

La critique du Temple et de la Loi par Jésus

Partie II — Jésus : réformateur, prophète apocalyptique, ou les deux ?

Introduction : un homme du Temple qui annonce sa ruine

Le chapitre précédent a montré que le cœur de la prédication de Jésus n'était ni une doctrine ni une institution, mais une réalité dynamique : le **Royaume de Dieu**, irruption souveraine d'un Dieu qui vient régner, restaurer et juger. Si tel est bien le centre de gravité de son message, alors deux institutions ne pouvaient pas rester indemnes de son passage : le Temple de Jérusalem, lieu où Israël rencontrait son Dieu, et la Torah, charte de l'alliance qui réglait la vie du peuple devant lui. Ce que Jésus dit et fait à propos du Royaume devait nécessairement reconfigurer le rapport à ces deux piliers.

Or c'est précisément ici que se joue l'une des questions les plus disputées de la recherche sur le Jésus historique. Jésus a-t-il rejeté le Temple et aboli la Loi, fondant ainsi une religion nouvelle qui aurait rompu avec le judaïsme de ses pères ? Ou bien a-t-il agi en réformateur intérieur, en prophète d'Israël critiquant des dérives sans jamais renier l'institution ni l'alliance ? La réponse engage directement la thèse centrale de ce travail : on ne peut mesurer ce qui, dans l'Église, est fidèle ou infidèle au message de Jésus sans clarifier d'abord ce que Jésus lui-même entretenait comme rapport à l'ordre religieux établi.

Ce chapitre soutiendra que la lecture la plus solide historiquement n'est ni celle du Jésus anti-Temple ni celle du Jésus indifférent à la Loi, mais celle d'un Jésus profondément juif, qui critique le Temple et radicalise la Torah de l'intérieur, au nom même de leur vocation, et qui

place l'irruption du Royaume au-dessus de toute médiation institutionnelle sans pour autant la détruire. Cette posture — fidélité critique plutôt que rupture — fournit un modèle précieux pour penser une réforme ecclésiale qui se réclame des sources plutôt que de leur abandon.

I. Le geste du Temple : prophétie en acte, non profanation

L'épisode le plus dense et le plus discuté est ce que la tradition appelle, à tort, la « purification du Temple ». Selon les récits synoptiques et johannique, Jésus entre dans l'enceinte du sanctuaire, renverse les tables des changeurs et les sièges des vendeurs de colombes, et empêche le commerce de se poursuivre. La quasi-totalité des chercheurs admettent l'historicité du fait, et pour une raison méthodologique forte : l'épisode satisfait le **critère d'embarras** et celui de l'attestation multiple. Surtout, il fournit une explication plausible et nécessaire à l'arrestation de Jésus. C'est ce que E. P. **Sanders** a établi de manière décisive dans *Jesus and Judaism* (1985) : ce n'est pas une dispute sur le sabbat ou la pureté qui a conduit Jésus à la croix, mais une action publique, spectaculaire, accomplie dans l'espace le plus sensible du judaïsme, en pleine effervescence pascale.

L'interprétation classique voyait dans ce geste une indignation morale contre la corruption des marchands. Sanders a renversé cette lecture. Le commerce des animaux et le change des monnaies étaient des fonctions liturgiques indispensables : sans victimes à offrir et sans monnaie tyrienne pour acquitter l'impôt du Temple, le culte sacrificiel s'arrêtait. En interrompant ce commerce, Jésus ne dénonçait pas un abus marginal : il suspendait symboliquement le fonctionnement même du sanctuaire. Le geste n'est donc pas une purification mais une **action prophétique de jugement**, de la même famille que les actes symboliques d'Ézéchiel, de Jérémie ou d'Osée. Il signifie, en raccourci dramatique, que le Temple sous sa forme présente est sous le coup d'un jugement divin et qu'il doit faire place à autre chose.

Cette lecture s'enracine dans les paroles citées par les évangélistes. Jésus convoque Isaïe — « ma maison sera appelée maison de prière pour toutes les nations » — et Jérémie — « vous en avez fait une caverne de brigands ». La citation de Jérémie est particulièrement éclairante : dans le contexte original, le prophète annonçait la destruction du premier Temple précisément parce que les fidèles s'y croyaient à l'abri tout en pervertissant l'alliance. En reprenant ce verset, Jésus se place dans la lignée de la grande critique prophétique du culte, celle qui depuis Amos et Osée affirmait que Dieu préfère la miséricorde au sacrifice et la justice aux holocaustes. Le geste du Temple n'est pas un acte anti-juif ; il est l'acte le plus juif qui soit, celui d'un prophète d'Israël.

Il faut toutefois résister à la tentation de durcir l'opposition. Comme l'a souligné Paula **Fredriksen**, Jésus était lui-même un pèlerin qui montait au Temple, y enseignait et participait au culte. Sa critique ne vise pas l'institution comme telle, dans son principe, mais son devenir et son détournement. Le sanctuaire reste « la maison de mon Père ». Ce qui est annoncé, c'est moins son abolition pure et simple que sa transformation eschatologique — la substitution d'un ordre nouveau, celui du Royaume, à un ordre devenu insuffisant.

II. « Détruire et rebâtir » : les logia sur la ruine du Temple

À ce geste s'ajoute un ensemble de paroles attribuées à Jésus sur la destruction et la reconstruction du sanctuaire. La plus célèbre, rapportée diversement, affirme : « Détruisez ce Temple, et en trois jours je le relèverai. » Lors du procès, des témoins reprennent une version de cette parole — « Je détruirai ce Temple fait de main d'homme, et en trois jours j'en bâtirai un autre, non fait de main d'homme » — que les évangélistes qualifient de faux témoignage. Cette gêne des rédacteurs est elle-même un indice d'authenticité : la communauté primitive a transmis une parole qu'elle ne savait plus très bien comment interpréter, signe qu'elle ne l'avait pas inventée.

Deux logiques d'interprétation s'affrontent. Sanders inscrit ces paroles dans une **eschatologie de la restauration** : Jésus, comme nombre de ses contemporains nourris des prophéties d'Ézéchiél et de l'attente d'un Temple eschatologique, annonçait que Dieu lui-même remplacerait le sanctuaire actuel par un Temple nouveau et parfait à la venue du Royaume. Le geste et la parole se répondent alors : l'un signifie la fin de l'ancien ordre, l'autre l'avènement du nouveau. Dans cette perspective, Jésus n'est pas un destructeur mais l'annonceur d'une recréation divine.

L'autre logique, christologique, est celle que développe l'évangile de Jean, qui glose la parole en précisant que Jésus « parlait du Temple de son corps ». Ici, la reconstruction en trois jours devient l'annonce voilée de la résurrection, et le corps du Christ ressuscité se substitue au sanctuaire de pierre comme lieu nouveau de la présence de Dieu. Cette relecture est manifestement une élaboration théologique post-pascale ; mais elle développe une intuition qui pourrait remonter à Jésus lui-même, celle d'un déplacement du lieu de la rencontre avec Dieu, de l'édifice vers une réalité personnelle et communautaire.

Quoi qu'il en soit de la part exacte revenant à Jésus et à la tradition, l'essentiel pour notre propos est ceci : la critique du Temple ne débouche jamais, dans la bouche de Jésus, sur une religion sans culte ni sans présence divine. Elle déplace le centre. Le Royaume qui vient rend le Temple relatif, parce que Dieu se rend présent autrement — par la proximité offerte aux pécheurs, par la communauté rassemblée, par la personne même de celui qui annonce. C'est cette **relativisation eschatologique** de l'institution, et non sa négation, qui constitue le legs propre de Jésus en matière de Temple.

III. Jésus et la Torah : ni abolition, ni laxisme, mais radicalisation

Le rapport de Jésus à la Loi est tout aussi délicat que son rapport au Temple, et il a longtemps été défiguré par une lecture confessionnelle qui opposait la liberté évangélique au légalisme juif. La recherche issue de la **Troisième Quête** a démantelé ce schéma. Jésus apparaît

désormais comme un maître juif débattant de la Torah à l'intérieur des débats juifs de son temps, et non comme un fondateur qui aurait congédié la Loi de Moïse.

La parole programmatique transmise par Matthieu est sans ambiguïté : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. » Même si certains chercheurs y voient une formulation matthéenne destinée à rassurer une communauté judéo-chrétienne, elle exprime fidèlement une orientation profonde de Jésus. Son enseignement ne supprime pas la Torah : il en cherche l'intention dernière, la volonté de Dieu qu'elle exprime. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les célèbres **antithèses** du Sermon sur la montagne — « Vous avez appris qu'il a été dit... mais moi je vous dis ».

Loin d'assouplir la Loi, ces antithèses la durcissent et l'intériorisent. Là où la Torah interdit le meurtre, Jésus vise la colère ; là où elle condamne l'adultère, il atteint le regard de convoitise ; là où elle régleme le divorce et le serment, il les abolit purement et simplement au nom de l'ordre originel de la création. Le mouvement n'est pas vers le moins mais vers le plus : une exigence éthique portée à l'extrême, ramenée à l'intention du cœur. Comme l'a montré John P. **Meier** dans *A Marginal Jew*, Jésus se comporte ici en interprète souverain de la Torah, parlant de sa propre autorité — « mais moi je vous dis » — sans s'appuyer sur la chaîne des maîtres, ce qui le distingue des scribes et témoigne d'une conscience peu commune de sa mission.

Il existe néanmoins une tension réelle, que la recherche ne cherche plus à dissimuler. Sur certains points, Jésus va manifestement plus loin que la lettre de Moïse, voire contre elle : l'interdiction absolue du divorce contredit la concession deutéronomique. Comment concilier cet « accomplissement » avec cette transgression apparente ? La clé réside dans la **hiérarchisation des commandements** que Jésus opère. Ce qui prime, c'est la volonté de Dieu telle qu'elle se manifeste dans l'amour et dans le dessein créateur ; la lettre de la Loi est subordonnée à cette intention. Jésus ne casse pas la Torah, il la lit à la lumière de son principe ultime, le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain, qu'il pose comme le critère herméneutique de toute l'Écriture.

IV. Sabbat, pureté, jeûne : des controverses sur la finalité, non sur la validité

Les conflits concrets rapportés par les évangiles — le sabbat, les règles de pureté, le jeûne — illustrent cette même posture. Ils ne sont pas des rejets de la Loi mais des débats sur sa finalité, parfaitement homogènes au pluralisme juif du premier siècle.

La controverse sur le **sabbat** est la plus instructive. Jésus guérit le jour du sabbat et laisse ses disciples arracher des épis, suscitant la réprobation de certains pharisiens. Mais sa réponse — « le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat » — ne renie pas l'institution sabbatique ; elle en restitue le sens originel, celui d'un don de Dieu pour la vie et le repos de l'homme. Le principe selon lequel le danger de mort ou la nécessité de faire le bien autorise à suspendre le repos sabbatique était d'ailleurs largement admis dans le judaïsme rabbinique ultérieur. Jésus radicalise un débat interne ; il ne sort pas du cadre.

La question de la **pureté** est plus complexe, et la recherche récente a profondément renouvelé sa lecture. La parole de Marc selon laquelle « rien de ce qui entre dans l'homme du dehors ne peut le rendre impur » a longtemps été lue comme une abolition des lois alimentaires, ce que confirmerait la glose de l'évangéliste : « il déclarait purs tous les aliments. » Mais des chercheurs comme Matthew **Thiessen** ont fait valoir que cette glose est probablement une interprétation marcienne tardive, et que le Jésus historique ne visait pas l'abrogation des prescriptions de pureté rituelle, mais leur hiérarchisation par rapport à la pureté morale du cœur. Que la pratique de Jésus à l'égard de la pureté ait été ou non rigoureusement observante, son enseignement subordonne le rituel à l'éthique sans nécessairement nier le premier. L'abolition des lois alimentaires est une conquête de l'Église primitive, attestée par les débats des Actes et de Paul, davantage qu'une décision explicite de Jésus.

Le **jeûne** suit la même logique. Interrogé sur le fait que ses disciples ne jeûnent pas comme ceux de Jean ou des pharisiens, Jésus répond par l'image des noces : « les amis de l'époux peuvent-ils jeûner pendant que l'époux est avec eux ? » La pratique pénitentielle n'est pas

condamnée ; elle est suspendue par l'irruption du temps du salut. C'est l'eschatologie qui commande l'éthique : la présence du Royaume, comme un festin nuptial, rend le deuil incongru. On retrouve ici exactement la dynamique du chapitre précédent : le Royaume qui vient reconfigure toutes les pratiques religieuses, non en les supprimant, mais en les réordonnant à sa lumière.

V. Les « malédictiones » et les adversaires : une polémique intra-juive

Les paroles les plus dures de Jésus — les fameux « malheurs » adressés aux scribes et aux pharisiens, « hypocrites », « sépulcres blanchis », « guides aveugles » — ont pesé lourd dans l'histoire des relations entre christianisme et judaïsme, jusqu'à nourrir l'antijudaïsme. Il importe donc de les situer avec rigueur.

D'abord, ces invectives sont à comprendre comme un genre littéraire prophétique. Les prophètes d'Israël accablaient déjà leurs contemporains de reproches d'une violence extrême ; la polémique de Jésus appartient à cette tradition de la critique intérieure, où l'on châtie d'autant plus durement que l'on aime davantage et que l'on attend davantage. Comme l'a noté Marcus **Borg**, le conflit de Jésus avec les pharisiens est un conflit entre deux visions de la sainteté d'Israël : une sainteté comprise comme séparation et pureté, et une sainteté comprise comme miséricorde et compassion. Jésus oppose au programme de la pureté un programme de la miséricorde — « je veux la miséricorde et non le sacrifice » — mais le débat reste un débat de famille, entre juifs sur la manière d'être Israël.

Ensuite, la recherche distingue désormais soigneusement les adversaires. Les **pharisiens**, avec qui Jésus partageait beaucoup — la foi en la résurrection, l'importance de la Torah orale, l'exigence éthique —, étaient ses interlocuteurs dans des débats de halakha, non ses meurtriers. Ce sont en réalité les pharisiens qui, selon Luc, le préviennent du danger qu'il court. Ses véritables adversaires politiques furent l'**aristocratie sacerdotale** sadducéenne, le grand prêtre et son entourage, dont le pouvoir reposait sur le Temple et sur l'arrangement

avec Rome. C'est leur intérêt institutionnel que le geste du Temple menaçait directement. La polémique anti-pharisienne, fortement amplifiée par les évangélistes après la séparation de l'Église et de la synagogue, ne doit pas masquer ce fait : Jésus est mort d'un conflit avec le pouvoir lié au sanctuaire, non d'une querelle théologique avec les docteurs de la Loi.

Cette distinction a une portée considérable. Elle interdit de lire la critique de Jésus comme un rejet du judaïsme et la réinscrit dans le combat des prophètes contre les détournements du pouvoir religieux. Le conflit décisif n'oppose pas Jésus à la Loi ou au peuple, mais à une caste qui avait fait du Temple un instrument de domination et de sécurité au lieu d'un lieu de rencontre ouvert « à toutes les nations ». La critique vise la confiscation institutionnelle du sacré, non le sacré lui-même.

VI. Anti-Temple ou réformateur ? Le verdict de la recherche

Reste à trancher la question d'ensemble qui structure ce chapitre : faut-il voir en Jésus un adversaire du Temple et de la Loi, ou un réformateur fidèle ? Le débat contemporain a largement abandonné les positions extrêmes.

La thèse d'un Jésus radicalement anti-Temple, qui aurait prôné une religion intérieure et spiritualisée contre le culte sacrificiel, est aujourd'hui minoritaire. Elle projette sur le premier siècle une opposition moderne entre religion du cœur et religion rituelle qui n'avait pas cours. Comme l'ont rappelé Fredriksen et Sanders, Jésus était un juif pieux, fréquentant le Temple, et rien n'indique qu'il ait jamais théorisé sa suppression au profit d'un culte purement spirituel. La spiritualisation du sacrifice est une élaboration ultérieure, lisible dans l'épître aux Hébreux, qui interprète après coup la mort du Christ comme l'accomplissement et le dépassement du culte sacrificiel.

À l'autre extrême, l'image d'un Jésus simple maître de sagesse, exclusivement sapientiel et a-eschatologique, défendue par une partie du Jesus Seminar et par John Dominic Crossan, qui aurait été un paysan cynique prêchant l'égalité contre les hiérarchies sans annoncer de jugement ni de Royaume futur, peine à rendre compte du geste du Temple et de l'arrestation qui s'ensuit. Si Jésus n'avait été qu'un sage subversif, on s'expliquerait mal sa crucifixion comme prétendant messianique sous l'écriteau « roi des Juifs ».

La position majoritaire, que ce chapitre fait sienne, est celle d'un Jésus **prophète eschatologique réformateur**, dans la lignée de Sanders, Meier, Allison et N. T. Wright. Jésus critique le Temple et la Loi de l'intérieur, au nom de l'irruption du Royaume de Dieu et de la volonté divine dont l'institution et la Torah étaient les médiations. Sa critique est une critique d'accomplissement : il ne vient pas détruire mais porter à leur terme la vocation du Temple — maison de prière pour les nations — et celle de la Loi — l'amour de Dieu et du prochain. La rupture avec le judaïsme institutionnel n'est pas son projet ; elle sera le résultat, en partie involontaire, de la dynamique qu'il a déclenchée et de l'histoire post-pascale. Le mot juste n'est ni rupture ni continuité passive, mais **recomposition** : Jésus maintient les institutions tout en déplaçant leur centre de gravité vers la personne, la communauté et l'éthique du Royaume.

Conclusion : ce que la critique du Temple et de la Loi change pour lire l'Église

Ce chapitre a établi que Jésus n'a aboli ni le Temple ni la Loi, mais qu'il les a soumis l'un et l'autre à la souveraineté du Royaume qui vient. Le geste du sanctuaire est une prophétie en acte annonçant un jugement et une recreation, non une profanation ; l'enseignement sur la Torah est une radicalisation interiorisée qui en cherche l'intention dernière dans l'amour et la miséricorde, non un laxisme ni une rupture. Jésus critique l'ordre religieux en prophète d'Israël, c'est-à-dire de l'intérieur et par fidélité, en visant le détournement institutionnel du sacré bien plus que le sacré lui-même.

Cette conclusion touche directement le projet de ce travail. Elle fournit le modèle même d'une réforme légitime : non pas la rupture avec l'institution et ses formes héritées, mais leur critique au nom de leur vocation propre, leur recentrage sur ce qui les fonde. Si Jésus a relativisé le Temple, c'était pour rappeler qu'il devait être une maison de prière ouverte à tous et non un instrument de pouvoir ; s'il a radicalisé la Loi, c'était pour la ramener à son principe, l'amour. Une Église qui se réclame de lui ne peut donc sacraliser ses propres médiations — son appareil institutionnel, ses règles, ses lieux de pouvoir — comme des absolus. Le critère de fidélité que Jésus lègue est précisément la subordination de toute institution à la miséricorde, à la justice et à l'accueil ; et le critère d'infidélité est la confiscation du sacré par une caste, ce contre quoi il est mort. Réformer l'Église selon ses sources, c'est donc reproduire le geste de Jésus : oser la critique d'accomplissement, qui relativise les structures sans renier l'alliance.

Mais cette critique n'est pas seulement négative : elle ouvre un espace positif. En déplaçant le centre du Temple vers la communauté et l'éthique, Jésus rend possible une autre manière de faire peuple devant Dieu — une communauté définie non par la pureté et la séparation, mais par l'accueil de ceux que l'ordre établi tenait à l'écart. C'est cette dimension constructive, l'inclusion des exclus et le modèle de communauté qu'elle dessine, que le prochain chapitre examinera, en se demandant quelle forme de gouvernance et de vie commune découle de la pratique même de Jésus.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Sanders, Jesus and Judaism (1985) ; Meier, A Marginal Jew, vol. IV : Law and Love (2009) ; Fredriksen, Jesus of Nazareth, King of the Jews (1999) ; Borg, Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus (1984) ; Thiessen, Jesus and the Forces of Death (2020) ; Crossan, The Historical Jesus (1991) ; Wright, Jesus and the Victory of God (1996) ; Evans, Jesus and His Contemporaries (1995) ; Allison, Constructing Jesus (2010).