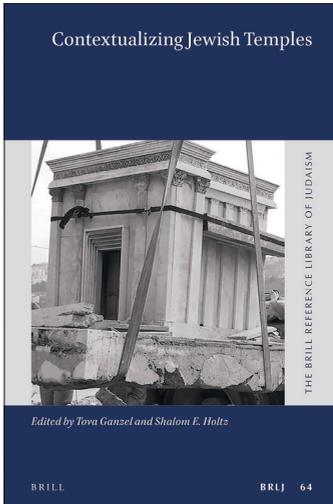


## CONTEXTUALIZING JEWISH TEMPLES




---

GANZEL, TOVA & HOLTZ, SHALOM E. (eds.) (2021). *Contextualizing Jewish Temples*. Leiden & Boston: Brill, x + 232 pp., 120 € [ISBN: 978-9-0044-4478-2].

---

JEAN-MICHEL POIRIER  
 INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE  
 jean-michel.poirier@ict-toulouse.fr

CE VOLUME COLLECTIF PROPOSE D'ÉCLAIRER À LA FOIS LA présence, le rôle et les fonctions des temples juifs élevés à Jérusalem, à savoir le premier Temple édifié par Salomon et celui reconstruit après l'exil (début du VI<sup>e</sup> s. av. n. è.), par les contextes à la fois externes et internes au peuple d'Israël et au pays de Juda/Judée ainsi que par des relectures dans le judaïsme postbiblique et dans le christianisme naissant.

Yuval Levavi s'attache à l'administration des temples néo-babyloniens, singulièrement celui d'Eanna à Uruk confiée à trois types de personnel : le *qīpu* qui veille aux intérêts du roi, le *šatammu* qui organise la vie quotidienne du temple et le scribe du temple qui assure l'administration proprement dite. L'étude s'intéresse

aussi à leurs relations qui peuvent évidemment varier en fonction des personnalités et des époques, être positives ou conflictuelles. Il apparaît que le *šatammu* travaille étroitement avec le scribe du temple. Tous assurent des tâches de veille (*maššartu*, à comparer avec le vocabulaire hébraïque *mishmeret/mishmarôt*) non seulement pour les fonctions religieuses du sanctuaire mais aussi dans sa dimension de pôle économique avec toute la logistique que cela génère : gestion des champs et des canaux d'eau par exemple.

Caroline Waerzeggers poursuit dans le même milieu (l'époque des temples néo-babyloniens au VII<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> s. av. n. è.) mais sous un autre angle : la rotation des fonctions sacerdotales et de l'administration puisque celle-ci est institutionnelle au Temple de Jérusalem, entre vingt-quatre familles au moins pour le Second Temple. Dans ce contexte, il faut distinguer les différents types de prêtres et le personnel non-sacerdotal au service du temple. Les prêtres ayant accès à la représentation cultuelle de la divinité avaient droit à des prébendes, c'est-à-dire des revenus non liés à un système rotatif des offices, bien que celui-ci ait pu les concerner pour des rôles précis. Les autres, situés à un niveau intermédiaire ou inférieur remplissaient des offices rétribués sur de courtes périodes à des rythmes variés calculés sur un calendrier de 360 jours (12 mois de 30 jours) : trimestriels, mensuels, par quinzaine ou sur un nombre par an déterminé, comme 24 fois dans l'année. Pour autant, les exigences liées à leurs fonctions débordaient du temps dévolu à celles-ci, si bien que beaucoup demeuraient en proximité du temple. Ce pouvaient être de pêcher, de cuire les pains ou de produire de l'huile, bref de tout ce qui était nécessaire au bon fonctionnement du culte. Tout cela est soigneusement régulé comme en attestent les textes étudiés par l'autrice qui s'intéresse également aux rôles joués par l'autorité royale et par la structure familiale.

La question du calendrier occupe aussi Jeffrey Stackert dans une contribution qui porte précisément sur le sabbat. Il explore le hiatus observé entre d'une part les calendriers trouvés par les recherches archéologiques dans des sites de l'ancien Israël (Gezer, 'Aro'er, Tel el-Far'ah) qui indiquent un schéma d'année sur 360 jours avec des semaines de cinq ou de dix jours et d'autre part le calendrier du courant biblique sacerdotal (P) qui promeut une semaine de sept jours. Le non-alignement du second sur le premier est intentionnel suggère l'A. : c'est un signe ('ôt)<sup>1</sup> destiné à attirer l'attention divine sur le sanctuaire qui lui est dédié. Après avoir rappelé que la vision sacerdotale de l'histoire est orientée vers le sanctuaire israélite et sa permanence, il montre que P privilégie les comptes en jours (150 jours pour le Déluge) plutôt qu'en

---

1. Ex 31,17.

mois et qu'à Jérusalem il promet une division hebdomadaire de 5 jours, ce qui signifie que le sabbat était originellement décompté à part, la semaine dont il est le terme n'étant pas alignée sur les affaires quotidiennes et les autres événements. Alors que pour P, le sabbat est un rappel de YHWH à se souvenir de ce peuple, dans la strate H (Loi de Sainteté) il devient rappel des commandements divins et de leur observance dont dépend la sainteté du peuple. La démonstration de l'A. se fait parfois très technique comme l'impose le sujet. On peine à toujours le suivre, par exemple quand il relie le sabbat à Gn 17,8 où il n'en est pas question ou quand il affirme que pour P, YHWH est « énorme » et a donc besoin d'un peuple nombreux pour produire d'abondants biens agricoles.

Avraham Faust s'interroge sur les relations entre « maison du père » et « maison du Seigneur » en partant du plan de maison à 4 espaces prédominant dans les sites israélites à l'époque du Fer I et au début du Fer II. Un espace large donne accès à trois autres espaces séparés, selon des formes qui peuvent varier. L'A. en suggère deux raisons explicatives. La première est commandée par une idéologie égalitariste, la seconde est qu'elle préserve l'intimité dans la mesure où l'espace commun desservant chaque pièce d'habitation, on n'est pas obligé de passer de l'une à l'autre, ce qui rendait plus aisé l'observance des lois de pureté rituelle. En contraste, les plans du Temple à Jérusalem, ainsi que celui d'Arad bien documenté par les fouilles archéologiques, reflète une conception strictement hiérarchisée qui ne partage pas du tout la conception égalitariste de la société reflétée dans les plans domestiques. La conclusion est que seul Dieu est considéré comme occupant une place radicalement supérieure. De plus, l'impureté n'a pas de place dans le cadre du sanctuaire, ce qui rend la structure en pièces à accès séparés alors inutile.

Gary Anderson propose une approche résolument synchronique de plusieurs textes relatifs au tabernacle du désert : son érection par Moïse,<sup>2</sup> les consécrationes d'Aaron et de ses fils,<sup>3</sup> puis, les commandements divins pour l'action décrite dans les versets suivants.<sup>4</sup> Il fait valoir les points de contact littéraire du premier texte d'Exode avec Gn 1,1-2,4a, mettant en valeur l'usage de septuples occurrences d'expressions de part et d'autre. Par exemple, cette péripécie d'Ex 40 utilise 28 verbes conjugués (soit 4 fois 7) pour décrire l'action de Moïse, répartie en quatre sections dont l'A. explore les possibles interprétations. Comme l'avait déjà suggéré Ibn Ezra, la construction du tabernacle au désert achève ainsi l'œuvre divine de création. Pareillement Lv 8

---

2. Ex 40,17-33.

3. Lv 8.

4. Ex 40,1-16.

raconte une série d'actions rituelles consécatoires dont Moïse est l'agent direct pour les six premières et Aaron pour la septième (mais avec la médiation de Moïse pour donner l'ordre). Dans le troisième texte étudié, l'A. retrouve 28 actions à conduire par Moïse décrite par un verbe transitif, dont 14 concernent le tabernacle proprement dit et 14 l'onction du tabernacle et des prêtres. La formule conclusive de cette section<sup>5</sup> indique que Moïse fait tout ce que le Seigneur lui a commandé alors qu'il faut attendre Lv 8 pour voir la seconde série d'actions effectivement accomplies. Nous trouvons aussi deux théophanies marquant la dédicace du tabernacle : l'une en Ex 40,34-35 et l'autre en Lv 9,23-24, ce qui peut suggérer que ces deux séries de textes se suivaient originellement. Cette lecture est confortée par les « relectures » en Esd 6,13-22 et 2Ch 7,1-3. L'A. complète en raccrochant la thématique du livre des Nombres à cette succession commandée par un souci théologique

Simeon Chavel s'attache à l'expression *l'miqdāš me'aṭ* en Ez 11,16 qu'il explore dans son contexte par une soigneuse analyse linguistique. Après avoir examiné les différentes interprétations proposées du sens de *miqdāš* dans ce contexte, il relève combien le terme *me'aṭ* résonne étrangement. Comment Yahweh pourrait-il être un tant soit peu une « petite » mesure ou une « petite » version de quelque chose qui est saint ? Il rappelle la lecture de Qimḥi qui trouve des manuscrits où *miqdāš* apparaît à l'état construit (*miqdaš*), d'où le sens suivant du syntagme étudié : « le sanctuaire du peu ». D'autres versions amènent à interpréter *me'aṭ* comme renvoyant à une communauté humaine considérée comme « de peu », soit socialement, soit numériquement. Dans ces propositions revient à plusieurs reprises la figure de la synagogue, qui serait un sanctuaire en modèle réduit : mais peut-on le comprendre ainsi ? L'A. en doute. Enfin le v. 11,16b conclue-t-il ce qui précède ou est-il tourné vers ce qui suit dans le texte ? Replacé dans le contexte littéraire, il se réfère au sort d'une partie des Judéens déportés, que ceux restés sur place considère éloignés de YHWH. La syntaxe des versets 15 et 16 ouvre à toute une palette d'interprétations que l'A. déploie, aussi bien dans les anciennes versions que dans les plus récentes.

Pour notre part, nous donnons aux deux *kī* du v. 16 leur valeur emphatique, et au *waw* ouvrant la troisième proposition une valeur adversative. Finalement, l'A. ouvre la possibilité à ce que l'expression considérée (*miqdāš me'aṭ*) puisse désigner des figurines ou des formes miniatures de sanctuaires auquel les israélites auraient pu comparer YHWH à ce moment de leur histoire.

Paul M. Joyce poursuit avec Ezéchiel en étudiant sa conception d'un Temple rénové dans les chapitres 40 à 48 du livre. Ces chapitres, déplore l'A., sont trop

---

5. Ex 40,16.

souvent traités rapidement dans les commentaires d'Ézéchiel. Plusieurs points sont en question : le processus diachronique sous-jacent à ces chapitres et leur caractère idéaliste et/ou eschatologique. Sur le premier point, Joyce considère ces chapitres en cohérence avec la période exilique riche en programmes de rétablissement d'Israël. Il s'agit de répondre au profond traumatisme suscité par la destruction de Jérusalem et de son temple, et le vide que cela a laissé dans la conscience religieuse. Il interprète l'expression *l'miqdāš me 'aṭ* d' Ez 11,16 (voir contribution précédente) dans le sens d'une présence divine assurée auprès des exilés. En consonance, la vision développée dans les chapitres 40 et 48 peut être comprise comme se référant à un temple céleste plutôt que d'y voir un programme de reconstruction pour le temple de Jérusalem. Telle est du moins la lecture développée en 1982 par Steven Tuell, que l'A. présente et soutient. De fait, aucune indication pratique n'est fournie, aucun ordre dans ce sens n'est donné (mais Joyce en trouve des éléments en 43,10-11) et les chapitres 1 et 8 à 11 du prophète abondent dans le sens d'une conception céleste découverte à Ézéchiel *dès à présent*, non d'un projet réservé pour la fin des temps. Cela n'empêche pas que cette vision annonce le retour de la gloire divine dans le temple bientôt reconstruit à Jérusalem. L'objet de ces chapitres reste d'ancrer la place du temple à la fois dans la pensée des fidèles et dans l'espace du texte, d'autant plus nécessaire lorsque la réalité matérielle et physique est absente.

Avec Lawrence H. Schiffmann, on quitte l'époque biblique proprement dite pour s'intéresser au Rouleau du Temple de Qumrân (11QT<sup>b</sup>) et au traité Middôt (dimensions, mesures) de la Mishnah. Le premier se présente comme un plan à mettre en œuvre (dimension prescriptive) alors que le second montre le Temple avant les agrandissements apportés par Hérode le Grand (dimension descriptive). Le Rouleau du Temple propose un sanctuaire bien différent du premier Temple : il choisit plutôt comme modèle la Tente du désert, sans doute aussi le Temple décrit par Ézéchiel dans les chapitres 40 à 48 du livre (voir contribution précédente). Avec ses 12 portes et ses mesures, il se propose d'assurer la sainteté de tout Israël, en ses diverses composantes, la bénédiction divine jaillissant du Tabernacle central où la Présence atteint son apogée. L'A. en donne les détails, ce qui sera fort utile à ceux qui souhaitent s'en faire une idée précise. Le traité Middôt donne des indications pour un Temple basé sur un socle de 500 coudées au carré, que l'archéologie du site semble confirmer comme dimension du temple à l'époque hasmonéenne (voir notamment les travaux de Ritmeyer ou de Bahat). Certes, ce traité est constitué après la destruction du Temple par les Romains en 70 de notre ère, mais on peut le considérer comme en faisant mémoire et en vue d'une éventuelle reconstruction. Comme pour le modèle précédent, l'A. entre dans les détails. Puis il compare les deux documents pour faire valoir les différences de théologie qu'ils reflètent. Alors que le Rouleau du

Temple part de l'intérieur, du Saint des Saints, pour aller vers l'extérieur dans le sens d'une sainteté qui irradie depuis son cœur, le traité Middôt accompagne la démarche des individus qui y viennent en pèlerinage ou y pénètrent pour leurs dévotions en y accédant depuis l'extérieur pour avancer vers le centre.

Enfin deux études abordent la dimension chrétienne sans la déconnecter de son contexte juif. Eyal Regev, de l'Université Bar-Ilan d'Israël se penche sur ce que l'évangile de Matthieu peut révéler du rapport des premiers chrétiens au Temple après 70 de notre ère. Il discute les principaux passages où il est fait référence au Temple et à ce qui s'y passe, comme les conditions requises pour y offrir un sacrifice,<sup>6</sup> les serments sur le Temple,<sup>7</sup> l'impôt dû au Temple,<sup>8</sup> ce qui peut être plus grand que le Temple<sup>9</sup> et le prix du sang retourné par Judas au Temple.<sup>10</sup> L'intérêt de ces analyses relativement brèves réside surtout dans leur contextualisation en milieu juif. Tout en attestant d'un grand respect du Temple, qui demeure un lieu sacré même pour les chrétiens, ces passages font porter l'accent sur la cohérence éthique dans les relations à autrui. Lu après la destruction du Temple en 70 à laquelle Mt 23,38 fait allusion, cet évangile renforce ainsi la judéité de ses destinataires pour qu'ils se considèrent eux-mêmes comme Judaïsme « officiel » ou « commun ». Il les relie au centre sacré qu'était le Temple qui n'a rien perdu de sa valeur pour cet évangile. Cet apport est intéressant mais manque d'une mise en perspective avec le projet matthéen plus global qui accorde une place centrale à Jésus lui-même plutôt qu'au Temple. C'est précisément cet aspect-là qu'aborde, entre autres, la dernière contribution de l'ouvrage, dévolue à Risa Levitt, et qui porte sur la Présence divine en absence de Temple. L'A. rappelle d'abord que le Second Temple de Jérusalem ne possède plus ni l'arche, ni le Tabernacle, ce qui ouvre la porte à une certaine relativisation de la présence divine en son sein. Ce sentiment varie évidemment suivant les groupes internes au Judaïsme. Les Samaritains ont leur propre temple sur le mont Gerizim tandis que les communautés juives égyptiennes disposent de deux temples : à Eléphantine en Haute-Égypte et à Léontopolis en Basse-Égypte. Les rapports de Jésus avec le Temple sont ambigus, notamment dans sa prétention à pardonner les péchés qui concurrence les dispositifs cultuels mis en place à cet effet dans le cadre du Temple. Finalement, la présence divine semble émaner plutôt de lui, comme cela est manifeste à partir du baptême. La communauté établie à Qumrân considère impur et corrompu le Temple de Jérusalem

---

6. 5,23-24.

7. 23,16-22.

8. 17,24-27.

9. 12,1-8.

10. 27,7.

et elle espère le moment où Dieu le rénovra. En attendant, c'est la communauté elle-même qui fonctionne comme Temple, sous la conduite du Maître de Justice. Pour l'apôtre Paul aussi, les membres de la communauté forment un édifice spirituel dont Christ est la pierre angulaire. Mais lui n'attend pas de nouveau Temple matériel. Les Pharisiens ne s'opposent pas au Temple mais étendent la sainteté des prêtres à l'ensemble du peuple. D'autre part, l'attention est portée sur la Loi et ses observances. Après 70, la Torah et son étude deviennent lieux de la rencontre avec Dieu, remplaçant d'une certaine façon le Tabernacle comme résidence divine. Dieu se rencontre aussi dans la prière personnelle et communautaire. Pour l'évangile de Jean, c'est le corps même de Jésus qui constitue le vrai Temple<sup>11</sup> tout comme il est le Logos divin. Le discours d'Etienne en Ac 7 témoigne d'un mouvement considérant le Tabernacle céleste comme supérieur au Temple terrestre, construit de mains d'hommes. L'A. ne manque pas en passant d'évoquer la position sous-tendant l'épître aux Hébreux qui ignore le Temple mais se concentre sur la signification du Tabernacle et du sanctuaire tout comme le livre de l'Apocalypse qui ne voit pas d'autre Temple céleste que Dieu et l'Agneau.

Dans ces études bien documentées, toute personne qui s'intéresse au(x) temple(s) dans le Judaïsme pourra y trouver son miel, mais le genre littéraire de ce genre de publication n'offre pas de vue synthétique sur la question. D'autres voies sont encore à explorer pour faire ressortir la signification et la portée particulières de cette réalité commune aux grandes religions antiques, dont Israël partage des aspects mais dont il faudrait faire mieux ressortir le caractère propre qui tient à sa vision singulière du Dieu unique.

Comme cela est habituel dans ce genre d'ouvrage, on trouvera en fin d'ouvrage une belle bibliographie (29 pages) ainsi qu'une table des références bibliques et extra-bibliques, enfin une table thématique.

---

11. 2,19-22.