

*La Maison-Dieu*, 123, 1975, 79-107.

Pierre GRELOT

## DU SABBAT JUIF AU DIMANCHE CHRÉTIEN

DANS le bouleversement culturel de notre temps, le sens du dimanche et de ses pratiques ne s'effrite pas seulement chez ceux qui se détachent de la foi : il constitue souvent un problème pour de nombreux croyants<sup>1</sup>. En de tels cas, il est normal que la réflexion théologique et pastorale ne se contente pas de répéter, sous de nouvelles formes, celle qui porta ses fruits en temps de « chrétienté » : il lui faut remonter jusqu'à ses propres origines. Cette enquête historique dans les deux Testaments n'a pas pour simple but d'éclairer le passé de l'Eglise. En cherchant à voir comment, pour sanctifier le temps par une célébration festive répétée chaque semaine, le dimanche chrétien s'est substitué au sabbat juif, elle rejoint à sa source une expérience communautaire qui est essentielle à l'existence même de l'Eglise :

---

\* Dans les notes de cet article, l'auteur utilise certains sigles dont il paraît opportun de donner, ici, la transcription.

ATD : *Das Alte Testament Deutsch*. [V. HERTRICH et A. WEISER (eds.)], Göttingen. — BKAT : *Biblischer Kommentar Altes Testament* [M. NOTH (ed.)], Neukirchen. — HAT : *Handbuch zum Alten Testament* [O. EISSFELDT (ed.)], Tübingen. — HUCA : *Hebrew Union College Annual*, Cincinnati. — TWNT : *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [KITTEL (ed.)], Stuttgart. — VT : *Vetus Testamentum*, Leyde. — ZAW : *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin. (N.D.L.R.)

1. On ne trouvera pas ici une bibliographie complète, qui serait fastidieuse. Voir celle qui figure au début de l'ouvrage de W. RORDORF, *Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne*, trad. fr., Neuchâtel, 1972, pp. XXII-XXVI. On doit au même auteur une étude très soignée des questions examinées ici : *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdienstes*



l'évolution de la civilisation peut en modifier les formes, mais sa structure fondamentale manifeste le cœur de la foi. Le principe d'une telle enquête est à peine posé qu'on en mesure les difficultés. Les livres du Nouveau Testament, qui sont tous des écrits occasionnels à but pastoral, répondaient aux besoins pratiques de certaines communautés particulières en fonction de circonstances concrètes. En conséquence, leurs auteurs se souciaient peu de fournir des exposés synthétiques et complets sur des problèmes que nous jugerions aujourd'hui essentiels. Ont-ils même parlé des origines du dimanche chrétien ? Ont-ils montré ce qu'on faisait ce jour-là dans le christianisme primitif ? Le dossier des textes à examiner est très mince à première vue ; il a été exploité depuis longtemps par les exégètes, les historiens, les théologiens et les liturgistes. Il faut y joindre les textes qui parlent du sabbat juif au temps de Jésus et à l'époque des origines chrétiennes, puisque l'Eglise primitive a repris dans sa vie liturgique le rythme hebdomadaire de celle du judaïsme, en adoptant pour ses propres réunions cultuelles le lendemain du sabbat. Mais sur ce point encore, le tour des textes est fait rapidement, même si on recourt à la documentation juive pour les faire parler.

---

*im ältesten Christentum*, Zurich, 1962. Mais l'origine et l'évolution du sabbat ne sont pas étudiés pour eux-mêmes.

Relevons, en langue française, quelques recueils ou études importants. H. CHIRAT, « Le dimanche dans l'antiquité chrétienne », dans *Etudes de pastorale liturgique* (« Lex orandi », 1), Paris, 1944, pp. 127-149. — « Dimanche et célébration chrétienne », *La Maison-Dieu* (9), 1947. — *Le jour du Seigneur* [Travaux du Congrès du CPL à Lyon, 1947], Paris, 1948. — J. DANÉLOU, *Bible et liturgie* (« Lex orandi », 11), Paris, 1951, notamment les ch. 14-16. — H. RIESENFELD, « Sabbat et Jour du Seigneur », dans A.J.B. HIGGINS (ed.), *N.T. Essays : Studies in Memory of T.W. Manson*, Manchester, 1959 [= « The Sabbath and the Lord's Day », *The Gospel Tradition : Essays by H. RIESENFELD*, Oxford, 1970, pp. 111-137]. — J.A. JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles* (« Lex orandi », 33), Paris, 1962, pp. 37-51. — Y.B. TREMEL, « Du Sabbat au Jour du Seigneur », *Lumière et Vie* (58), 1962, pp. 29-49. — J.M.R. TILLARD, « Le Dimanche, jour d'alliance », *Sciences Religieuses* (16), 1964, pp. 225-250. — « Le Dimanche », *La Maison-Dieu* (83), 1965. — *Le Dimanche* (« Lex orandi », 39), Paris, 1965. — *Bible et vie chrétienne* (61), 1965. — Ph. DELHAYE-J.L. LECAT, « Dimanche et sabbat », *Mélanges de Science Religieuse*, 1966, pp. 3-14 et 73-93. — « Le dimanche », *Verbum Caro*, 1966. — *Concilium* [Liturgie], (42), 1969. — C.S. MOSNA, *Storia della Domenica dalle origini fino agli inizi del V Secolo* (« Analecta Gregoriana », 170), Rome, 1969. — A. VERHEUL, « Du sabbat au Jour du Seigneur », *Questions Liturgiques et paroissiales*, 1970, pp. 3-27.

Une bibliographie spéciale sur le dimanche sera donnée dans la deuxième partie de cet article à paraître dans *La Maison-Dieu* 124.



Enfin, on est amené à prendre l'enquête de plus haut. En effet, comment pourrait-on traiter du sabbat juif aux alentours de notre ère sans examiner son histoire dans l'Ancien Testament ? La détermination de son (ou de ses) sens, comme jour de célébration festive et comme jour de chômage, résulte d'un processus historique fort long, difficile à retracer dans le détail. Sans vouloir proposer aucune solution nouvelle au sujet de ce processus, il est utile d'en suivre les étapes pour comprendre ce que signifiait, au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, la pratique du sabbat. C'est pourquoi l'enquête entreprise ici comprendra deux parties : la première concernera le sabbat, pour fournir aux origines du dimanche l'arrière-plan biblique dont toute réflexion a besoin ; la seconde tentera de préciser la façon dont le Jour du Seigneur s'est imposé, aux origines chrétiennes, comme principe de sanctification du temps et comme signe distinctif du culte nouveau, détaché désormais du culte juif. On verra alors dans quelle mesure le dimanche chrétien a assumé les traits du sabbat juif, à quel stade de son développement il l'a fait, et moyennant quelles modifications.

## I. ENQUÊTE SUR LE SABBAT JUIF

La tradition juive relative au sabbat s'est développée, en matière de culte et de jurisprudence, en fonction des textes du Pentateuque où elle trouvait sa réglementation écrite. Mais il serait insuffisant de s'en tenir à cette vue superficielle des choses. En effet, derrière les textes du Pentateuque lui-même, on entrevoit une histoire institutionnelle assez compliquée, où la célébration du sabbat et la pratique du chômage hebdomadaire s'entremêlent sans que les historiens y voient très clair. Les enquêtes critiques antérieures à 1930 ont été présentées dans des livres ou des articles classiques auxquels il est encore utile de se référer, notamment ceux de R. de Vaux, de E. Lohse et de J.J. Stamm<sup>2</sup>. Trois publications récentes ont quelque peu renouvelé l'étude de la question, en proposant de nouvelles synthèses à partir d'éléments connus depuis longtemps : une thèse de N.E.A. Andreasen, publiée

---

2. Cf. R. de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, Paris, 1960, t. 2, pp. 371-382 ; E. LOHSE, art. « Sabbaton », TWNT, t. 7, pp. 1-35 ; J.J. STAMM, *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines*, (« Cahiers théologiques », 43), Neuchâtel, 1959, pp. 46-48.



aux U.S.A. en 1972 ; une autre thèse de N. Negretti, publiée à Rome en 1973 ; un article plus restreint de A. Lemaire, publié dans la *Revue Biblique* de 1973<sup>3</sup>. Après avoir rappelé les éléments litigieux du dossier, je présenterai les orientations fondamentales de ces études et je tâcherai de prendre position par rapport à elles pour suivre le développement de l'institution sabbatique. La complexité de celle-ci s'éclairera peut-être au terme de l'enquête. Alors la pratique et l'interprétation théologique du sabbat pourront être suivies, depuis le judaïsme pré-chrétien, jusqu'au temps de Jésus et aux origines chrétiennes. Un programme aussi vaste ne peut être réalisé que d'une façon élémentaire. J'espère au moins en disposer les principaux jalons.

## I. LES ELEMENTS LITIGIEUX DU DOSSIER

Plusieurs points font l'objet de discussions dans le dossier du sabbat : l'antiquité de sa pratique, son rapport avec le *sapattu* mésopotamien, sa liaison avec le rythme septénaire et, du même coup, son sens fondamental.

1. La pratique du *šabbat* est formellement attestée dans des textes historiques à partir du 9<sup>e</sup> siècle (histoire d'Elisée : 2 R 4, 23 ; couronnement de Joas : 2 R 11, 5-12), et dans des textes prophétiques à partir du 8<sup>e</sup> siècle (Am 8, 5 ; Os 2, 11 ; Is 1, 12). Il n'est donc pas question d'en faire une addition tardive aux anciens calendriers liturgiques. De même, le précepte du repos hebdomadaire, unique prescription liturgique dans les deux versions du Décalogue (Ex 20, 8 et Dt 5, 12), peut en lui-même appartenir à une couche ancienne de la tradition législative, même si des additions secondaires ont ensuite motivé le commandement primitif (Ex 20, 11, en relation avec Gn 2, 2-3, et Dt 5, 15, en relation avec la création et la sortie d'Egypte). Mais à quand

---

3. Cf. N.-E.A. ANDREASEN, *The Old Testament Sabbath : A Tradition-Historical Investigation* (« SBL Dissertation Series 7 »), Cambridge US, 1972 ; N. NEGRETTI, *Il Settimo Giorno* (« Analecta Biblica », 55), Rome, 1973 ; A. LEMAIRE, « Le sabbat à l'époque royale israélite », *Revue Biblique* 70, 1973, pp. 161-185.

remonte cette pratique traditionnelle ? Sur ce point deux hypothèses se présentent : ou bien Israël a intégré à son culte une pratique cananéenne liée à la vie agricole ; ou bien la pratique remonte aux origines mêmes du culte de Yahvé comme Dieu d'Israël, avec la possibilité d'un emprunt aux coutumes nomades pré-israélites. Dans ce dernier cas, il serait par trop conjectural d'en faire une coutume qénite, liée au culte archaïque de Yahvé avant Moïse<sup>4</sup>. Mais une fois cette réserve faite, on constate que les critiques font appel à des raisons d'ordre très général pour attribuer au sabbat soit une origine mosaïque, soit une introduction plus tardive dans les pratiques religieuses d'Israël.

2. Le rapport du *šabbat* israélite avec le *šapattu* mésopotamien est aussi peu clair que possible. La similitude des deux mots et l'interdit du travail dans ces deux cas parallèles imposent une comparaison attentive. Mais les difficultés ne manquent pas. Le mot *šapattu* échappe, en akkadien, à toute étymologie certaine, si bien que certains y voient un emprunt ouest-sémitique datant de la conquête amoréenne<sup>5</sup>. Le *šabbat* et le *šapattu* dériveraient alors parallèlement d'une coutume très ancienne dont il faudrait préciser exactement le sens. Toutefois le nom du *šapattu* n'est pas d'un emploi très fréquent en akkadien, et beaucoup d'historiens le confondent trop rapidement avec les jours néfastes (*ûmû limnûti*) où le travail était interdit. Une tablette de la première dynastie babylonienne désigne nettement par là le 15<sup>e</sup> jour du mois lunaire<sup>6</sup>, sens confirmé par un passage du *Poème babylonien de la création* (tablette 5, ligne 18) : c'est le jour « qui marque l'équilibre au mitan de chaque mois »<sup>7</sup>. Autre était la situation des jours néfastes, commandés par les présages astrologiques du calendrier lunaire. Dans l'Assyrie du 10<sup>e</sup> siècle, un

4. Cf. H.H. ROWLEY, « Moses and the Decalogue », *Bull. John Rylands Library* 34, 1951-1952, pp. 81-118, repris dans : *Men of God. Studies in Old Testament History and Prophecy*, Londres, 1963, pp. 1-36 (sur l'hypothèse qénite, voir pp. 26-34). La discussion sur le sabbat, identifié au repos du septième jour, est un des éléments essentiels de l'hypothèse.

5. Voir sur ce point H. CAZELLES, *Etudes sur le code de l'alliance*. Paris, 1946, p. 93 sq. ; H. GRUBER, « The Source of Biblical Sabbath », *JANES* (1-2), 1969, p. 19.

6. Cf. H. CAZELLES, *op. cit.*, p. 93a.

7. Voir la traduction de R. LABAT, *Les religions du proche Orient : Textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites*, présentés par R. LABAT, A. CAQUOT, M. SZNYCER, M. VIEYRA, Paris, 1970, p. 55.



chômage était imposé les 1, 7, 9, 14, 19, 28, 29-30 de chaque mois (les mois lunaires ayant alternativement 29 et 30 jours). Mais il y eut ensuite des réformes. Au 8<sup>e</sup> siècle, Assourbanipal supprima le chômage de la nouvelle lune (1 et 29-30) et du jour de la colère de Goula, apparemment déesse des enfers (le 9). En dehors du 19 du mois, il ne subsistait donc que le chômage des 7, 14, 21 et 28 : faut-il voir là l'ébauche du septénaire adopté dans le calendrier israélite ? C'était l'opinion de N.S. Snaith, dans une étude consacrée à *La fête juive du Nouvel-An*<sup>8</sup> (1947). Mais elle entraînait, dix ans plus tard, les réserves formelles de J.J. Stamm dans son exposé sur *Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines* : « Les jours-tabous babyloniens, notait-il, étaient trop différents du sabbat israélite »<sup>9</sup>. Il ne lui semblait pas que celui-ci, avant l'exil, ait jamais été lié au calendrier lunaire comme fête de la pleine lune. Il n'aurait donc eu aucun rapport avec le *šapattu* mésopotamien, tel que l'évoque le *Poème babylonien de la création*. S'il en était autrement, comment une fête d'origine lunaire serait-elle devenue finalement « une fête hebdomadaire sans relation avec les phases de la lune »<sup>10</sup> ?

3. Ceci nous amène à examiner le problème du rythme septénaire du sabbat. Dans les calendriers religieux de l'époque historique, c'est un élément original du culte israélite et juif. Peu de critiques proposent d'y voir un développement tardif, intervenu au temps d'Esdras<sup>11</sup>, qui se rattacherait à une période primitive de 50 jours (cf. le rapport entre l'année sabbatique et l'année jubilaire, dans Lv 25). C'est faire trop bon marché de textes législatifs

8. Cf. N.S. SNAITH, *The Jewish New Year Festival : Its Origin and Development*, Londres, 1947, pp. 118-124.

9. J.J. STAMM, *Le Décalogue*, p. 47.

10. *Ibid.*, p. 47. Je suis d'accord avec l'auteur dans sa critique d'une hypothèse que je crois aventureuse. Mais on verra que je suis en désaccord avec lui sur le rapport entre le sabbat primitif et le mois lunaire.

11. Cf. J. et H. LEWY, « The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar », *HUCA* 17, 1942-43, p. 1 *sq.* Cela ne veut pas dire que l'usage de la pentécontade (=  $7 \times 7$ , plus 1 jour) était ignoré du calendrier israélite : il sert à fixer la fête des Semaines (= Pentecôte) dans le calendrier sacerdotal (Lv 23, 15), et il est en rapport avec les spéculations sur l'année jubilaire (Lv 25, 8-17), développement tardif de l'année dite « sabbatique » liée au rythme septénaire (Lv 25, 2-7 ; cf. Ex 23, 10-11 ; Dt 15, 1-11). Mais la sacralisation du nombre 7, qu'il faudrait expliquer, précède celle du nombre 50, dont le *livre des Jubilés* fera un usage systématique.



insérés dans des documents anciens (outre les deux *Décalogues* d'Ex 20 et Dt 5, voir Ex 23, 12 et 34, 21). La même objection reparaît, si on rapporte l'introduction du rythme septénaire à la législation sacerdotale de l'époque exilique. Sans doute, les textes sacerdotaux sont très clairs sur cette question (cf. Gn 2, 3 ; Ex 16, 23-29 ; 31, 12-17 ; Lv 23, 3, sans compter les commentaires jurisprudentiels d'Ex 35, 1-3 et Nb 15, 32-36). Mais faut-il en conclure qu'on s'est fondé sur eux pour introduire une disposition nouvelle dans des documents anciens qui en auraient ignoré le principe ? Cette opération critique est aléatoire. Par contre, si le rythme septénaire est vraiment ancien, on se demande à quoi il se rapporte : s'agit-il simplement d'un recours conventionnel au symbolisme du chiffre 7 ? Tout rapport entre le chômage hebdomadaire et le calendrier lunaire est-il à écarter ?

4. Enfin, le sens fondamental de la pratique du sabbat juif est elle-même objet de discussion. Il est devenu finalement, à la fois, un jour de *fête* hebdomadaire et un jour de *chômage* obligatoire. Mais de ces deux aspects de l'institution, lequel est le plus ancien et lequel commande l'autre ? D'une part, les évocations du *šabbat* dans les textes historiques et prophétiques anciens insistent uniquement sur son caractère *festif* : est-il vraisemblable qu'une telle fête se soit développée à partir d'un jour primitif de chômage ? D'autre part, les textes anciens qui mentionnent le *repos* du septième jour n'emploient justement pas le mot *šabbat* pour le désigner (Ex 23, 12 ; 34, 21). La première jonction entre les deux se trouverait dans le calendrier liturgique du *Code de sainteté* (Lv 23, 3), si ce chapitre n'avait pas été fortement retouché : le verset appartient précisément à sa seconde couche rédactionnelle. Faut-il en conclure que l'institution présente une dualité d'origine ? Comme on le voit, l'étude historique de la question est pleine d'embûches et d'incertitudes. Quelles sont les dernières propositions faites pour résoudre tous ces problèmes ?

## II. ESSAIS DE SOLUTION

L'exposé rapide des hypothèses adoptées dans les trois travaux cités plus haut sera le meilleur moyen d'entrer au cœur du sujet.



## 1. La proposition de N.-E.A. Andreassen

Cette thèse se présente comme « a tradition-historical investigation » : une enquête historique sur le développement d'une tradition. Cette enquête exige, au préalable, une mise en place des textes qu'elle exploitera : l'auteur la fait en remontant le cours du temps. Sur ce point, ses positions critiques sont classiques. Elles lui permettent de mettre progressivement en évidence les *thèmes* liés au sabbat : le septième jour, le sens du sabbat comme institution sociale, son sens comme institution culturelle, sa législation, son rapport à la théologie de la création et à la théologie de l'alliance. Tous ces thèmes s'entrelacent effectivement dans la compréhension du sabbat chez les Juifs au temps du Nouveau Testament ; plusieurs d'entre eux ont un prolongement dans le Nouveau Testament lui-même. Andreassen propose ensuite une reconstruction historique, dont j'emprunte le résumé à un recenseur qui l'a fait excellemment (et auquel je dois de connaître l'ouvrage). « A l'origine, peut-être pré-mosaïque, le septième jour est chômé dans un but humanitaire et non comme une sorte de tabou. Quand le mot *šabbat* vient à être utilisé, probablement plus tard, on pourrait avoir affaire à une institution de caractère festif, tandis que le septième jour comme tel reste lié au chômage. Sous la monarchie, le sabbat semble intégré au culte. A la fin de l'époque royale, le caractère humanitaire n'est pas oublié, mais la réflexion théologique relie le sabbat à l'exode. [C'est exactement la position du Deutéronome : Dt 5, 14 b-15]. Il semble que ce soit sous Ezéchias et sous Josias, les rois réformateurs, que le caractère chômé du septième jour fut restauré et identifié à la fête culturelle du sabbat. Cette identification passera dans les lois sacerdotales. Le courant sacerdotal reliera ensuite le sabbat à la création et à l'alliance. L'exil n'apportera plus d'évolution aux traditions ainsi fixées, et rien ne permet de penser que cette époque bouleversée fit du sabbat un tabou ni qu'elle altéra ses notes fondamentales<sup>12</sup>. » L'histoire ainsi retracée est complexe. On peut s'interroger sur plusieurs points hypothétiques. Deux d'entre eux méritent une mention particulière, car ils touchent à des questions essentielles. Tout d'abord, l'opposition entre le but

---

12. Cf. M. GILBERT, *Nouvelle Revue Théologique*, 1973, p. 421 sq.



humanitaire du chômage et son caractère de tabou était-elle si tranchée, dans les sociétés qui se trouvaient au stade de développement culturel où nous saisissons l'Israël ancien ? Ensuite, le rôle des rois réformateurs Ezéchias et Josias est-il apprécié correctement sur ce point précis de la législation religieuse ? L'unité originelle du septième jour chômé et du sabbat festif est-elle une certitude indiscutable ? Il faudrait y regarder de plus près.

## 2. La thèse de N. Negretti

Dans un exposé aux analyses fouillées, N. Negretti retrace l'évolution des schèmes de pensée relatifs au septième jour, depuis leurs antécédents extra-bibliques jusqu'à la fixation de la législation sacerdotale. La théologie systématique du sabbat ne prend sa forme complète que dans l'*Histoire sacerdotale* (P<sup>g</sup>), mais les étapes précédentes (J-E et D) en renfermaient déjà des éléments, et la législation sacerdotale (P<sup>s</sup> cherché dans Lv 23, 3 ; Ex 31, 12-17 et 35, 2-3) la suppose acquise. L'étude de la tradition extra-biblique passe en revue les textes mésopotamiens et ougaritiques dans lesquels on retrouve la structure septénaire du temps, les mois lunaires, le *šapattu* mésopotamien, les jours néfastes où le travail est interdit (*ûmû lemnûti*). Se fondant sur le *Poème babylonien de la création* (tablette 5, 12-22), qui fait la théorie mythique du mois lunaire, l'auteur remarque<sup>13</sup> (n° 48) qu'on y trouve à la fois le septième jour, où « le disque (lunaire) est à moitié », et le *šapattu* comme mitan du mois au 15<sup>e</sup> jour. C'est donc au mois lunaire qu'il tend à rattacher la solennisation du septième jour comme tel, dès l'antiquité israélite. Mais il refuse en même temps de voir dans le *šabbat* l'équivalent du *šapattu* comme fête de la pleine lune, indépendante du rythme septénaire assigné au chômage dans la législation ancienne d'Israël : la structure septénaire et la structure sabbatique s'identifient l'une à l'autre, non seulement au stade de P<sup>g</sup> et P<sup>s</sup>, mais dès les documents archaïques de J, E et D. Il est vrai que le chômage du sabbat est subordonné à son aspect festif, mais les deux sont également

13. Cf. *Il settimo giorno*, p. 93 sq.



primitifs<sup>14</sup>. Sur cet arrière-plan, la tradition biblique pré-sacerdotale montre à la fois la permanence du droit qui prescrit le chômage au 7<sup>e</sup> jour (Ex 23, 12 et 34, 7), systématiquement appelé ici<sup>15</sup> « sabbat » par référence au verbe *šābat* (« se reposer »), et les motivations théologiques qui appuient progressivement ce précepte dans les deux *Décalogues* (Ex 20, 8-10 et Dt 5, 12-15). Mais l'hypothèse d'additions sacerdotales au texte de ces *Décalogues* n'est pas envisagée, sauf peut-être pour Ex 20, 11 (en rapport direct avec Gn 1) et Dt 5, 15 (évidemment inséré par le rédacteur du livre). L'*Histoire sacerdotale* (P<sup>g</sup>) fournit l'interprétation théologique la plus riche<sup>16</sup>, parce qu'elle relie le repos du sabbat, d'une part à l'acte créateur (Gn 1, 1 — 2, 4 a), et d'autre part la révélation de la gloire divine sur le Sinaï, équivalent sacerdotal du thème de l'alliance<sup>17</sup> (Ex 24, 15b-18a). De fait, c'est bien la double justification que l'auteur assigne au septième jour comme jour festif : le repas joyeux du sabbat n'aurait-il pas une sorte de préfiguration dans l'épisode de la manne, intentionnellement placé ici dans un cadre hebdomadaire<sup>18</sup> ? Après cela, l'étude de la législation trouve dans le *Code de sainteté* (P<sup>h</sup> : Lv 19, 3 ; 26, 2) et Ezéchiel (20, 12. 13. 16. 20. 21. 24 ; 22, 8. 26 ; 44, 24) les anticipations de la synthèse future. Mais les additions rédactionnelles à P<sup>h</sup> dans Lv 23 sont mises à part<sup>19</sup> : il faut y rapporter les expressions où apparaît le mot *šabbatôn* (Lv 23, 2. 24b. 32. 39b). C'est au législateur final que sont attribués les textes de Lv 23, 3 ; Ex 31, 12-17 et 35, 2-3 ; il faudrait y ajouter Nb 15, 32-36, où on reconnaît le style des lois additionnelles qui constituèrent la dernière étape de la législation sacerdotale<sup>20</sup>. La synthèse de

14. Cf. *Ibid.*, p. 106 sq.

15. Cf. *Ibid.*, p. 11 sq.

16. Voir les longues analyses des pp. 148-172.

17. Cf. *ibid.*, pp. 249-251. Cette réinterprétation du thème de l'alliance dans l'*Histoire sacerdotale* est effectivement importante pour comprendre son récit du Sinaï. On n'oubliera pas que la construction du Tabernacle fournit le prototype idéal du temple : l'Utopie de l'auteur trace par là un programme d'avenir en vue de la restauration post-exilienne.

18. Cf. *ibid.*, pp. 173-224.

19. Cf. *ibid.*, pp. 263-279. La distinction critique des couches rédactionnelles me paraît ici convaincante.

20. J'ai tenté ailleurs d'identifier ces textes : « La dernière étape de la rédaction sacerdotale », VT 5, 1955, pp. 366-378. Cf. H. CAZELLES, art. « Pentateuque », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1966, t. 7, col. 844-851.



N. Negretti est donc caractérisée par un effort constant pour unifier le développement du droit coutumier, en tenant compte de ses enracinements dans les coutumes orientales. Est-ce à dire qu'elle emporte l'adhésion sur tous les points ?

### 3. L'étude de A. Lemaire

L'article publié par A. Lemaire a un objet plus restreint : il veut montrer le caractère festif du sabbat à l'époque pré-exilienne, et expliquer sa transformation en jour de chômage à partir de la législation sacerdotale sous l'influence de l'hémérologie babylonienne. Il reprend donc avec fermeté l'ancienne thèse de J. Meinhold<sup>21</sup> sur l'identification primitive du sabbat et de la pleine lune. Se fondant sur les textes historiques et prophétiques anciens (Os 2, 13 comparé à Ps 81, 4 ; Am 8, 5 et Is 1, 11-13 ; 2 R 4, 23 et 11, 5-9), il n'a pas de peine à montrer que le sabbat était alors caractérisé par une activité festive (*ḥag* : Os 2, 13), exactement comme la néoménie, avec assemblée solennelle (*°ašārah*), sacrifices et holocaustes, interruption du commerce en raison de la fête (cf. Am 8, 5) et non d'un simple interdit du travail. De fait, le verbe chômer (*šābat*) ne se rencontre dans aucun des textes anciens qui parlent du sabbat ; en retour, ceux qui prescrivent le chômage du septième jour ne contiennent pas le mot *šabbat*. L'hypothèse d'une distinction entre les deux a donc pour elle de bonnes raisons. Le rapprochement entre le nom du *šabbat* et le verbe *šābat* peut fort bien être un jeu de mots secondaire lié à la fusion de deux institutions primitivement indépendantes, qu'auraient effectuées les législateurs sacerdotaux (P<sup>g</sup>, suivi par P<sup>s</sup> et les auteurs des lois complémentaires). Comme le mot *šabbat* requiert une explication, A. Lemaire propose de le rattacher à une racine *šbb* attestée en arabe avec le sens de « grandir, croître, être grand »<sup>22</sup>. L'hébreu aurait gardé au mot sa terminaison archaïque

21. J. MEINHOLD, « Die Entstehung des Sabbats », ZAW 29, 1909, pp. 81-112 ; « Zur Sabbathfrage », ZAW 48, 1930, pp. 121-138.

22. Contrairement à sa phonétique habituelle, l'arabe classique retient une racine *šabba* (et non *sabba*) là où l'akkadien a une racine *šabābu* (W. von SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, 1118a), l'hébreu et l'araméen une racine *šbb* (qui donne des dérivés), avec le sens de « brûler, allumer du feu », etc. (C. BROCKELMANN, *Lexicon syriacum*, 750a ;



en *-at*, perdue en araméen (*šabbâh*, état cstr. en *-at*). Le sabbat serait le jour où la lune a pleinement atteint sa taille, où elle est pleine : des parallèles ougaritiques et phéniciens attestent une fête célébrée dans cette aire géographique pour la nouvelle lune et la pleine lune<sup>23</sup>. Cette conception archaïque du sabbat peut être suivie jusque chez Ezéchiel (où la mention du sabbat n'est jamais associée au 7<sup>e</sup> jour, sauf dans Ez 46, 1<sup>24</sup>), puis dans la troisième partie d'Isaïe, fortement liée à la reprise du culte après l'exil (Is 56, 2-6 ; 58, 13 ; 66, 23).

Comment cette fête ancienne est-elle devenue un jour de chômage lié au rythme septénaire ? A. Lemaire rappelle qu'un chan-

---

L. KOHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 941 sq.). Mais W. BAUMGARTNER (*ibid.*, 1128b) voit dans *šēbîb*, au sens de « flamme », un équivalent des « langues » de feu de l'hébreu. Il n'est pas sûr que le sens de « croître, grandir » de l'arabe soit utilisable pour la croissance de la lune. A côté du sens « allumer » (le feu), le verbe s'applique habituellement à la croissance des hommes et des animaux (J.B. BELOT, *Vocabulaire arabe-français*, sub verbo). Ajoutons que la conservation de la terminaison archaïque *-at* demanderait une explication, qui n'apparaît pas clairement.

23. Pour l'étude de ces parallèles, voir A. LEMAIRE, *art. cit.*, pp. 167-170. La pleine lune était généralement appelée en hébreu *késè'*. Au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, les Phéniciens de Chypre célébraient encore, de mois en mois, une fête placée aux néoménies et aux pleines lunes (*bks'm*), cf. Ps 81, 4. A Ougarit, le culte avait un faste particulier pour la nouvelle lune (*ym ḥdt*) et la pleine lune (*ym mlāt*).

24. A. LEMAIRE (*art. cit.*, p. 183) voit dans cette formule une addition sacerdotale plus tardive qui adapte le texte aux lois de P<sup>6</sup> et P<sup>5</sup>. Mais cette hypothèse n'est pas envisagée par W. ZIMMERLI, *Ezechiel*, BKAT XIII/2, p. 1169 sq. [cf. W. EICHRODT, « Der Sabbat bei Ezechiel », *Lex tua veritas. Festschrift H. Junker*, Trèves, 1961, pp. 65-74 ; *Ezechiel*, ATD XXII/2, p. 408]. A. BERTHOLET (*Hezechiel*, HAT 13, Tübingen, 1936, p. 162 sq.) distingue deux couches rédactionnelles dans Ez 46 ; mais il ne reconnaît aucune intrusion dans les vv. 1-3.8-10, qui forment la seconde couche. La situation est relativement simple, si on tient compte du fait que les ch. 40-48 relèvent de la littérature d'Utopie et en suivent les conventions. On a ici un calendrier idéal pour le culte du temple, non celui des fêtes annuelles (cf. 46, 18-25), mais celui du culte mensuel rythmé par le mois lunaire. Les 6 jours de travail (46, 1a), qui retrouvent la pratique hebdomadaire attestée dans les anciens codes, s'interrompent normalement pour les fêtes situées à la néoménie (le 1<sup>er</sup> du mois) et au sabbat (le 15). On entrevoit un mois ainsi constitué : le chômage est fixé au 1, (au 8), au 15, (au 22)... Ici le mécanisme s'enraye, car il faudrait un mois de 28 jours pour que le même rythme se retrouve à la néoménie suivante. Mais le calendrier d'Ezéchiel ne serait-il pas du même genre que sa représentation de la terre sainte, de la ville sainte et du temple ? N'aurait-on pas ici la première attestation d'une spéculation sur les mois lunaires de 28 jours, qu'on retrouvera plus loin dans la littérature sacerdotale ?



gement de calendrier est intervenu en Judée vers 604, date à laquelle le comput babylonien des mois entra dans l'usage. Il s'en suivit, dans la tradition sacerdotale à laquelle on doit P<sup>g</sup> et P<sup>s</sup>, une réforme radicale du calendrier religieux. En vertu d'un processus dont les détails nous échappent, cette réforme aurait introduit chez les Juifs une interdiction du travail inspirée des « jours dangereux » babyloniens, que le calendrier réformé plaçait aux 7, 14, 21 et 28 de chaque mois lunaire. On comprend que les prêtres juifs aient éliminé le 19, lié à une croyance inacceptable pour leur foi. Telle serait l'origine du rythme septénaire. L'originalité des prêtres juifs se marqua par la création d'un système continu de semaines, détaché des mois lunaires comme de l'année solaire. Alors l'ancienne prescription du *Décatalogue* (Ex 20, 8 et Dt 5, 12), énoncée jusque-là sous une forme brève qu'on retrouve dans Lv 19, 3 et 19, 30, fut complétée par une motivation théologique qui relia le sabbat au chômage du septième jour : plus encore que la sortie d'Égypte (cf. Dt 5, 15), cette fête rappelait la création (Ex 20, 11 ; Dt 5, 13-15 ; cf. Gn 2, 2-3 ; Ex 31, 17).

Le point fort de cette hypothèse est l'identification du sabbat primitif comme jour festif lié à la pleine lune. On peut même remarquer que le *šapattu* avait le même caractère dans le *Poème babylonien de la création*, mise à part sa célébration festive dont ce texte ne parle pas explicitement. Mais le point faible est la dépendance du sabbat sacerdotal par rapport aux *ûmû limnûti* de l'astrologie babylonienne, à une époque où le sacerdoce juif s'efforçait de sauver l'héritage religieux de la nation, en réaction contre la puissance politique de Babylone et le prestige qu'elle conférait au paganisme<sup>25</sup>. En outre, la rupture entre le rythme septénaire (7, 14, 21 et 28) et le mois lunaire réel (de 29 jours 1/2) reste inexpiquée. Bien plus, ce rythme est attesté dans des textes anciens en dehors des *Décatalogues* : on le trouve dans Ex 23, 12 et 34, 21, en liaison étroite avec le calendrier qui fixe les trois grandes fêtes annuelles (Ex 23, 14-17 et 34, 18. 22-23). Ainsi, dès le *Code*

25. Il n'est pas douteux que les prêtres juifs firent des emprunts culturels au milieu mésopotamien dans lequel les déportés ont été transplantés, exactement comme l'ancien culte israélite avait fait des emprunts au milieu cananéen. Mais le recours, même indirect, à l'astrologie babylonienne n'est-il pas en contradiction absolue avec la foi au Dieu d'Israël ? Tout autre est le problème du calendrier lunaire ou solaire, fondé sur des rythmes cosmiques qui manifestent le dessein du Dieu créateur.



de l'alliance et le Décalogue yahviste, l'interdit des travaux agricoles, auquel le *Code de l'alliance* donnait déjà un certain sens humanitaire, était donc lié à une semaine qui n'entrait pas dans le système général des mois et des années. On chôme (*šābat*) ce jour-là, mais il ne porte pas le nom de *šabbat*. Les législateurs sacerdotaux sont les premiers à avoir fait le rapprochement entre les deux choses.

#### 4. Orientations

Quel parti prendre, dans cette discussion, pour tenter d'unifier les données bibliques en retraçant la genèse de l'institution ? Faisons une hypothèse qui retiendra des éléments pris dans les trois autres. En premier lieu, il faut retenir la dualité fondamentale de l'institution réglementée par les lois sacerdotales : en elle se rejoignent l'ancien sabbat, jour festif lié primitivement au calendrier lunaire, et le chômage du septième jour, dont l'antiquité reste assurée. Mais il faut expliquer l'origine de ce rythme septénaire, et c'est peut-être là le point le plus délicat. Le motif humanitaire du chômage s'est sans doute affirmé dès les codes anciens, bien que le Deutéronome l'ait accentué notablement. Mais il est probable que primitivement, chez les ancêtres d'Israël, l'interdit du travail était en rapport avec une mentalité plus proche de celle qui a imposé les *úmû limnûti* en Mésopotamie.

Peut-on justifier dans cette perspective le recours au chiffre 7 ? Il n'est pas sûr que la seule symbolique des nombres soit une explication suffisante : elle suppose elle-même un développement culturel assez raffiné qui manquait peut-être dans l'antiquité israélite ou pré-israélite. Deux indices mettent sur la voie d'une solution. D'une part, le calendrier lunaire du *Poème babylonien de la création* (5, 12-22) ne lie pas seulement aux phases de la lune le *šapattu* du 15<sup>e</sup> jour où la lune est pleine (v. 18), mais aussi le 7<sup>e</sup> jour où le disque de la lune est à moitié (v. 17). Il s'agit là d'une approximation, puisque le mois lunaire fixé par la conjonction entre la lune et le soleil (v. 21-22) comporte en réalité 29 ou 30 jours (le *Poème* ne retient que le chiffre 30). Mais le rapport entre le 7<sup>e</sup> jour et le premier quart du mois lunaire n'en est pas moins assuré. Or, comme l'a rappelé H. Cazelles, à côté du mois lunaire lié aux phases de la lune, il existe aussi un mois lunaire



de 28 jours, « tel que le connaissent les Arabes et les Soudanais (...), basé sur la révolution de la lune d'après la constellation dans laquelle (elle) se trouve à l'aube<sup>26</sup> », et non pas sur sa position par rapport au soleil, comme dans le calendrier classique des Mésopotamiens, des Cananéens, etc. Les Sémites d'Akkad, primitivement nomades, n'ont-ils pas apporté avec eux ce calendrier archaïque, resté en usage chez des populations encore proches du nomadisme ? Non seulement il aurait laissé sa trace dans le 7<sup>e</sup> jour du mois mentionné par le *Poème babylonien de la création*, mais aussi, après l'adoption du mois luni-solaire de 29 jours et demi, sur les *ûmû limnûti* des 7, 14, 21 et 28 de chaque mois. Il s'agissait primitivement des jours — interdits ou festifs ? — liés au mois lunaire sidéral. Ils se sont maintenus comme des tabous irraisonnés dans le mois lunaire réel, marqué par ses quatre phases. L'adoption de ce dernier doit remonter, en Mésopotamie, à une haute époque. Mais les ancêtres nomades des Israélites sont restés plus longtemps fidèles au mois lunaire sidéral. Leur septième jour, comme tous les rythmes septénaires attestés dans la littérature d'Ougarit, en est l'héritier direct ; cela explique qu'il soit indépendant des phases de la lune<sup>27</sup>. Cette explication rend compte à la fois de l'archaïsme de la pratique du chômage, liée au retour périodique du septième jour et de la modernisation du calendrier, devenu luni-solaire. Les deux choses sont restées juxtaposées, les fêtes de la néoménie et de la pleine lune (= sabbat ancien) n'ayant aucune concordance régulière avec le rythme septénaire du chômage. On peut donc retenir à la fois l'antiquité de la semaine comme rythme du travail et le caractère festif du sabbat préexilique.

La fusion des deux institutions a été faite par les législateurs sacerdotaux, après l'introduction du calendrier babylonien dont l'année commençait au printemps (*nisân*) et non plus à l'automne (*tišrî*). Non seulement les textes juridiques ont été rédigés pour promouvoir ce calendrier, mais l'*Histoire sacerdotale* du Pentateuque l'inclut parmi ses thèmes essentiels. Il faut rappeler, à ce propos, un fait que les textes de Qumrân ont permis de cerner un peu mieux. Dans tout le Pentateuque, cette histoire à la chronologie très détaillée enserme les récits dans un calendrier idéal,

26. H. CAZELLES, *Etudes sur le Code de l'alliance*, p. 93 sq.

27. Cf. *ibid.*, p. 95.



auquel M<sup>lle</sup> A. Jaubert a consacré plusieurs études<sup>28</sup>. Ce calendrier n'aurait-il pas eu pour but de concilier et de coordonner toutes les données, apparemment contradictoires, des calendriers antérieurs ? Il accorde en effet l'année *solaire*, réduite à 364 jours, avec le principe des douze mois, évidemment *lunaire* (le mois = *hodèš*, « nouvelle lune »), et le déroulement perpétuel des *semaines* : il y a, dans 364 jours, exactement 52 semaines. Un jour intercalaire à la fin de chaque saison (= 3 mois de 30 jours) donne les 91 jours nécessaires pour les 13 semaines. Ainsi le septénaire s'harmonise avec les cycles du soleil et de la lune, créés l'un et l'autre le mercredi pour servir de signes au temps (Gn 1, 14-19). L'indiction du sabbat dans Gn 2, 2-3 est en rapport direct avec la promulgation de ce calendrier : non seulement il est identifié au 7<sup>e</sup> jour, voué jadis au chômage, mais il est en quelque sorte le pivot du système. Naturellement, la réforme était inapplicable en pratique, car le calendrier cultuel, comme le calendrier agricole, devait s'aligner sur le mouvement réel des astres. Sous ce rapport, c'est la néoménie du printemps qui marquait le début de l'année, d'après le calendrier luni-solaire des Babyloniens avec ses mois intercalaires. En théorie, les fêtes annuelles distribuées sur les 364 jours étaient supposées revenir à des dates fixes : le mercredi pour la Pâque et les Tentes, le lendemain du sabbat pour la fête des Semaines. En fait, il y avait des occurrences inévitables entre le sabbat, toujours régulier, et les jours liés au mois lunaire : néoménies, fêtes de la Pâque, des Tentes, des Pardons, etc. Mais l'important n'est pas de savoir comment les autorités du temple se tiraient d'affaire pour résoudre ces problèmes pratiques. Il est de constater que la fusion du sabbat et du chômage du septième jour s'est faite sous cette forme utopique (le calendrier fictif de l'*Histoire sacerdotale*) avant de

---

28. A. JAUBERT, « Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân : Ses origines bibliques », VT 3, 1953, pp. 250-264 ; « Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine », VT 7, 1957, pp. 37-61. Entre le *Livre des Jubilés* et l'*Histoire sacerdotale*, qui fait entrer tout le passé dans ce cadre préfabriqué, il faut placer le *Livre astronomique* d'Hénoch, dont nous n'avons encore qu'une idée assez générale [voir J.T. MILIK, « Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân », *Harvard Theological Review*, 64 (2-3), 1971, pp. 338-343]. La version éthiopienne de ce livre, faite sur une traduction grecque, n'est qu'un abrégé du texte original qui subsiste sous forme très fragmentaire.



passer dans la législation (cf. les textes attribués à P<sup>s</sup>, base des retouches insérées dans certains livres plus anciens<sup>29</sup>). Toutes les coutumes anciennes furent alors réinterprétées en fonction du principe posé. Le mot qui désigne le repos complet (*šabbatôn*), qui assure la liaison entre le verbe *šābat* (« se reposer ») et le nom du *šabbat*<sup>30</sup>, a pris une place importante dans cette législation, soit pour désigner le chômage rattaché au sabbat (Ex 31, 15 et 35, 2 ; cf. 16, 23 ; Lv 23, 3), soit pour désigner celui qu'entraînaient forcément les grandes fêtes : le 1<sup>er</sup> jour du 7<sup>e</sup> mois (Lv 23, 24), le jour des Pardons (Lv 23, 32 ; cf. 16, 31), la fête des Tentes (Lv 23, 39). Du même coup, le nom du *šabbat* était artificiellement rapproché de la racine *šābat* (« chômer ») : sans perdre sa valeur de célébration festive, il était devenu le jour du repos. Telle est la vue d'ensemble qui semble coordonner le mieux toutes les données des textes bibliques, en tenant compte des données fournies par l'archéologie de l'ancien Orient.

### III. PRATIQUE ET SENS DU SABBAT

#### 1. De la fixation de la Tôrah au temps de Jésus

La fixation écrite de la Tôrah, fusion finale de toutes les coutumes anciennes, ne s'est achevée qu'au temps d'Esdras. Il faut y rapporter la dernière couche rédactionnelle de la législation sacerdotale. Mais la réinterprétation du sabbat lui était bien antérieure (cf. P<sup>s</sup>). Or l'identification du sabbat et du septième jour chômé ne se réalisa pas sans difficulté. On en trouve un indice dans les *Mémoires* de Néhémie. Lors de sa deuxième mission (vers 425), celui-ci doit faire cesser les travaux agricoles, les trans-

29. C'est le cas pour Jr 17, 19-27 : je suis d'accord sur ce point avec A. LEMAIRE, *art. cit.*, p. 182.

30. L. KOHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexicon in V.T. libros*, 948a, fait de *šabbatôn* un développement artificiel fondé sur le mot *šabbat*. L'important est de constater que ce mot n'est jamais attesté avant la littérature sacerdotale qui a réinterprété le nom du sabbat en le rapprochant de la racine *šābat*. On ne peut donc pas en tirer argument pour expliquer le nom du sabbat par cette racine.



ports de marchandises et les transactions commerciales qui profanent le jour du sabbat, tel qu'il faut le comprendre depuis l'entrée en vigueur du nouveau calendrier (cf. Ne 13, 15-22) : le gouverneur fait prendre à ce sujet un engagement solennel dont nous avons le texte (Ne 10, 32). Les dispositions essentielles des lois sacerdotales sont supposées par cette action, même si peut-être les dernières dispositions de la législation n'ont pas encore pris une forme écrite<sup>31</sup>, notamment celles qui ont une allure de jurisprudence précisant les détails du chômage (voir Ex 35, 1-3 et Nb 15, 32-36). Les règles données dans ces textes tendent au rigorisme. Le rigorisme pouvait avoir son revers, quand il était pris au sérieux par des hommes engagés dans des conflits dramatiques. La crise du 2<sup>e</sup> siècle, au temps du roi gréco-syrien Antiochus Epiphane, en montre un exemple concret<sup>32</sup>. Les troupes du pouvoir païen tirèrent d'abord un ample profit de la solution étroite qui avait passé dans les mœurs : ils profitèrent du sabbat pour massacrer des groupes de Juifs (1 M 1, 32-38 ; 2 M 6, 11). Il fallut une casuistique plus ouverte pour tourner cette difficulté (1 M 1, 41). Néanmoins les combats offensifs demeurèrent interdits<sup>33</sup> (2 M 8, 25-28). Au temps de Jésus, les discussions des docteurs de la Loi tourneront pratiquement autour de la question des travaux permis et défendus, quand le sabbat sera en cause. Dans les évangiles, c'est cette perspective étroite qui commandera toutes les controverses sur l'activité de Jésus au jour du sabbat. L'aspect festif de ce jour n'est évidemment mis en cause par personne : c'est le jour de liesse où le peuple d'Israël s'unit en quelque sorte à la liturgie céleste pour célébrer le Dieu créateur,

31. La base législative de l'action de Néhémie est complexe. Son action contre les mariages avec des étrangères se fonde sur le Deutéronome (Ne 13, 1-3 cite Dt 23, 4-6 ; cf. Ne 13, 23-29). Mais Néhémie s'appuie sur la conception sacerdotale du sabbat dans son intervention en cette matière. La réunion de ces textes distincts dans un corpus unique fut l'œuvre d'Esdras, qui ne me semble pas encore achevée lors de la seconde mission de Néhémie.

32. Je ne puis que renvoyer ici aux commentaires des Livres des Maccabées. Voir en français ceux de F.M. ABEL [*Etudes bibliques*, Paris, 1949] et de J. STARCKY, [*Bible de Jérusalem*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1961].

33. Les païens pouvaient trouver étrange cet interdit du combat offensif à des jours prévisibles par l'ennemi. Mais leurs troupes étaient elles-mêmes soumises aux présages et aux consultations astrologiques, beaucoup plus irrationnels encore que l'interdit religieux auquel la Loi avait donné un sens précis.



qui l'a aussi libéré lors de la sortie d'Égypte. Pour illustrer cette compréhension de la fête hebdomadaire, on peut citer le *Livre des Jubilés* (entre 125 et 110). Il est vrai que ce livre est un texte sectaire : il montre le combat de la secte de Qumrân pour l'observation stricte du calendrier sacerdotal de 364 jours et pour le repos absolu du sabbat<sup>34</sup>. Mais il est révélateur de toute une interprétation théologique qui n'était pas propre au groupe de Qumrân. L'auteur met en scène un « ange de la face » qui raconte la création à Moïse. Dieu, dit-il à propos du septième jour, « nous donna un signe, le jour du sabbat, pour que nous fassions œuvre avec lui pendant six jours et que nous gardions le sabbat, le septième jour, en nous abstenant de toute œuvre. Et à tous les anges de la face et à tous les anges de la sanctification, les deux grandes classes d'anges, il nous a ordonné ceci : de célébrer le sabbat avec lui dans ciel et sur la terre. Et il nous a dit : ' Voici que je me séparerai un peuple d'entre tous les peuples, et ils observeront le sabbat eux aussi, et je les sanctifierai pour moi afin qu'ils soient mon peuple, et je les bénirai. (...) Et je leur montrerai le jour du sabbat, afin qu'en ce jour ils célèbrent le sabbat en s'abstenant de tout ouvrage. ' Et il a fait de ce jour un signe selon lequel *ils observent le sabbat eux aussi avec nous*, le septième jour, *en mangeant, en buvant et en bénissant celui qui a tout créé*, comme il a béni et sanctifié le peuple qu'il s'est acquis entre tous les peuples (Jub 2, 17-21)<sup>35</sup>.

Au temps de Jésus, c'est bien ainsi que le sabbat était pratiqué en Palestine comme dans toutes les communautés locales de la Diaspora. Sous ce rapport, les auteurs anciens et récents qui ont

34. M. TESTUZ, *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, Paris, 1960, pp. 121-164, analyse cet aspect du livre. En l'attribuant ici à la secte de Qumrân, je fais une option critique au sujet de la date à laquelle celle-ci fut fondée. Ce n'est pas par hasard que Flavius Josèphe rapporte l'existence des trois sectes juives (sadducéens, pharisiens et esséniens) au temps où Jonathan reçut le pontificat d'Alexandre Balas. Notons par ailleurs que le calendrier des *Jubilés* est strictement solaire ; en reprenant Gn 1, 14-16, Jub 2, 9 omet de mentionner la fonction de la lune : « Et le Seigneur établit le soleil en grand signe sur la terre pour les jours et les semaines, et les mois et les fêtes, et les années et les semaines d'années, et les jubilés et tous les temps des années. »

35. Je cite ici le livre dans la traduction de F. Martin, faite entre 1910 et 1913, mais restée inédite. D'après les informations données sur les fragments hébreux de Qumrân, la traduction grecque dont dépendent les versions éthiopienne et latine était très littérale. Mais elle devra évidemment être contrôlée, quand ces fragments auront été publiés.



examiné les textes rabbiniques et hellénistiques décrivent la situation de façon identique. Le dossier rabbinique réuni jadis par P. Billerbeck<sup>36</sup> fournit la base d'un tableau cohérent qu'on retrouve dans l'ouvrage de G.F. Moore sur le Judaïsme à l'âge des Tannaïm<sup>37</sup>, l'article *Sabbaton* de E. Lohse dans le TWNT<sup>38</sup>, l'exposé de J. Van Goudoever, dispersé tout au long de son livre sur les *Fêtes et calendriers bibliques*<sup>39</sup>, les articles de K. Hruby sur *Le sabbat et sa célébration d'après les sources juives anciennes*<sup>40</sup>, etc. Il n'est donc pas difficile d'imaginer ce qu'était alors un jour de sabbat à Nazareth, Capharnaüm ou Jérusalem, à Thessalonique, Corinthe ou Ephèse. Jérusalem seule offrait aux fidèles le culte du temple, où les lévites chantaient ce jour-là le Psaume 91<sup>41</sup> : « Pour le jour du sabbat. » Mais partout la journée comportait les mêmes rites : bénédiction sur les aromates, la lumière et la coupe ; repas de fête préparé d'avance, en vue duquel on se privait éventuellement les autres jours ; réunion à la synagogue pour une prière du matin assez longue ; lecture liturgique d'un texte de la Loi suivie d'une *haftarah* tirée d'un livre prophétique ; prédication, dont Philon parle comme d'une institution juive ancienne<sup>42</sup> ; réunions dans la « maison d'étude », pour consacrer le temps libre à la réflexion sur la Tôrah de Dieu. L'insistance sur le caractère joyeux du sabbat ne s'explique pas seulement par son caractère de mémorial de la création. Il annonce d'une certaine manière la joie du monde à venir. Cette visée eschatologique de

36. Cf. (H.L. STRACK-) P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midraschim*, t. 2, pp. 610-630.

37. Cf. G.F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, Cambridge (Mass.), 1927, t. 1, pp. 16-39.

38. Cf. E. LOHSE, art. « Sabbaton », TWNT, t. 7, pp. 8-20.

39. J. VAN GOUDOEVER, *Fêtes et calendriers bibliques*, trad. fr., Paris, 1967.

40. K. HRUBY, « Le sabbat et sa célébration d'après les sources juives anciennes », *L'Orient syrien* (7), 1962, pp. 435-462 ; *ibid.* (8), 1963, pp. 55-86.

41. Cf. Mishna, tr. *Tamid*, 7, 4. Voir le texte avec traduction anglaise dans Ph. BLACKMAN, *Mishnayoth*, t. 5, p. 497. Le texte est donné en abrégé par J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens, pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Rome, 1955, n. 2295. [N.B. : la façon dont les textes sont traduits, abrégés, omis, arrangés, rend malheureusement ce livre peu utilisable, en dépit de son *Index analytique*]. Sur le sabbat, voir pp. 764a-766b. Un traité entier de la Mishna, commenté dans les deux Talmuds, est consacré au sabbat dans la section des Fêtes (*Mo'ed*) ; cf. *ibid.*, nn. 614-768.

42. Voir K. HRUBY, art. cit., *L'Orient Syrien* 1963, p. 70 (avec les références à Philon).



la célébration est attestée par des textes d'époque tannaïte, notamment dans les contextes où se trouve mentionnée la récitation du Psaume 91 le jour du sabbat : ainsi dans la *Mekhilta* sur l'Exode<sup>43</sup> (sur Ex 23, 14) et dans le traité *Tamîd* de la Mishna : « Au sabbat, on récitait comme psaume un « Cantique pour le jour du sabbat » (=Ps 91, 1) : un psaume, un cantique pour ce qui doit venir, pour le jour qui sera tout entier un sabbat et un repos pour la vie éternelle<sup>44</sup>. » Les réflexions de l'épître aux Hébreux sur le repos réservé au peuple de Dieu, identique au repos de Dieu lui-même après son œuvre créatrice (cf. He 4, 9-10), ont là un point de départ tout préparé : il suffit pour cela que l'entrée du Christ dans le sanctuaire du ciel soit reconnue comme l'inauguration effective du « monde à venir », objet de l'espérance juive<sup>45</sup>.

## 2. Jésus et la célébration du sabbat

Ce n'est évidemment pas à propos de ces aspects festifs et liturgiques du sabbat que Jésus est entré en conflit avec les docteurs d'obédience pharisienne, attachés à la « tradition des anciens »<sup>46</sup>. Au contraire, on retrouve aisément dans les évangiles la trace des pratiques qui marquaient alors le sabbat, dans la ligne de la tradition commune. Jésus participe ce jour-là à la réunion synagogale (Mc 1, 21 ; Lc 4, 31 ; 13, 10), où il fait éventuellement la lecture liturgique en y rattachant une prédication (Lc 4, 16-22). Quand on le voit enseigner dans les synagogues

43. Cf. *Mekhilta d'Rabbi Ismael*, cum variis lectionibus et adnotationibus edidit H.S. HOROVITZ, defuncti editoris opus exornavit et absolvit I.A. RABIN, Editio altera, Jérusalem, 1960, p. 341.

44. Voir la note 41.

45. Ce point sera repris plus loin, quand on examinera la reprise des thèmes sabbatiques dans le Nouveau Testament.

46. Le rapport de Jésus à la célébration du sabbat est examiné dans tous les commentaires évangéliques, à propos des péripécies où ce jour est en cause. Voir la présentation globale donnée par E. LOHSE, art. « Sabbaton », TWNT 7, pp. 21-29 ; « Jesu worte über den Sabbat », dans *Judentum-Urchristentum-Kirche* (Festschrift J. Jeremias), Berlin, 1960, pp. 79-89. Une reprise récente de toute la question, à propos de Mc 2, 27, fournit toutes les pièces du dossier avec une bibliographie exhaustive : F. NEYRINK, « Jesus and the Sabbath », dans J. DUPONT (ed.) *Aux origines de la christologie*, Gembloux, 1975, pp. 227-270. En plus bref : C.S. MOSNA, *Storia della Domenica*, pp. 171-178.



pour y annoncer l'Évangile du Règne de Dieu, c'est évidemment dans le cadre des réunions sabbatiques (Mc 1, 21. 39 ; 6, 2 ; Mt 4, 23 ; 9, 35 ; 13, 54 ; Lc 4, 44 ; Jn 6, 59 ; 18, 20). De même, il est invité chez un pharisien pour le repas festif du sabbat (Lc 14, 1). Mais il marque sa liberté d'opinion et d'action par rapport à la casuistique commune du chômage. Non qu'il ignore certaines propositions des casuistes : elles lui servent même d'argument pour justifier sa propre conduite (cf. Lc 13, 15 ; 14, 5). De même, lorsqu'il pose en principe que « le sabbat a été fait pour l'homme et non pas l'homme pour le sabbat » (Mc 3, 27), il fait implicitement appel à un axiome attesté par ailleurs : « Le sabbat vous a été livré, et non pas vous au sabbat<sup>47</sup>. » Mais sa façon de comprendre la pratique du repos choque les scribes, car elle innove : non seulement elle inclut ces œuvres de bienfaisance que sont les miracles, mais elle tolère qu'on froisse des épis (Mt 12, 1-2 et par.) et qu'un grabataire guéri s'en aille en portant son fardeau (Jn 5, 8-13). Quand Jésus pose en principe que « le Fils de l'homme est maître même du sabbat » (Mt 12, 8 et par.), on peut s'interroger sur la source du pouvoir qu'il paraît ainsi revendiquer<sup>48</sup>. Dans l'évangile de Jean, il justifie son activité sabbatique comme une imitation du travail même de Dieu, qui conjugue son repos du septième jour avec le gouvernement du monde : « Mon père est à l'œuvre (*ergazétai*, terme employé pour le travail dans Mt 21, 28 ; 25, 16), et moi aussi je suis à l'œuvre » (Jn 5, 17). Quel type de relation entretient-il donc avec Dieu ?

Pour comprendre que l'attitude de Jésus est la manifestation concrète du salut promis qui entre dans l'histoire, l'aube du grand Sabbat qui marquera le monde à venir, il faut être intérieurement disposé à la conversion évangélique. Aussi la question du sabbat est-elle pour les scribes une pierre d'achoppement. C'est que Jésus, sans aucunement rejeter la *célébration festive* qui proclame

47. *Mechilta d'Rabbi Ismael*, texte cité dans la note 43 (*lakèm šabbāt m'sûrāh w'ê 'attem m'sûrîn l'šabbāt*). Ce principe est rattaché à une citation d'Ex 31, 13. Voir la discussion du texte dans F. NEYRINK, *op. cit.*, pp. 246-254.

48. Je n'entre pas dans les discussions critiques sur chacun des textes allégués : chaque parole de Jésus pose un problème particulier qui exigerait un examen détaillé. Dans le cas présent, certains critiques ne voient dans le texte qu'une formulation plus tardive sur le « pouvoir » du Fils de l'homme. Mais de toute façon, le texte est certainement judéo-chrétien, et il montre comment on comprenait la position de Jésus sur le sabbat dans le milieu pour lequel écrit Matthieu.



la gloire du Créateur et annonce la joie du monde à venir, sans mettre en question le *principe du repos* qui permet aux hommes de se tourner vers Dieu et d'exprimer leur relation avec lui dans une prière commune, refuse de se laisser enfermer dans les minuties de la jurisprudence. Il comprend d'une façon nouvelle l'accomplissement de la Loi, au moment où il annonce l'Évangile. C'est en instaurant ici-bas son Règne que Dieu achève son œuvre de créateur : tel est le sens du temps présent, et c'est en fonction de lui qu'il faut interpréter tout ce qui l'a précédé et préparé. « N'avez-vous pas lu dans la Loi que, le jour du sabbat, les prêtres violent le sabbat dans le temple sans être en faute ? Or je vous le dis, *il y a ici plus grand que le temple* » (Mt 12, 5). La question de la foi, ainsi posée d'une façon abrupte, ne trouve pas tout de suite sa solution. Il faudra que Jésus ressuscité soit reconnu par les siens comme Messie glorifié et comme Seigneur, pour que ses paroles et ses attitudes achèvent de s'éclairer. Au temps de son ministère en Galilée et à Jérusalem, sa gloire seigneuriale est cachée sous un voile : il en filtre des rayons à travers certains de ses actes (cf. Mt 11, 4-6 ; 12, 28), mais aucune évidence éclatante ne contraint personne à entrer dans la foi. La résurrection de Jésus, qui ne pourra elle-même être reconnue que dans la liberté de la foi, marquera une nouvelle étape dans l'interprétation de la fête sabbatique : elle inaugurerà pour Jésus lui-même la joie du monde à venir, que celle du sabbat présageait et faisait espérer aux Juifs, bref, le grand Sabbat de la vie éternelle auquel tous les hommes pourront participer un jour par sa médiation. Mais faut-il encore parler de *sabbat*, lorsque la réalité dévoilée prend les traits du *Jour du Seigneur*, décrit par les prophètes comme celui du salut définitif ?

### 3. La pratique du sabbat aux origines chrétiennes

L'Église s'est d'abord développée dans les milieux juifs de Jérusalem, de Palestine, de Syrie (Damas, Ac 9, 2 ; Antioche, Chypre et la Phénicie, Ac 11, 19), puis dans toutes les grandes villes où il existait des colonies juives. Chez ceux des Juifs qui crurent à l'Évangile, rien ne fut changé dans la pratique tradi-



tionnelle du sabbat<sup>49</sup>. On ne doit pas oublier à ce propos que, dans l'empire romain (héritier de l'empire grec et de l'empire perse), les Juifs avaient un statut légal autonome qui donnait un caractère officiel aux prescriptions de leur Loi. Le repos sabbatique, totalement indépendant des fêtes religieuses et civiques de la société environnante, constituait aux yeux des païens une anomalie curieuse<sup>50</sup>. Il n'en avait pas moins la protection du droit. Il rendait possible les réunions de prière dans les synagogues ou dans les proseuques, là où il n'y avait pas de synagogue (cf. Ac 16, 13, cas de la ville de Philippes). Non seulement cette pratique fut respectée par les prédicateurs chrétiens, tous d'origine juive au début, mais elle fut le cadre de leur annonce de l'Évangile à leurs compatriotes (Ac 13, 14, 42. 44 ; 16, 13 ; 17, 2 ; 18, 4) : la lecture de la Loi et des prophètes, quelle qu'en fût alors l'organisation pratique, constituait le témoignage anticipé des Écritures au Christ, désormais advenu (cf. Ac 13, 28 : les prophètes ; 15, 21 : Moïse). Un seul point pouvait opposer la pratique judéo-chrétienne du sabbat à l'opinion courante : c'était l'attitude à prendre devant la casuistique du chômage. Il n'est pas difficile de deviner pourquoi les traditions évangéliques ont gardé un souvenir aussi précis des conflits entre Jésus et les docteurs pharisiens sur ce point particulier : les Juifs devenus chrétiens trouvaient là leur *halakha*, indépendante de celle des docteurs et fondée sur l'autorité de Jésus. Ils n'en étaient pas moins attachés au précepte lui-même, qui assurait le rythme de leur repos et leur permettait de participer à la prière commune du Judaïsme. L'évangile de Matthieu a gardé un détail significatif qui en témoigne indirectement. Dans le discours sur la ruine du temple, Jésus dit aux siens : « Priez pour que votre fuite n'ait pas lieu en hiver ou un jour de sabbat » (Mt 24, 30, absent de Mc 13, 18). L'élargissement de la casuistique n'allait pas jusqu'à permettre les longs voyages. Luc lui-même n'ignore pas la règle du « chemin du

49. Sur cette pratique aux origines chrétiennes, voir : E. LOHSE, *art. cit.*, pp. 29-31 ; W. RORDORF, *Der Sonntag*, pp. 79-140 ; C.S. MOSNA, *Storia della Domenica*, pp. 181-185.

50. Voir les textes d'auteurs païens mentionnés par E. LOHSE, *art. cit.*, p. 17 sq. (Ovide, Juvénal, Perse, Tacite, Dion Cassius). Flavius Josèphe fait l'éloge de l'institution dans son livre *Contre Apion*, 2, 282 (voir l'édition de Th. REINACH-L. BLUM, coll. « Guillaume Budé », Paris, 1930, p. 108).



sabbat », quand il présente la vie des Douze à Jérusalem (Ac 1, 12).

Pourtant le même Luc ne mentionne pas une seule fois le sabbat dans sa description idéale de la communauté primitive. A Jérusalem, on voit « les frères » (Ac 1, 15 ; 6, 3 ; 10, 23 ; 11, 1, etc.) célébrer la Pâque et les jours des Azymes (Ac 12, 3-5), manifester leur foi lors de la Pentecôte (Ac 2, 1), participer quotidiennement à la prière du temple (Ac 2, 46), bref se conduire en Juifs exemplaires (Ac 2, 47 ; 5, 13). Cela inclut la pratique du sabbat, mais peut-on la saisir sur le vif ? La « fraction du pain dans les maisons » (Ac 2, 46) évoque aussi bien les repas festifs du sabbat que les repas quotidiens, pour servir de cadre au Repas du Seigneur (sur lequel il faudra revenir). Mais un autre détail suggère peut-être une pratique liée au sabbat. En matière d'aumônes, le Judaïsme palestinien du temps connaissait deux pratiques très concrètes<sup>51</sup> : celle de l'écuelle (*tamhûy*) des pauvres, ramassée quotidiennement pour assurer leur subsistance pendant vingt-quatre heures, et celle du panier (*quppah*) des pauvres, préparé et distribué chaque semaine avant le coucher du soleil du vendredi. Ce panier était ramassé par deux personnes et distribué par trois, au témoignage de « nos maîtres » (anonymes) recueilli par le Talmud de Babylone<sup>52</sup>. Cette participation à la charité commune par l'aumône était directement mise en relation avec l'espérance de la vie éternelle fondée sur le texte de Dn 12, 3 : une *baraita* d'époque tannaïte identifie les « doctes » récompensés au dernier jour aux justes juges et aux donateurs d'aumônes<sup>53</sup>. L'espérance de la résurrection, attestée dans Dn 12, 2 et renouvelée par la foi au Christ ressuscité, ne pouvait donc que stimuler le zèle des fidèles pour cette pratique où la *koinônia* se traduisait par un geste concret. Le service quotidien des aumônes en nature, évoqué dans Ac 6, 1, comporte un « service aux tables » qui se rapporte typiquement à l'écuelle des pauvres : il est confié à sept hommes de bonne réputation. Quand vient le vendredi après-midi, ce

51. Cf. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, trad. fr., Paris, 1967, pp. 187-189.

52. Voir bT, *Baba bathra*, I, 5 (col. 8b). Traduction de L. GOLDSCHMIDT, t. 8, Berlin, 1933, p. 28.

53. Cf. *ibid.*, p. 29. Ces textes importants sont précisément omis par J. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 483a.



service doit naturellement prendre la forme du panier des pauvres. Après la fondation de l'église d'Antioche, on sait par Ac 11, 27-30 et 12, 25<sup>54</sup> qu'une collecte y fut faite pour les frères de Judée, à la suite de l'annonce prophétique d'une famine : elle était en rapport direct avec la pratique des aumônes qui vient d'être mentionnée. Trois détails du récit évoquent le cadre d'une assemblée : la mention des prophètes judéo-chrétiens dont l'un (Agabus) énonce une prophétie (v. 27a-28), la décision commune des disciples (v. 29) et finalement la quête dont le produit est versé à la caisse commune. On remarque au passage que la collecte porte le nom de *diakonia*, que saint Paul emploie avec le même sens dans 1 Co 16, 15 ; 2 Co 8, 4 ; 9, 1. 13 ; Rm 15, 31. Il en allait de même dans Ac 6, 2. 4, qui distinguait le service (*diakonia*) de la Parole et l'acte de servir (*diakonein*) aux tables. Si la communauté d'Antioche était uniquement judéo-chrétienne, on pourrait imaginer que la collecte pour les pauvres y est faite à la veille de la célébration sabbatique. Mais on sait qu'il s'agit justement d'une communauté mixte (Ac 11, 20 ss.) : la pratique du sabbat était-elle prise en considération par les pagano-chrétiens ? En tout cas, l'assemblée chrétienne n'était pas une réunion sabbatique<sup>55</sup>.

Pour clarifier la situation des pagano-chrétiens devant la pratique du sabbat, il faut tenir compte d'un fait lié au prosélytisme juif. Des païens « craignant Dieu » gravitaient autour du Judaïsme<sup>56</sup>. Sans avoir reçu la circoncision, sans être soumis à toutes les obligations de la Loi, sans être devenus juridiquement des Juifs, ils participaient à la prière synagogale. Un certain nombre d'entre eux entrèrent dans le mouvement du christianisme

54. Je laisse de côté les difficultés critiques que présentent ces versets. On peut s'en faire quelque idée en lisant le commentaire de E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1956, pp. 323-330. Pour la date de la disette, je suis ici la position de J. DUPONT, *Etudes sur les Actes des apôtres*, Paris, 1967, pp. 163-165 ; de même, pour éclaircir le verset d'Ac 12, 25 (*ibid.*, pp. 217-241).

55. La question de la mise en commun des biens sera reprise dans le prochain article sur les « Origines du dimanche chrétien », à propos de l'assemblée chrétienne.

56. Légalement, les « craignant Dieu » sont encore des païens (cf. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, p. 421). Mais il faut insister ici sur le fait que le passage au Judaïsme n'est pas une simple conversion religieuse : c'est l'entrée dans une communauté nationale juridiquement reconnue par le pouvoir romain et régie par sa Loi propre.



primitif (Ac 13, 43. 50 ; 16, 14). Il est difficile de savoir dans quelle situation se trouvaient les Grecs convertis à Antioche par les fidèles hellénistes dispersés (Ac 11, 20). Toutefois la mission spéciale confiée à Barnabé fait penser que des problèmes importants se posaient (Ac 11, 23). Ces Grecs étaient sûrement des incirconcis. Comment se comportaient-ils vis-à-vis des prescriptions légales qui permettaient aux Juifs de se fréquenter entre eux, de partager la même table, etc. ? La question avait des incidences sur l'unité intérieure de la communauté. A partir de quel moment, sous l'influence conjointe de Barnabé et de Paul de Tarse (11, 25 s.), les païens convertis se regardèrent-ils comme totalement affranchis de la Loi mosaïque ? On ne peut pas le dire exactement, mais ce fut peut-être dès l'origine. Plus tard, Paul posera en principe que les Juifs sont « sous la Loi » et les autres, « sans Loi » (1 Co 9, 20-21) : la pratique du sabbat leur est donc étrangère. Il est vrai qu'entre temps le conflit d'Antioche l'aura opposé aux judéo-chrétiens zélés pour la Loi (cf. Ga 2 et Ac 15, 1). Mais il ne semble pas que l'apôtre ait jamais eu conscience d'innover sur ce point. Peut-être faut-il établir une relation entre la question des pratiques légales et le nom de « chrétiens » donné aux fidèles par la rumeur publique, à Antioche justement (Ac 11, 26). Pour les foules païennes, la singularité juive se marquait par la dispense des cultes traditionnels, la circoncision, les interdits alimentaires et la pratique du sabbat. Dès lors, comment voyaient-elles les convertis venus du paganisme, puisqu'ils rompaient avec les cultes traditionnels sans pour autant entrer dans la « nation » juive ? La pratique du sabbat les aurait fait vivre « à la juive » ; mais ce n'était pas le cas. Comment donc pouvaient-ils former avec certains Juifs une sorte de communauté hors cadre ? Pour la première fois, la singularité chrétienne apparaissait au grand jour, dans une ville où la majorité de la population était païenne mais qui avait une importante colonie juive.

Il n'est pas étonnant que le conflit entre Paul et « les gens de l'entourage de Jacques » ait justement éclaté en cet endroit. D'après Ac 15, 5, des pharisiens convertis tentèrent d'astreindre les fidèles d'origine païenne à la circoncision et à la pratique intégrale de la Loi : on n'oubliera pas que le repos du sabbat en était un signe distinctif entre tous. On sait par l'épître aux Galates comment saint Paul réagit alors pour assurer la liberté chré-



tienne<sup>57</sup>. Or la question du calendrier religieux n'était pas étrangère à la contre-mission entreprise, sur les pas de Paul, par les « faux-frères » qu'il a stigmatisés dans sa lettre. Celle-ci est postérieure à la crise d'Antioche ; mais elle reste assez proche d'elle par les problèmes traités, pour que le récit de la crise serve de toile de fond à l'argumentation paulinienne (Ga 2, 1-21). On lit dans le développement relatif à la liberté chrétienne : « Maintenant que vous avez connu Dieu, ou plutôt qu'il vous a connus, comment retourner encore à ces éléments (*stoichéia*) sans force ni valeur, auxquels à nouveau comme jadis vous voulez vous asservir ? Observer des jours, des mois, des saisons, des années !... » (Ga 4, 9-10). Puisque, d'après l'ensemble de la lettre, le problème de « l'asservissement » ne se pose que par rapport à la Loi juive, c'est donc du calendrier juif qu'il est ici question<sup>58</sup>. La chose est confirmée par un texte parallèle, notablement plus tardif mais construit sur le même thème : du moment que les fidèles sont « morts avec le Christ aux éléments (*stoichéia*) du monde » (Col 2, 20), personne n'a le droit de les critiquer « sur des questions de nourriture ou de boisson, ou en matière de fêtes annuelles, de néoméniés et de sabbats » (2, 16). Certains critiques ont suggéré que ces allusions dénotent une influence latérale du Judaïsme essénien sur l'église des Colosses<sup>59</sup>. C'est possible, mais on ne peut pas le prouver, et en tout cas l'observation des fêtes annuelles, des néoméniés et des sabbats caractérisait autant le Judaïsme rabbinique que l'essénisme. L'essentiel est de constater qu'une communauté chrétienne, essentiellement formée de païens convertis, est formellement détachée du sabbat juif et de ses

57. Pour l'ordre des événements, je suis la proposition de J. DUPONT, « Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem », *Études sur les Actes des apôtres*, pp. 185-215. On sait que les Actes mentionnent le conflit d'Antioche, mais non l'incident qui opposa Pierre à Paul. Ga 2, 11 n'oblige pas à le placer après l'assemblée de Jérusalem. Je reconnais dans les gens venus de Jérusalem (Ac 15, 1-2) les gens de l'entourage de Jacques mentionnés par Paul (Ga 2, 12).

58. L'expression employée est volontairement péjorative (cf. G. DELLING, art. « Stoichéion », TWNT, t. 7, pp. 684-686).

59. Les commentateurs de l'épître aux Colossiens, même s'ils en reconnaissent l'authenticité paulinienne, insistent généralement sur la différence entre Ga 4, 9-10 et Col 2, 20 : l'hérésie de Colosses a une tendance gnostique qui l'éloignerait plutôt du Judaïsme (cf. G. DELLING, art. cit., p. 685 sq.). Mais la question du calendrier rapproche les deux textes. Cette constatation suffit ici : elle dispense de toute spéculation sur l'hérésie de Colosses et la tendance gnostique attribuée au courant essénien.



pratiques. Ce fait même dut poser un problème épineux : comment maintenir, là où les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens étaient juxtaposés, un lien effectif entre eux grâce à des pratiques communes ? Le chômage et la célébration festive du sabbat étaient un signe essentiel de reconnaissance entre Juifs. Quel autre signe pouvait remplir la même fonction pour des fidèles d'origines différentes ? C'est en ce point précis qu'apparaît l'importance du *Jour du Seigneur* aux origines chrétiennes. Mais l'étude de ce point exige une autre enquête, plus difficile peut-être que la première en raison du petit nombre de textes dont l'enquêteur dispose. Elle sera présentée dans le prochain numéro de *La Maison-Dieu*.

Pierre GRELOT.

#### A propos de

#### « Religion populaire et réforme liturgique »

Dans l'article de J. DUQUESNE, « Un débat actuel : 'La religion populaire' », *La Maison-Dieu* 122, 1975, une erreur typographique s'est glissée dans une citation de S. Bonnet. A la page 10, au lieu de : « Je dédaigne et tire quelques coups de pétard en l'air... », il fallait lire : « Je dégaine... ».

Une partie du numéro 125 (1<sup>er</sup> trimestre 1976) reviendra sur cette réalité en publiant des contributions complémentaires (document du CELAM, compte rendu de séminaire, bibliographie) et quelques réflexions nouvelles sur la religion populaire en France.