droit et la justice ne règnent pas dans la vie profane. Les Prophètes d'Israël l'ont constamment rappelé. Écoutons les paroles sévères du prophète Isaïe:

Isaïe chap 1, v. 10-17

10. Ecoutez la parole de l'Eternel, dirigeants de Sodome; prêtez l'oreille à la loi de notre Dieu, peuple de Gomorrhe!

11. Que m'importe la multitude de vos sacrifices?, dit le Seigneur. Je suis saturé de vos holocaustes de béliers, de la graisse de vos animaux à l'engrais ; le sang des taureaux, des agneaux, des boucs, je n'en veux pas.

12. Vous qui venez vous présenter devant moi, qui vous a demandé de fouler mes parvis?

13. Cessez d'apporter des offrandes vaines, un encens qui m'est en horreur ; la nouvelle lune, le shabbat, vos assemblées, je ne les supporte pas, c'est l'injustice associée aux fêtes!

17. Apprenez à respecter le droit; redressez les spoliations, rendez justice à l'orphelin, défendez la cause de la veuve.

Remarquez, chers amis, que pour l'instant, je n'ai rendu compte que des trois premiers mots du premier verset, *ve-assou li miqdash*, ils me feront un Sanctuaire. Mais n'oublions pas que le verset se termine par les mots

veshakhanei betokham, et je résiderai parmi eux. Que signifie cette présence divine qui réside au milieu du peuple. Juda Halévi l'explique dans son ouvrage *Le Kuzari*, à ceci près que son explication se limite à la période qui s'étend du *mishcan* du désert jusqu'à la destruction du premier temple. Juda Halevi explique : Lorsque le *miqdash* remplit sa fonction, toute personne qui a les qualités nécessaires peut atteindre l'inspiration prophétique. Tel est ici le sens de la présence divine.

Cependant, avec la destruction du premier temple, la prophétie disparaît d'Israëlⁱⁱⁱ. Ne peut-on cependant considérer qu'il subsiste, sinon une véritable prophétie, du moins une situation dont la signification en est proche.

Il me semble que l'on peut comprendre les choses de la façon suivante. Le prophète au sens usuel est animé par un idéal éthique qu'il met en relation avec une situation concrète, collective ou personnelle. Il y a donc chez le prophète deux éléments distincts, l'inspiration par l'idéal éthique, d'un côté, la relation avec une situation concrète, qu'elle soit prévision, interprétation, ou toute autre relation effectuée en vertu de cette inspiration.

Or nous avons vu que la *qedusha* se traduit par un ensemble de commandements, obligations et interdictions, qui introduisent une dimension éthique dans le comportement de l'homme naturel. Il n'est pas nécessaire d'être un grand philosophe pour comprendre que ces commandements peuvent être pratiqués et vécus dans deux modalités. Soit comme obéissance aux lois qu'ils définissent, soit comme la réalisation d'un idéal éthique qui soulève simultanément les individus et la communauté d'Israël dans son ensemble. Dire que grâce au Sanctuaire, la présence divine réside au milieu d'Israël, signifie que la vie éthique que le peuple y mène se transforme d'une vie d'obéissance en une vie idéaliste^{iv}. Tel est finalement le sens du verset : « Ils me feront un Sanctuaire et je résiderai au milieu d'eux. »

Notez que pour cette interprétation de la présence divine, il n'est pas indispensable de faire appel à des dogmes théologiques ou à des événements miraculeux. C'est une idée très voisine qu'a énoncé le Rav Kook dans une de ses lettres :

Lettres Tome 1, 44

Cela ne nous chagrine pas que telle ou telle structure de justice sociale puisse s'établir sans la moindre trace de mention de Dieu, car nous savons que l'aspiration à la justice, en elle-même et sous quelque forme que ce soit, constitue intrinsèquement l'épanchement divin le plus lumineux.

En l'an 70 de notre ère, les Romains ont détruit le second Temple de Jérusalem. Les Sages d'Israël n'ont pas manqué de se demander ce qui peut dès lors, sinon le remplacer, du moins en maintenir les significations sous une forme nouvelle. Concernant la dimension de *kappara*, de réparation, le Talmud répond par la *drasha* suivante :

Traité Berakhot, 54b-55a

Rav Yehuda a enseigné : celui qui passe longtemps à table prolonge ses jours et ses années. Pourquoi ? Parce que peut-être un pauvre se présentera et il l'invitera à manger.

En effet, le prophète Ézéchiël, rapportant une vision préfigurant le Temple à venir, a écrit (ch. 41-22) : L'autel en bois avait trois coudées de haut et deux coudées de long [...] et [l'homme] m'adressa ces paroles: "*Ceci est la table qui est devant l'Éternel!*"

Le verset a commencé avec l'Autel et a terminé avec une table. Rabbi Yohanan et Rabbi Elazar ont dit à l'unisson : tant que le Temple existe, l'Autel [avec ses sacrifices] expie pour Israël, maintenant [qu'il est détruit], la table de l'homme expie pour lui.

La table est un lieu emblématique du « jeu de l'être ». Elle est le lieu même de la subsistance, de la satisfaction des besoins, de l'installation dans l'existence, de la « persévérance dans l'être ». On s'assoie confortablement à table et on ne veut pas y être dérangé. Si quelqu'un téléphone, on lui répond : « nous sommes à table ».

Le Talmud, avec une pointe d'humour, renverse la perspective. Celui qui reste à table mérite de voir sa vie prolongée. Pourquoi ? Non pas pour des raisons diététiques, mais parce qu'un pauvre peut se présenter. Le lieu de la satisfaction personnelle devient celui de l'ouverture à autrui. L'autel du sacrifice a disparu, mais la table où le pauvre est accueilli le remplace. Telle est pour nous la table qui est devant l'Éternel.

Qu'en est-il des réjouissances organisées autour du Sanctuaire aux jours de fête. Voici comment Maïmonide récapitule divers textes talmudiques dans le chapitre qu'il consacre aux lois des jours de fête. Après avoir rappelé l'obligation d'en faire des jours de réjouissance en tenant compte des souhaits de chaque membre de la famille, il conclut sans ambages :

Mishneh Torah, Lois d'un jour de fête, 6-18.

Il est prescrit de faire participer au repas l'étranger, l'orphelin, la veuve, ainsi que les autres déshérités. Celui qui ferme la porte de sa cour, ne mange qu'avec sa femme et ses enfants, sans inviter au repas des pauvres et des malheureux, ce n'est pas « la joie du commandement » mais la joie du ventre. Sur ces gens là il est dit (Osée, 9-4) : *Leurs sacrifices sont comme des repas de deuil. Tous ceux qui en consomment se rendent impurs car ce pain est pour leur propre appétit.* Une telle joie est une honte, comme il est dit (Malachie 2-3) : *Je répandrai des excréments sur vos visages, les excréments de vos sacrifices de fête.*

Avant de conclure, je veux récapituler les idées principales de cette analyse.

La sainteté, telle que définie dans la tradition talmudique, signifie d'abord un frein à l'expansion spontanée du moi, de l'ego, une limite apportée au « jeu de l'être ». Les obligations et interdits qui marquent la sainteté ne détruisent pas l'ordre naturel mais lui fixent des bornes. Ils ne sont ni mortification, ni extase. Le sens du comportement ainsi défini est d'ordre moral et, plus précisément, sa racine est une éthique de la relation à autrui qui s'étend directement ou indirectement à l'ensemble du comportement humain.

Le sanctuaire apparaît alors comme un espace établi spécifiquement à l'écart des préoccupations quotidiennes, à l'écart du jeu de l'être, un espace dont la vocation est la réalisation d'une sainteté accentuée. Cette emphase de la vie éthique est un moment où l'éthique ne vient en surimpression du jeu de l'être mais prend pour un temps le statut de finalité première de l'existence.

Ces moments sont marqués notamment par l'organisation de réjouissances auxquels tous participent sur un pied d'égalité, moments où les différences de classe et de richesse s'estompent, moments où la fraternité déborde du cadre restreint de la famille, moments où la bonté n'est plus un attribut parmi d'autres, mais se confond avec l'exercice de la vie.

Finalement, grâce au *miqdash*, la présence divine réside au milieu d'Israël. Au temps du premier Temple, cela signifie l'inspiration prophétique, la possibilité de mettre directement en relation l'idéal éthique qui anime le prophète et la situation concrète à laquelle il est confronté. Ultérieurement, au second Temple, cela signifie que la vie éthique que le peuple y mène se transforme de l'obéissance à des commandements en la réalisation d'un idéal qui soulève tout le peuple d'Israël, individuellement et collectivement.

Pour conclure, je veux citer un texte de Levinas. Levinas n'a pas manqué de commenter certains rites effectués au sanctuaire dont la structure est, dit-il, l'expression d'un profond repli de l'âme juive. Dans une de ses lectures talmudiques, intitulée *Modèle de l'Occident*, Levinas évoque la table d'or du Temple sur laquelle étaient placés en permanence des pains appelés littéralement « pains à visages (*lehem hapanim*) », une belle expression lévinassienne. Le plateau de cette table était entouré d'une couronne qui était une allusion à la souveraineté royale, à distinguer des couronnes de la Torah et de la prêtrise. Voici un extrait du commentaire de Levinas.

Au delà du verset, p. 34-35

La couronne de la table, c'est donc la couronne royale. Le roi, c'est celui qui tient table ouverte ; c'est celui qui nourrit les hommes. [...] Penser à la faim des hommes est la fonction première du politique. [...] Qu'il y ait dans tous ces symboles le problème même du rapport entre l'Esprit et la nourriture des hommes, qu'ils rappellent le caractère politique du problème que, malgré les progrès de la pensée et de la technologie moderne, l'Organisation des Nations Unies et l'Unesco, la politique occidentale ne soit pas arrivée à résoudre, rend peut-être à l'évocation de la table et du « pain à visages » quelque actualité. Soulignons qu'il s'agit d'un pain qui n'est pas originellement un pain de communion ; qu'il est d'abord pain des affamés et, par là seulement, peut-être, pain de communion.

Je me permets d'adresser respectueusement ce texte au Président Hollande et, d'avance, à celui qui sera son successeur.

ⁱ Le judaïsme se méfie visiblement des multiples dégénérescences auxquelles peut donner lieu le sacré. Superstitions en tout genre, justification de formes extrêmes d'immoralité, formes extatiques où s'obscurcit la raison et la volonté humaine, comportements ascétiques insensés et même parfois cultes violents aboutissant au meurtre. On ne sera donc pas étonné si la tradition interdit formellement tout sacrifice effectué hors de l'enceinte du sanctuaire. En conséquence, depuis la destruction du temple, les sacrifices ont tout simplement disparu de la vie juive.

Cependant, en dépit des risques de dégradation, tant que cela était possible, le judaïsme a maintenu le sanctuaire et ses rites, et, par la suite, l'espoir de leur rétablissement futur n'a cessé d'être présent dans la vie juive de l'exil.

ⁱⁱ Si l'on en croit certains anthropologues, notamment Marcel Mauss, cela semble être dans l'antiquité une caractéristique spécifique des sacrifices hébraïques. Les sacrifices effectués par les autres peuples visaient à obtenir en échange des faveurs de leur divinité.

ⁱⁱⁱ Le Talmud énonce avec une pointe d'humour que depuis la destruction du premier Temple, la prophétie n'est donnée qu'aux jeunes enfants et aux personnes à l'esprit dérangé (Baba Batra, page 12b, commentaire de Maharcha, ils sont inspirés par des « démons »).

^{iv} On peut remarquer qu'un processus semblable peut se produire chaque fois que les hommes sont mus par une valeur : la recherche du beau ou de la vérité, le patriotisme, toute conscience professionnelle, etc., en sont des exemples.