

JÉSUS LE JUIF SELON LA TROISIÈME QUÊTE DU JÉSUS DE L'HISTOIRE

Daniel MARGUERAT

Universitat de Lausanne

Dès les années 1980, une constellation de chercheurs attachés à reconstruire la vie du Jésus de l'histoire s'est reconnue sous l'appellation « troisième Quête » (*third Quest*) ;¹ c'est d'elle que j'ai l'intention de discuter les résultats sur la question précise de la judaïcité de Jésus. J'ai dit ailleurs que cette nouvelle vague de recherche n'avait rien d'homogène, qu'on y retrouvait pêle-mêle un retour à des positions libérales du XIX^e siècle, une persistance de la lecture eschatologique propre à la deuxième Quête ou l'apport totalement nouveau de la sociologie.² Bref, cette hétéroclite « troisième Quête » est une nébuleuse plutôt qu'un mouvement cohérent. Ses résultats vont d'un Jésus apocalypticien proclamant le crépuscule du monde avant l'avènement du Règne divin (Ed P. Sanders), à un Jésus asocial et provocateur arpentant la Galilée à la façon d'un philosophe cynique (John Dominic Crossan). Certains le voient en guérisseur inspiré (Marcus J. Borg), d'autres en rabbi charismatique (Gerd Theissen), d'autres en révolutionnaire pacifique prônant un égalitarisme social (Richard A. Horsley ; Wolfgang Stegemann).³ Or, ces reconstruc-

1. Je rappelle que l'appellation « third Quest », proposée par N. Thomas Wright, a été popularisée par Marcus J. Borg dans un article de 1991 repris dans son *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge : Trinity Press 1994, 18 ; elle s'applique aux recherches d'une constellation de chercheurs dont les parutions s'échelonnent à partir de 1980.

2. Pour une présentation exhaustive des travaux de la troisième Quête, je renvoie à mon article : « La "troisième quête" du Jésus de l'histoire », *RSR* 87 (1999) 397-421, repris in : Pierre GIBERT – Christoph THEOBALD (éds.), *Le cas Jésus Christ. Exégètes, historiens et théologiens en confrontation*, Paris : Bayard 2002, 105-139 ou Daniel MARGUERAT, *L'aube du christianisme* (Monde de la Bible 60), Genève/Paris : Labor et Fides/Bayard 2008, 111-129.

3. Ed P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress 1985 ; John Dominic CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco : Harper-

tions très divergentes consonnent sur un seul point, celui qui m'intéresse ici : la judaïcité de Jésus. La recherche conduite depuis 1980 a fait basculer les convictions antérieures des chercheurs et a re-immérgé l'homme de Nazareth dans la culture du judaïsme palestinien du second Temple.

Pour faire court, disons que la deuxième Quête du Jésus historique (1900-1980)⁴ opposait à un judaïsme qu'elle voyait légaliste, rigoriste, étriqué et tatillon, un Jésus posé en héros libre d'une religion du cœur. Rudolf Bultmann et ses élèves s'accordaient à penser que Jésus avait substitué à l'argutie juridique de la *halakah* une religion de l'intériorité et une morale de l'intention. Or, cette image a volé en éclats sous la pression de nouvelles études conduites sur le judaïsme du second Temple. Il est apparu qu'avant la catastrophe de 70 —car cette date marque un tournant décisif dans le destin du judaïsme, avec l'avènement d'une orthodoxie sous dominance pharisienne— le judaïsme a vécu d'une diversité, d'un fourmillement de tendances, d'une pluralité reconvenue et acceptée. Le judaïsme du second Temple arborait un degré poussé de sectarisation, dans lequel le rapport à la Torah et au Temple assume entre les diverses factions un rôle identitaire. Dans l'avènement de cette nouvelle image d'un judaïsme pluriel au temps de Jésus, l'exploitation des manuscrits de Qumrân a joué un rôle tout aussi décisif que la mise au jour d'une hellénisation poussée de la Palestine à la période gréco-romaine.⁵ L'apport des ressources archéologiques a été déterminant.⁶ Les travaux d'érudits juifs tels que Jacob Neusner, Geza Vermès, David Flusser et Pinhas Lapide nous ont offert

San Francisco 1991 (un résumé et une justification des thèses a été publiée par l'auteur sous le titre : *Jesus. A Revolutionary Biography*, San Francisco: HarperSan Francisco, 1994) ; Marcus J. BORG, *Jesus, A New Vision*, San Francisco: Harper and Row 1987 ; Richard A. HORSLEY – John S. HANSON, *Bandits, Prophets, Messiahs. Popular Movements of the Time of Jesus*, Minneapolis: Fortress, 1985 ; Richard A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence*, San Francisco: HarperSan Francisco, 1987 ; James D. G. DUNN, *Christianity in the Making I : Jesus Remembered*, Grand Rapids: Eerdmans 2003 ; Gerd THEISSEN, *L'Ombre du Galiléen*, Paris: Cerf 1988 ; Gerd THEISSEN et Annette MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996 ; Gerd THEISSEN – Annette MERZ (éds.), *Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung (FRLANT 202)*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003 ; Ekkehard W. STEGEMANN et Wolfgang STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte : Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart: Kohlhammer 1995.

4. Voir Jacques SCHLOSSER, « Le débat de Käsemann et de Bultmann à propos du Jésus de l'histoire », *RSR* 87 (1999) 373-395, repris in : GIBERT – THEOBALD (éds.), *Le cas Jésus Christ*, 75-103.

5. La démonstration a été opérée par Martin HENGEL, *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tübingen : Mohr 1969.

6. Sean FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 B.C.E. to 135 C.E. : A Study of Second Temple Judaism* (1980), Edinburgh : Clark 1998 ; Íd., *Jesus, a Jewish Galilean : A New Reading of the Jesus-story*, London : Clark 2006. James H. CHARLESWORTH (éd.), *Jesus and Archeology*, Grand Rapids : Eerdmans 2006.

un regard plus fin sur la littérature rabbinique. Le résultat fut de faire émerger une image de Jésus où les conflits –indéniables– avec ses contemporains ne sont pas interprétés comme des conflits *avec* le judaïsme, mais des conflits *à l'intérieur* du judaïsme.

L'effet de cette « revisitation » des rapports entre Jésus et le judaïsme du second Temple s'est manifesté sur les critères d'authentification avec lesquels travaillent les chercheurs. Le critère majeur retenu par la Deuxième Quête pour déterminer si une parole ou un geste pouvaient être attribués au Jésus historique est le critère de dissemblance ou de discontinuité. Ernst Käsemann en a fait le prince des critères : « Nous n'avons de sol sûr sous nos pas que dans un unique cas : lorsqu'une tradition, pour des motifs quelconques, ne peut être ni déduite du judaïsme, ni attribuée à la chrétienté primitive, et spécialement lorsque le judéo-christianisme a tempéré comme trop audacieuse ou a remanié la tradition qu'il avait reçue ». ⁷ A ce titre, toute continuité entre Jésus et son contexte juif était rejetée et décriée comme une rejudaïsation postérieure de la tradition. Exemple : la reconnaissance de l'autorité de la Torah ne pouvait être attribuée à Jésus, puisqu'elle est commune à l'ensemble du judaïsme. Les acteurs de la troisième Quête substituent à ce critère de dissemblance un critère dit de plausibilité historique, qui à l'inverse du précédent, va retenir pour le Jésus de l'histoire ce qui est plausible dans le cadre du judaïsme palestinien de l'époque. ⁸ C'est désormais l'insertion de Jésus dans son milieu culturel d'origine qui devient la règle, et non plus l'affirmation exacerbée d'une originalité qui le coupe de son milieu. Le retournement est copernicien !

1. UN DÉBAT INTERNE

Le maître à penser est ici Ed P. Sanders, dont les travaux ont exercé sur la troisième Quête une influence considérable. ⁹ La thèse de Sanders est que Jésus, sur la question de la Torah, s'engage dans un débat interne au pharisaïsme et en respecte parfaitement les règles ; son exégèse de la Torah évolue à l'intérieur du débat interprétatif qui est constitutif de la foi juive, sans rompre aucunement avec lui. Selon Sanders, la seule position de Jésus que ne ratifierait pas

7. Ernst KAESMANN, *Essais exégétiques* (Monde de la Bible), Neuchâtel : Delachaux et Niestlé 1972, 164.

8. Discussion chez Vittorio FUSCO, « La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives », in : Daniel MARGUERAT – Enrico NORELLI – Jean-Michel POFFET (éds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Monde de la Bible 38), Genève : Labor et Fides, 2003, 53-56.

9. Ed P. SANDERS, *Jesus and Judaism* ; Id., *The Historical Figure of Jesus*, Allen Lane: Penguin 1993.

un rabbi pharisien est d'admettre les pécheurs dans la grâce sans l'exigence préalable de la conversion.¹⁰

Deux exemples suffiront à illustrer son propos. Tout d'abord les conflits autour du sabbat, dont la fréquence est attestée par la tradition synoptique (Mc 2,23-28 ; 3,1-6 ; Lc 13,10-17 ; etc.). La suspension occasionnelle du chômage sabbatique prescrit par la Torah n'est pas un souci propre à Jésus, mais une question largement débattue dans le judaïsme ancien. Lors des guerres maccabéennes du II^e siècle avant J.-C., mille juifs se laissèrent décimer au cours d'une attaque perpétrée un jour de sabbat (1 M 2,29-41). L'avis prévalut depuis lors que même si c'était sabbat, il était licite de se défendre, voire de tuer. Sur la question de savoir s'il était permis de retirer ce jour-là un animal tombé dans un puits, les Esséniens disaient non, alors que Jésus et les pharisiens approuvaient. Cette tolérance admise pour la sauvegarde de la vie, le Nazaréen l'étend à toute détresse d'autrui : « Ce qui est permis le jour du sabbat, est-ce de faire le bien ou de faire le mal ? » (Mc 3,4).

Second exemple : Mc 7,15. Ce logion est traditionnellement reçu comme le congédiement, de la part de Jésus, de toute légitimité à la purification rituelle : « Il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur. » Or, si l'on fait abstraction de l'application antinomiste qu'en fait l'évangéliste Marc, force est de constater que cette parole affiche une indifférence envers les prescriptions de pureté, mais n'en réclame pas pour autant la radiation. Il est simplement affirmé ceci : aucun aliment n'est *en soi* pur ou impur. On rapporte de R. Johanan ben Zakkai (mort vers 80) ce propos : « Dans votre vie, ce n'est pas le cadavre qui rend impur et l'eau qui purifie, mais c'est une ordonnance du Saint, béni soit-il. Le Saint, béni soit-il, a dit : j'ai établi une prescription, j'ai fixé une ordonnance, et il ne t'est pas permis de transgresser mon ordonnance ». ¹¹ Jésus était-il d'avis que la *halakah* de pureté n'avait pas de légitimité en soi, mais devait néanmoins être observée ? Nous l'ignorons, mais il se pourrait bien. Quoi qu'il en soit, constatons que Jésus partage avec l'aile libérale du pharisaïsme la prééminence de la loi morale sur la loi rituelle, et que d'autre part, l'affirmation *indicative* sur la non-légitimité de la *halakah* rituelle ne débouche pas chez lui sur une injonction *impérative* à ne pas l'observer (la chrétienté helléniste franchira ce pas, comme on le lit en Ac 10,9-16).

L'hypothèse la plus vraisemblable est que le Nazaréen s'est inscrit de fait dans une adhésion principielle à la Torah. A preuve, à mon avis, le fait qu'aucune parole qui puisse être attribuée sans réserve au Nazaréen ne se prononce

10. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 200-211.

11. Pesiqta de-rav Kahana 40b (cité selon STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, München: Beck, ⁵1969, 719).

fondamentalement sur l'autorité de la Torah. Celle-ci est présumée comme allant de soi, ratifiée principiellement, mais problématisée dans son application (j'y reviendrai). Ainsi les propos, même vifs, de Jésus sur la Torah ne l'excluent pas de la discussion interne du judaïsme ; ils confirment à l'inverse son appartenance à celle-ci. Gerd Theissen et Annette Merz concluent ainsi :

Jésus fut au premier chef un rabbi juif, qui s'entretenait avec d'autres rabbis de l'interprétation de la Torah et de la vie conforme à Dieu. La revendication sous laquelle il se plaçait lui-même ainsi que ses auditrices et auditeurs était la volonté de Dieu, telle qu'elle se manifeste dans la Torah. En cela, il ne se distingue nullement des rabbis de son temps. Ce qui était par contre inhabituel, c'est la souveraineté avec laquelle Jésus exposait son interprétation de la Torah.¹²

Quand ces deux chercheurs parlent de souveraineté dans l'interprétation de la Torah, ils se réfèrent notamment au « je » jésuanique des antithèses de Mt 5 (« Vous avez appris qu'il a été dit (aux anciens)... mais moi je vous dis »). La probabilité que la formule antithétique remonte au Jésus historique est élevée, car d'une part elle emprunte au vocabulaire traditionnel de la *halakah* rabbinique (critère de plausibilité historique), d'autre part elle manifeste une originalité en confrontant le « je » de Jésus à la tradition mosaïque comme telle (critère de dissemblance).¹³ Rien n'autorise donc à en contester sérieusement l'authenticité.

2. UNE COMPLÈTE REJUDAÏSATION

A partir de ce constat d'appartenance au judaïsme, plusieurs chercheurs de la troisième Quête procèdent à une complète recomposition, c'est-à-dire une complète rejudaïsation, de la figure du Nazaréen. Geza Vermès rapproche Jésus du judaïsme charismatique illustré par les rabbis thaumaturges Hanina ben Dosa et Honi le traceur de cercle.¹⁴ David Flusser assimile l'homme de Nazareth à la mouvance des rabbis pharisiens, rejoignant ainsi le beau livre, ancien

12. Gerd THEISSEN – Annette MERZ, « Der umstrittene historische Jesus » in : Sigurd M. DAECKE – Peter R. SAHM (éds.), *Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild ?*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2000, 171-193, citation 183 (ma traduction).

13. Le seul parallèle au « je » de Mt 5 se trouve dans le rouleau qumrânien du Temple (11Q19 2), mais il s'agit d'un « je » divin. Contre Hans-Dieter BETZ, *The Sermon on the Mount* (Hermeneia), Minneapolis: Fortress 1995, 210-211. Discussion chez Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)* (EKK I/1), Düsseldorf Neukirchen: Benziger Neukirchener, 2002, 325-333.

14. Geza VERMÈS, *Jésus le juif* (Jésus et Jésus-Christ 4), Paris : Desclée, 1978.

et précurseur, de Joseph Klausner.¹⁵ Gerd Theissen voit se concrétiser en Jésus la protestation des prophètes de renouveau messianique à l'image de Jean le Baptiseur.¹⁶

De son côté, Ed P. Sanders consacre une énorme attention au geste de Jésus envers le Temple (Mc 11,15-18 ; cf. 14,58) ; à son avis, cet épisode fournit une clef de compréhension de toute l'action de Jésus et de la conscience qu'il avait de lui-même.¹⁷ Contrairement aux réinterprétations chrétiennes dont il a été l'objet, ce geste violent de Jésus lors de sa montée à Jérusalem n'est pas réductible à la critique morale des prophètes contre le culte (cf. Mc 11,17-18). Il ne constitue pas non plus une protestation fondamentale contre le rite sacrificiel (cf. Jn 4,24). Très vite mécompris par les premiers chrétiens, cet attentat s'inscrit selon lui dans l'attente apocalyptique de la fin du Temple au temps messianique. Il est un geste symbolique de destruction du Temple, par quoi s'atteste l'intention de Jésus d'engager le processus de restauration eschatologique d'Israël. L'homme de Nazareth trahirait ainsi une conscience messianique, qu'il investit en Israël, et pour Israël ; toute idée d'universalisme, selon Sanders, dénote plutôt la récupération chrétienne du personnage.

3. JUDAÏCITÉ ET SINGULARITÉ

La correction du paradigme de la deuxième Quête est, sur ce point, impressionnante. Les chercheurs de la troisième Quête restituent au judaïsme un Jésus que leurs prédécesseurs avaient eu tendance à absorber dans l'orbite chrétienne. L'homme de Nazareth est désormais reconnu comme un juif à 100%, marginal peut-être —*a marginal Jew*, comme le dénomme John P. Meier dans son monumental état de la recherche—,¹⁸ mais juif.

On ne peut s'empêcher néanmoins de soupçonner ici l'effet de balancier : après que la deuxième Quête a commué Jésus en prototype de chrétien, la troisième le ravalera-t-elle au rang de juif ordinaire ? Comment rendre compte adéquatement du fait que Jésus de Nazareth fut un juif, adhérant totalement aux convictions fondamentales de son peuple, mais qu'en même temps sa

15. David FLUSSER, *Jésus*, Paris : Seuil, 1970.

16. Gerd THEISSEN, « Jésus et la crise sociale de son temps. Aspects socio-historiques de la recherche du Jésus historique », dans Daniel MARGUERAT – Enrico NORELLI – Jean-Michel POFFET (éds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, 125-155 ; Gerd THEISSEN – Annette MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, 125-146.

17. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 61-119.

18. Je reprends ici le titre de l'œuvre de John P. MEIER : *Jesus. A Marginal Jew*, 3 vols, New York, Doubleday, 1991, 1994, 2001 (traduite en français sous le titre moins signifiant : *Un certain Juif Jésus. Les données de l'histoire*, 3 vols, Paris : Cerf 2004-2005).

forme particulière de croyance fit de lui un homme dont les leaders religieux de son temps ne supportèrent pas la provocation ? Si véritablement, comme le prétend Sanders, Jésus ne se distingue des rabbis pharisiens que par l'absence de repentir exigé avant l'octroi du pardon divin, comment expliquer le drame de la crucifixion ? On sait en effet, à l'exemple de Simon bar Kochba gratifié du titre messianique par Rabbi Aqiba, que la prétention messianique ne conduit pas à la condamnation pour blasphème. Par ailleurs, lorsque Jean le Baptiseur instaure un baptême pour la conversion des péchés (Mc 1,4), statuant du même coup l'insuffisance du sacrifice d'expiation offert chaque jour au Temple pour le pardon des péchés du peuple, son atteinte au système sacrificiel ne conduisit pas à son rejet par le judaïsme officiel. Bref, comment rendre compte à la fois de l'immersion de Jésus dans le judaïsme de son temps et du rejet dont il fut l'objet ?

C'est ici que s'articule ma critique à la troisième Quête. Ma thèse est que la judaïcité de Jésus ne doit pas être affirmée au détriment de la singularité de son émergence au sein du judaïsme du premier siècle. Je soupçonne en effet la troisième Quête de dissoudre la singularité de Jésus à force de l'assimiler aux catégories disponibles dans le judaïsme du second Temple. Or c'est précisément cette singularité du personnage qui annonce et fait comprendre pourquoi le mouvement de Jésus, initialement interne au judaïsme, va progressivement se muer en entité religieuse autonome. En effet, cette mutation ne fut pas le seul produit des circonstances historiques et des aléas liés au conflit grandissant entre Eglise et Synagogue dès le milieu du premier siècle. Elle a trouvé dans l'action de Jésus ses causes premières. Alors, de quoi la singularité de Jésus est-elle faite ? J'en distingue trois marques, que je vais illustrer sur le champ de son interprétation de la Torah : la lecture de la Loi sous l'égide de l'impératif d'amour, la conception jésuanique de la pureté, et l'urgence eschatologique.

4. PREMIÈRE MARQUE : LA LOI SOUS L'ÉGIDE DE L'IMPÉRATIF D'AMOUR

La compréhension de Dieu mise en avant par Jésus devait se cristalliser en ce lieu incontournable qu'est la Torah, écrin millénaire de la volonté du Dieu d'Israël. Et cela pour une raison simple : dans l'incroyable diversité qui caractérisait la mouvance juive au temps de Jésus, chaque groupe, sans exception, se définit par la lecture qu'il fait de la Loi.¹⁹ Plus encore que le Temple, la Torah

19. Je m'inspire dans ce qui suit des résultats de mon étude Daniel MARGUERAT, « Jésus et la Loi dans la mémoire des premiers chrétiens », in : Daniel MARGUERAT – Jean ZUMSTEIN (éds.), *La mémoire et le temps. Mélanges P. Bonnard* (Monde de la Bible 23), Genève : Labor

joue dans ce judaïsme bigarré des années 30 un rôle de lieu identitaire, ce qu'atteste le questionnement serré dont Jésus fut l'objet de la part de ses interlocuteurs.²⁰ Il s'agissait pour eux de cerner le profil de ce rabbi atypique en le soumettant au questionnement classique qu'adoptaient entre eux les interprètes de la Loi.

Comment Jésus s'est-il situé ? Trois remarques sont à faire au préalable.

Premièrement, comme je l'ai déjà dit, les strates les plus anciennes de la tradition n'ont retenu aucune déclaration de Jésus sur l'autorité ou la validité de la Torah;²¹ on en conclura que Jésus s'est prononcé de manière circonstancielle, de cas en cas, s'inscrivant dans l'espace de reconnaissance de la Loi sans la problématiser comme telle. Cette absence de déclaration principielle nous fait comprendre pourquoi les premiers chrétiens ont pu se réclamer de lui pour soutenir deux positions contradictoires : d'un côté un courant antinomiste, avec Paul et Marc, propagera un Evangile sans Loi ; d'un autre côté, Matthieu et Jacques maintiendront l'autorité de la Torah en régime chrétien. Les uns et les autres pourront légitimer leur point de vue sans transgresser ce que leur transmet la tradition de Jésus.

Deuxièmement, la centralité de la Loi n'est pas maintenue dans l'enseignement de Jésus, et sur ce point le Nazaréen marque un écart avec le judaïsme de son temps. L'enseignement qui nous a été transmis de lui ne consiste pas en un commentaire de la Loi. A la différence des rabbis, ses paraboles ne cherchent pas à illustrer l'exégèse de la Torah ; elles exposent au contraire l'inattendu de la venue du Règne de Dieu. Ce n'est donc plus la Loi ou l'Écriture qui est au centre du rapport avec Dieu, mais le Règne de Dieu dans sa pressante proximité. On comprend dès lors pourquoi très vite, pour les premiers chrétiens, l'autorité des paroles de Jésus s'est substituée à celle de la Loi ; c'est le cas dans ce qui constituait (peut-être) la plus ancienne collection de paroles de Jésus (la Source Q) et c'est aussi le cas dans la littérature paulinienne.

Troisièmement, la tradition a conservé le souvenir de l'étonnement des foules « parce qu'il les enseignait en homme qui a autorité et non comme les scribes » (Mc 1,22). Le texte n'explicite pas la différence, mais on peut tenter de la reconstituer. Jésus rompt avec la pratique rabbinique en ne fondant pas une école de la Torah et en ne s'engageant pas dans cette réglementation

et Fides 1991, 55-74. Sur la place de la Torah au sein du judaïsme du premier siècle, voir par exemple Hermann LICHTENBERGER, « Das Tora-Verständnis im Judentum zur Zeit des Paulus », in : James D. G. DUNN, *Paul and the Mosaic Law*, Tübingen : Mohr 1996, 7-23.

20. Pour ce qui concerne l'évangile de Marc, voir 2,6.16.18.24 ; 3,2 ; 7,5 ; 8,11 ; 10,2.17 ; 11,28 ; 12,13-14.18.28 ; etc.

21. Les preuves en sont : a) l'absence du terme *nomos* (Loi) dans l'évangile de Mc et dans le plus ancien recueil de paroles de Jésus (la Source Q) ; b) l'absence de toute citation de la Torah dans ce même recueil ancien de paroles de Jésus (Source Q).

casuistique de l'obéissance qu'est la *halakah*.²² Cet effort, dont la Mishnah est la dépositaire, visait à définir avec précision les conditions de validité des prescriptions légales. Le refus de Jésus s'accompagne d'une liberté d'interprétation dont le judaïsme ancien ne connaît pas équivalent, et qui se cristallise dans le « mais moi je vous dis » par lequel Jésus pose son autorité face à celle de la Loi (Mt 5,21-48). Entre sa reconnaissance principielle de l'autorité de la Torah et une attitude libertaire dans l'interprétation, Jésus a dû dérouter ses contemporains.

L'absence de formalisation de l'obéissance est patente dans la parabole du Samaritain (Luc 10,29-37) : la faute du prêtre et du lévite n'est pas d'ignorer la Loi, mais de manquer de pitié ; le Samaritain, qui prend pitié du blessé, se sert des gestes et des adjuvants de la médecine populaire pour le secourir. Ainsi, appliquer à son existence la volonté de Dieu inscrite dans la Loi ne requiert pas de savantes explications ; il s'agit de se laisser orienter par l'évidence de l'amour pour accomplir les gestes élémentaires de la miséricorde.²³ Voilà pourquoi Jésus peut affirmer : « Mon joug est aisé et mon fardeau léger » (Mt 11,30). Ce n'est pas qu'avec lui, la Torah abaisse ses exigences ; mais le croyant peut désormais décider de son obéissance sans passer par la médiation savante et complexe de la discussion rabbinique. Cette lecture de la Loi se fait démocratisation de l'obéissance au profit du *ham ha-aretz*, le peuple de la terre, à qui Jésus donne un accès immédiat au vouloir de Dieu, sans passage obligé par la science des rabbis.

On voit poindre ici l'axiome à partir duquel Jésus va refonder la Loi : la Torah toute entière promet l'amour d'autrui, et lorsque ce n'est pas le cas, alors la prescription doit plier devant cette exigence première. Que le principe de l'amour gouverne la compréhension qu'a Jésus de la Loi est un fait notoire. Parce que Dieu « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes » (Mt 5,45), le disciple est appelé en retour à accueillir autrui sans faire de différence. La Loi vit d'appeler à aimer, ou alors elle doit céder. La question du sabbat l'a fait clairement voir : s'il s'agit de sauver une vie, le sabbat doit être transgressé, parce que la Loi existe pour l'homme et non l'homme pour la Loi (cf. Mc 2,27). La Torah n'est donc plus à suivre pour elle-même, mais parce qu'elle sert l'amour et quand elle sert l'amour. L'amour est « la somme de l'éthique de Jésus », conclut Joachim Gnilka²⁴ Cette focalisation culmine dans l'exhortation à aimer l'ennemi, dont

22. Le *halakiste* est celui qui, sur la base d'une exégèse de la Torah ou d'une révélation, énonce un décret destiné à réguler le comportement croyant dans une situation précise.

23. La fresque du Jugement dernier en Mt 25,31-46 soutient le même discours : ceux que le Christ honorera à la fin des temps sont ceux qui auront manifesté les gestes élémentaires de compassion envers l'humanité en détresse : donner à manger, à boire, vêtir, visiter...

24. Joachim GNILKA, *Jesus von Nazareth*, Freiburg: Herder 1990, 242.

l'évangéliste Matthieu a fait à juste titre l'apogée de la séquence des antithèses (5,43-48).

Si l'importance du principe de l'amour est notoire, avons-nous affaire à une originalité de Jésus ou à une conviction commune de la tradition juive ? Nous abordons ici un point délicat, qui est l'usage de la comparaison entre l'enseignement de Jésus et les sentences rabbiniques consignées dans le Talmud. En effet, réinterroger les liens entre Jésus et le judaïsme du second Temple a conduit à un usage —souvent immodéré— de la comparaison. Ce procédé comparatiste a magnifiquement éclairé les paroles du Sermon sur la montagne (Mt 5-7), dont il a été montré qu'aucune n'est dépourvue d'analogie dans le Talmud.²⁵ Mais d'un point de vue méthodologique, l'exploitation de ces rapprochements fait problème. Il a été dit et montré que Lv 19,18 « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » était déjà considéré dans l'école de Hillel comme une concrétion de l'exigence de la Torah, et s'inscrivait dans la prééminence de la loi morale au sein du judaïsme hellénistique.²⁶ A mes yeux, il ne suffit pas de relever (avec raison) ce rapprochement pour en conclure que Jésus ne ferait que répéter une évidence communément reçue par ses contemporains. Car il s'agit de prendre en compte non seulement la formule comme telle, mais sa fonction argumentative dans le discours de Jésus.

Le Sermon sur la montagne présente la série des six antithèses dominée par la clause : « vous avez appris qu'il a été dit aux anciens ... mais moi je vous dis » (Mt 5,21-48). Comme je l'ai dit auparavant, si l'extension de la clause antithétique aux six unités remonte à la rédaction de l'évangile de Matthieu, l'évangéliste n'a pas conçu lui-même la clause qu'il reçoit de sa tradition.²⁷ C'est la sixième antithèse qui cite Lv 19,18 et le complète par un commentaire : « et tu haïras ton ennemi » (Mt 5,43). On ne lit pas dans le Talmud la prescription de haïr l'ennemi, encore moins comme une interprétation de Lv 19,18 ; mais la formule énonce correctement la compréhension restrictive du πλησίος dans le judaïsme contemporain de Jésus : le prochain est le compatriote, ou plus étroitement le membre de la confrérie pharisienne ; il s'oppose à l'étranger ou à l'ennemi de la nation. Dans les écrits bibliques et parabibliques, on rencontre la demande de pardonner à l'ennemi (Si 28,6-7), de ne pas lui refuser le pain (Pr 25,21-22), de ne pas répliquer au mal par le mal (*Joseph et Aséneth* 28,14), de lui faire du bien (*Testament de Joseph* 18,2),

25. *Die Bergpredigt : jüdisches und christliches Glaubensdokument. Eine Synopse*, herausgegeben von Günter Bernd Ginzel, Heidelberg: Lambert Schneider 1985.

26. Voir récemment Jacques BERNARD, « L'amour de Dieu et du prochain dans le judaïsme tannaïtique », *Mélanges de Science Religieuse* 60/2 (2003) 41-52.

27. Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)* (EKK I/1), Düsseldorf/Neukirchen: Benziger/Neukirchener Verlag, 2002, 325-326.

mais l'appel radical à aimer l'ennemi manque.²⁸ Quelle est la spécificité de la relecture que propose Jésus de Lv 19,18 ? Cette relecture détruit toute limite apportée à l'amour d'autrui : il trouve désormais sa pierre de touche dans l'amour de l'ennemi et la prière pour le persécuteur (Mt 5,44), légitimé par l'amour incondicional de Dieu (Mt 5,45). A l'image de la miséricorde illimitée de Dieu, l'amour d'autrui reçoit une extension illimitée.

En résumé, Jésus peut récapituler la loi morale dans l'impératif d'amour d'autrui à l'instar de Hillel. Mais la mise en œuvre de cette radicalisation de l'impératif conduit à son extension incondicional ; elle explique la transgression d'autres préceptes de la Torah au nom de l'impératif d'amour : la prescription sabbatique tout d'abord, les règles de pureté ensuite (nous y venons). La compréhension radicale de Lv 19,18 fonctionne donc comme un principe herméneutique conduisant à invalider une part de la Loi. Un tel procédé a-t-il un précédent dans le judaïsme du second Temple ? A ma connaissance, non.

5. DEUXIÈME MARQUE : UNE CONCEPTION INCLUSIVE DE LA PURETÉ

La conception pharisienne de la pureté était une conception essentiellement défensive : le fidèle se trouvait exposé en permanence au risque d'être contaminé par son environnement, *a priori* impur, et se devait par conséquent d'observer scrupuleusement la loi rituelle. Le nombre de bassins rituels retrouvés à Qumrân signale, de la part de la communauté sectaire, une semblable fixation sur les contraintes de purification. L'exigence de pureté conduit ainsi le croyant pharisien à se séparer des milieux ou des personnes potentiellement impurs.

Avec Jésus, l'irruption du Règne proche déclenche une pratique de communion qui prend le pas sur les séparations. C'est ce qu'illustre son accueil des pécheurs, des prostituées, de la femme adultère, des collecteurs d'impôts,²⁹ ces groupes humains déclarés moralement impurs ou contaminés par leurs contacts avec les païens. Il se laisse approcher par les malades impurs (et par les impurs

28. Le dossier a été rassemblé par John PIPER, *Love your enemies* (SNTS. MS 38), Cambridge: Cambridge University Press 1979, 27-49. Voir aussi Simon LÉGASSE, « *Et qui est mon prochain ?* » *Etude sur l'objet de l'agapè dans le Nouveau Testament* (LeDiv 136), Paris: Cerf 1989 ; Serge RUZER, « From "Love your Neighbour" to "Love your Enemy" : Trajectories in Early Jewish Exegesis » *Revue Biblique* 109/3 (2002), 371-389 ; ÍD., « "Love Your Enemy" Precept in the Sermon on the Mount in the Context of Early Jewish Exegesis : A New Perspective », *Revue Biblique* 111 (2004) 193-208.

29. Mc 2,14.15-17 ; Mt 11,19. Lc 5,8.30 ; 7,34.36-50 ; 15,1-2 ; 18,11-13 ; 19,7. Jn 7,53-8,11.

parmi les impurs que sont les lépreux).³⁰ Il rencontre des étrangers et des femmes.³¹

Pareille attitude n'atteste pas seulement la primauté de la morale sur la ritualité. Elle contredit la logique inhérente à une conception défensive de la pureté, qui veut que la réparation précède la communion, dont elle constitue l'indispensable préalable. Cette attaque d'une pureté défensive est confirmée par la déclaration de Jésus de Mc 7,15 sur la pureté rituelle, à laquelle je faisais référence plus haut. Elle relativise le rituel alimentaire en déplaçant le lieu de l'impureté : ce sont désormais les paroles et les gestes reliant l'homme à son milieu qui décident de sa pureté ou de ses souillures. Parlant de ce déplacement, Klaus Berger a fait remarquer que Jésus passait ainsi d'une conception défensive à une conception offensive de la pureté.³² On pourrait dire aussi que Jésus passe d'une conception exclusive de la pureté à une conception inclusive. A mon avis, Berger définit correctement le complet retournement de définition auquel procède le Nazaréen : le rapport à autrui n'est plus stigmatisé comme un risque potentiel de souillure, mais comme le lieu où le croyant est appelé à concrétiser sa pureté. Les repas communautaires de Jésus et ses fréquentations choquantes trouvent ici leur justification : Jésus « incarnait une pureté qui rayonnait charismatiquement », pour reprendre une formulation de Gerd Theissen et Annette Merz.³³

Cette inversion du rapport à la pureté, notons-le, n'est pas étrangère à la Bible hébraïque. Elle affleure en quelques textes : Ps 51,9-14, Ez 36,25-27, et surtout Za 14,20-21 où l'instauration du Règne eschatologique installera la pureté dans l'espace social : « En ce jour-là, les clochettes des chevaux porteront l'inscription "consacré au Seigneur" ; les marmites, dans la Maison du Seigneur, seront comme des coupes à aspersion devant l'autel. Toute marmite à Jérusalem et en Juda sera consacrée au Seigneur le tout-puissant. Tous ceux qui viendront présenter un sacrifice s'en serviront pour cuire leur offrande. Il n'y aura plus de marchand dans la Maison du Seigneur le tout-puissant, en ce jour-là ». Cette finale de la vision de Zacharie sur la venue grandiose de Dieu à la fin de l'histoire annonce donc un temps où tout en Israël sera pur, où tout sera sanctifié, où tout sera consacré à Dieu. Cette prophétie ne confère-t-elle pas à la pratique novatrice de Jésus sur la pureté un parfum d'accomplissement ? Il est bien possible également que la dernière phrase offre la clef d'interprétation du geste violent de Jésus à l'égard du Temple, dont nous parlions auparavant à propos de la lecture qu'en propose Sanders (Mc 11,15-18).

30. Mc 1,40-45 ; 14,3. Mt 10,8 ; 11,5. Lc 17,11-19.

31. L'incursion en terre étrangère est relatée en Mc 7,24-37, où Jésus rencontre une femme et un homme sourd-muet.

32. Klaus BERGER, « Jesus als Pharisaer und frühe Christen als Pharisaer » *NT* 30 (1988) 231-262.

33. Gerd THEISSEN – Annette MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, 211.

Plus qu'un geste de destruction symbolique du Temple de Jérusalem, comme le suggère cet exégète, Za 14,21 tend à le faire valoir comme l'accomplissement d'une présence immédiate de Dieu qui rend obsolète la médiation sacrificielle.³⁴ Ce sont donc les mesures protectrices de la sainteté du Temple qui seraient en cause dans le geste prophétique de Jésus, qui annonce symboliquement une immédiateté de l'accès à Dieu non grevée par la médiation du sacrifice. Que les Sadducéens aient considéré que ce geste de Jésus attentait à la sainteté même du peuple, puisqu'il mettait en cause les médiations par lesquelles le pardon divin lui parvenait, n'est pas étonnant ; après avoir ruiné le rituel de pureté en inversant la définition de ce qui est pur, Jésus, en se prenant au Temple, paraît avoir commis le geste de trop qui lui coûtera la faveur que le peuple avait pour lui jusque là. Manipulée par les Sadducéens, la foule jérusalemite appuiera la demande qu'il soit crucifié.

Cette réflexion introduit ce que je considère comme une troisième marque de la spécificité de Jésus : l'état d'urgence eschatologique.

6. TROISIÈME MARQUE : L'ÉTAT D'URGENCE ESCHATOLOGIQUE

Marc et Matthieu s'accordent à synthétiser le message de Jésus par l'annonce de la proximité du Règne de Dieu : « Le Règne de Dieu s'est approché ; convertissez-vous » (Mc 1,15 ; cf. Mt 4,17). Cet horizon eschatologique, qui affine Jésus à l'apocalyptique juive, surplombe l'ensemble de ses paroles et de son action. Il est frappant en effet de constater à quel point le Nazaréen défend une nécessité d'agir, d'agir vite, et sous la pression d'un impératif absolu.

Un *premier exemple* : Mt 5,23-24 prescrit d'interrompre le rituel sacrificiel au Temple si « tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi », et d'aller se réconcilier avant de reprendre le sacrifice.³⁵ Le conflit entre l'instance culturelle et l'instance éthique est résolu en faveur de cette dernière. Encore une fois, une telle réflexion n'est pas étrangère aux rabbis, mais leur argumentation vise toujours à assurer la validité du rite. L'idée d'une interruption pour un motif extérieur au rite, en l'occurrence le souci du frère, est inconnue de la *halakah* ; en revanche, celle d'une réconciliation préalable au sacrifice pour en assurer la validité est présente : « Pour les fautes qui sont entre l'homme et le Lieu, le jour des Kippourim les expie ; mais pour celles qui sont entre l'homme et son semblable, le jour des Kippourim ne les expie pas, tant qu'on ne s'est pas réconcilié

34. Je dois cette suggestion à Christian GRAPPE, dans son article : « La séparation entre juifs et chrétiens à la fin du premier siècle : circonstances historiques et raisons théologiques » *ETR* 80 (2005) 327-345, voir 342.

35. Je renvoie pour l'étude de ce texte à mon livre : *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Monde de la Bible 6), Genève : Labor et Fides 1995, 160-163.

avec l'autre » (Yoma 8,9).³⁶ Or dans la parole de Jésus, la relation à renouer ne constitue pas un acte préalable à l'exercice authentique du culte, mais un impératif dont l'urgence ne souffre aucun délai. La situation culturelle est invoquée comme une situation-limite, apte à illustrer la radicalité de l'injonction. Aucun devoir, fût-il sacré, n'est en mesure de concurrencer le besoin de réconciliation. Jésus ne régleme donc pas les conditions de validité du rite sacrificiel, mais énonce jusqu'où peut, et doit aller l'urgente nécessité de se réconcilier.

Un *second exemple* : les consignes d'envoi des disciples (Lc 10,1-16). Envoyés proclamer la venue prochaine du Règne et guérir les malades, les disciples reçoivent la surprenante consigne de n'emporter « pas de bourse, pas de sac, pas de sandales, et n'échangez de salutations avec personne » (Lc 10,4). Un dénuement absolu est donc requis des missionnaires, et l'interdit de saluer en chemin constitue une infraction notable aux règles orientales de la civilité. Pareille consigne dévoile un rapport au temps marqué par l'urgence. Perce ici la conscience de Jésus d'inaugurer un temps qualitativement différent, tout entier surplombé par la proximité du Règne. Mais cette conscience que le temps presse reflète fondamentalement l'expérience singulière du Dieu d'Israël qui fut celle du Nazaréen.

Les premiers chrétiens ont traduit par une série de titres christologiques (Messie, fils de Dieu, fils de David, premier-né de la création) l'absolue conviction qu'avait Jésus d'être l'élu de Dieu pour assumer le rôle unique, à nul autre pareil, d'être l'expression même de Dieu pour son peuple. Jésus lui-même ne s'est pas appliqué ces titres, ce que les évangiles synoptiques ont respecté en ne les plaçant jamais sur ses lèvres. On peut en tout cas comprendre sa réticence à se parer du titre de Messie, compte tenu des connotations nationalistes fortes dont le titre était empreint de son temps. Il s'est par contre servi du titre « fils de l'homme », dérivé de l'appellation collective de Da 7,13 (où il désigne le peuple renouvelé) et individualisé au premier siècle ; il était convaincu que le fils de l'homme, lors du jugement eschatologique, ratifierait son message. « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, le fils de l'homme aussi se déclarera pour lui devant les anges de Dieu ; mais celui qui m'aura renié devant les hommes sera renié devant les anges de Dieu » (Lc 12,8-9).

Habité par cette conviction, Jésus transmet dans ses exhortations et concrétise dans ses initiatives l'urgence d'installer le droit de Dieu en Israël, sans délai ni compromis. Et du coup, l'impératif quitte le registre du raisonnable. L'éthique du Sermon sur la montagne —réfréner même l'insulte banale, tendre l'autre joue, donner à quiconque demande, aimer l'ennemi, prier pour le persécuteur, vivre sans souci du lendemain (Mt 5,21-6,34)— est *une morale de*

36. Cité par STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, 287.

l'excès, qui rompt avec la morale raisonnable des sages d'Israël et ne se plie pas à la mesure de l'humain. On ne relève en effet, dans la prédication de Jésus, aucune réflexion sur la faisabilité de l'obéissance ainsi prescrite : l'impératif est énoncé, nu et sans compromis.

Cette absence de pragmatisme constitue une différence cinglante entre Jésus et la tradition sapientiale d'Israël. Parmi ceux qui ont perçu cette singularité du Nazaréen, je veux relever le nom de Joseph Klausner. Klausner est un auteur juif qui signe une belle monographie « Jésus de Nazareth », parue en traduction française en 1933.³⁷ Il commente ainsi la morale en excès du Sermon sur la montagne : « En tout ceci, Jésus est le plus Juif d'entre les Juifs, plus Juif que Shimeon ben Shetah, plus Juif même que Hillel. Pourtant, rien n'est plus dangereux pour le judaïsme national que ce Judaïsme *outré* ; c'est la ruine de la civilisation nationale, de l'organisation nationale et de la vie nationale ». ³⁸ Pour Klausner, l'éthique doit fonder une vie sociale dans le cadre d'une communauté nationale : « La religion était pour Israël plus qu'une simple croyance, et plus qu'une morale, c'était un code de *vie* ». ³⁹ Or, en déclarant périmées l'observance du sabbat et la ritualité alimentaire, en critiquant les accommodements de la *halakah* pharisienne pour y substituer des impératifs radicaux, Jésus « manque complètement de ces grandes qualités politiques qu'avaient montrées les Prophètes qui, d'un regard d'aigle, savaient embrasser les royaumes et les nations de l'univers entier ». ⁴⁰ En un mot, Klausner reproche à l'homme de Nazareth de n'avoir pas su demeurer un *sage*, poursuivi qu'il était par des chimères apocalyptiques. « Pour cette raison, la nation, dans son ensemble, ne pouvait voir dans cet idéal collectif qu'une chimère bizarre et même dangereuse [...] Cette doctrine tirait son origine du Judaïsme prophétique, et dans une certaine mesure du Judaïsme pharisaique, mais d'une part niait tout ce qui liait le Judaïsme à la vie, et, d'autre part, amenait ce Judaïsme à une sorte d'extrémisme qui devenait dans un certain sens un *non-Judaïsme*. Ainsi s'explique ce phénomène étrange en apparence : le Judaïsme qui a donné naissance au Christianisme sous sa première forme (la doctrine de Jésus) a chassé son fils en voyant que celui-ci voulait lui donner le baiser de la mort ». ⁴¹

La brillante intelligence de Klausner lui a bien fait percevoir l'irréductibilité de Jésus au sein du judaïsme ancien. ⁴² Cette singularité de Jésus est-elle le

37. Joseph KLAUSNER, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine* (Bibliothèque Historique), Paris, Payot, 1933 (trad. française d'un original hébraïque paru à Jérusalem en 1922).

38. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth*, 538-539.

39. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth*, 534.

40. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth*, 535.

41. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth*, 541-542.

42. Cette irréductibilité est perçue avec plus d'acuité par KLAUSNER que par James H. CHARLESWORTH, qui écrit : « Jesus was certainly no Zealot or Sadducee. He was close in many ways to the Essenes and especially some Pharisees ; but he was neither an Essene nor a Phari-

résultat d'une déviance apocalyptique ou du génie propre du Nazaréen ? C'est ici que les esprits se séparent. Mais quoi qu'il en soit, nous sommes fort éloignés de l'assimilation du Nazaréen aux figures disponibles dans le judaïsme palestinien (le rabbi pharisien, le prophète de conversion), à laquelle procèdent les tenants de la troisième Quête. En dernière analyse, Jésus échappe à ces classifications, même s'il emprunte des traits à la fois au sage et au prophète.⁴³ Sa singularité se manifeste, j'y reviens une dernière fois, dans la clause qui ouvre sa réinterprétation de la Torah : « vous avez appris qu'il a été dit (aux anciens)... mais moi je vous dis ». La formule fait fi de la chaîne traditionnelle des interprètes de la Loi. Impertinent et autoritaire, ce « je » est inouï dans la tradition rabbinique. Jamais un rabbi n'avait osé se placer à la hauteur de Moïse pour restaurer dans sa radicalité le droit de Dieu. Il traduit la conscience exceptionnelle qu'avait Jésus de son identité.

7. CONCLUSION

La troisième Quête du Jésus de l'histoire, même si elle diverge dans l'aboutissement de ses travaux, a l'immense mérite de nous conduire à revisiter l'image du judaïsme du second Temple. Elle a permis de nettoyer notre connaissance historique du milieu de Jésus de ses caricatures, restituant au judaïsme ancien l'accueillante diversité qui fut la sienne. Apprécier la judaïcité de Jésus est à ce prix. Simultanément, la troisième Quête risque de commettre une erreur symétrique à celle de ses prédécesseurs : immergeant sans nuance Jésus dans son milieu, elle perd de vue sa singularité, qui explique le rejet dont il fut l'objet. Comment penser ensemble judaïcité et singularité de Jésus de Nazareth ? Tel est le défi auquel, désormais, la recherche sur le Jésus de l'histoire doit répondre.

Daniel MARGUERAT

Faculté de Théologie et de Sciences des Religions

Anthropole

CH – 1015 LAUSANNE (Suïssa)

E-mail : daniel.marguerat@unil.ch

see. [...] Jesus was a devout and rather conservative Jew who could be extremely liberal on social issues. » (James H. CHARLESWORTH, *The historical Jesus. An Essential Guide*, Nashville : Abingdon 2008, 60).

43. J'en ai fait la démonstration dans : Daniel MARGUERAT, « Jésus le sage et Jésus le prophète », in : Daniel MARGUERAT – Enrico NORELLI – Jean-Michel POFFET (éds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, 293-317, repris in : Daniel MARGUERAT, *L'aube du christianisme* (Monde de la Bible 60), Genève/Paris : Labor et Fides/Bayard 2008, 89-109.

Summary

We owe it to the scholar Ed P. Sanders to have shown that the Third Quest for the Historical Jesus has had the merit of reaffirming the Jewishness of the figure of Jesus that the previous quest had totally diminished. At the same time, the immense influence of Sanders' work has demonstrated certain misgivings which, by insisting on projecting Jesus from Nazareth onto the figure of the rabbi-Pharisee, make it lose its singularity. Daniel Marguerat reveals three points in which Jesus' teachings oppose such an assimilation: 1) the radical reinterpretation of the law under the aegis of the imperative of love; 2) the inclusive conception of purity; 3) the state of eschatological urgency. In his time the Jewish scholar Joseph Klausner explained perfectly well this dialectic of continuity and rupture between Jesus and the Judaism of the 30's.