

La Maison-Dieu, 124, 1975, 14-54.

Pierre GRELOT

DU SABBAT JUIF AU DIMANCHE CHRÉTIEN

DANS une enquête précédente, nous avons constaté que l'Eglise primitive, greffée sur le tronc du Judaïsme, en avait repris le calendrier religieux en l'adaptant aux perspectives nouvelles ouvertes par la foi au Christ ressuscité. Le maintien de la pratique du sabbat en milieu judéo-chrétien avait un caractère religieux et culturel lié à la seule « nation » juive dont l'empire romain reconnaissait l'autonomie juridique. Il faut voir maintenant comment a pris naissance le dimanche chrétien, placé le lendemain du sabbat.

* La première partie de cette étude est parue dans *La Maison-Dieu* (123), 3^e trimestre 1975 : P. GRELOT, « Du sabbat juif au dimanche chrétien. I - Enquête sur le sabbat juif », LMD 123, 1975, pp. 79-107.

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. HERNTRICH 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.)

II. LE DIMANCHE CHRÉTIEN

Les disciples de l'Évangile n'ont pas pris l'initiative de rompre avec le Judaïsme. Pourtant, dès l'origine, ils eurent conscience de former, à l'intérieur de celui-ci, un groupe original qui trouvait dans le Christ son principe d'unité. La conséquence logique de cette situation a été l'affirmation d'un culte autonome, par la célébration du Jour du Seigneur¹. Trois points doivent être examinés à ce sujet. 1. Comment les caractères distinctifs du groupe chrétien se sont-ils affirmés, et quel rôle a joué à cet égard l'expérience de l'assemblée communautaire ? 2. Quel rythme le groupe a-t-il adopté pour cette assemblée, afin d'affirmer à la fois son enracinement dans le Judaïsme et sa distinction d'avec lui ? 3. Dans quelle mesure l'interprétation théologique incluse dans la pratique du Jour du Seigneur a-t-elle repris les éléments du sabbat juif ?

I. L'ASSEMBLEE CHRETIENNE

A) EGLISE ET ASSEMBLEE CHRETIENNE

Aucun groupement humain ne prend conscience de soi et n'assure sa permanence sans que ses membres se retrouvent « en commun » pour partager, selon les cas, leur idéal de vie ou leurs

1. A la bibliographie générale donnée dans la note 1 de l'article précédent (LMD 123, 1975, pp. 79-80), il faudrait ajouter une liste sélective des travaux parus dans les vingt dernières années, en se cantonnant dans le domaine du Nouveau Testament et de la littérature chrétienne qui le suit immédiatement. Les textes du dossier sont commodément réunis par W. RORDORF, *Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne*, trad. fr., Neuchâtel, 1972, avec une annotation critique soigneuse. — ID., *Der Sonntag : Geschichte des Ruhe- und Gottesdienstages im ältesten Christentum*, Zürich 1962 (= *Sunday : The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, Londres 1968). — J. GAILLARD, art. « Dimanche », *Dictionnaire de spiritualité*, t. 3, 1965, pp. 948-982. — P. MASSI, *La domenica nella storia della salvezza*, Naples 1967. — *La Domenica*, Collana liturgia, N S. 6, Rome 1968 (= 19^e semaine liturgique italienne). — C.S. MOSNA, *Storia della Domenica delle origini fino agli inizi del V Secolo* (« Analecta Gregoriana », 170), Rome, 1969, pp. 72-93.

prières, leur engagement dans l'action ou leurs biens matériels, etc. Dans le Nouveau Testament, deux séries de textes présentent sous ce rapport un intérêt particulier, parce qu'ils évoquent dans les mêmes termes l'expérience primitive de l'assemblée chrétienne : on les trouve dans les Actes des apôtres et dans la première lettre de saint Paul aux Corinthiens².

Sens du mot « ekklesia »

Dans les Actes, Luc présente avec complaisance les fidèles réunis « en commun » ou « dans un même lieu » (*épi to auto*) : ainsi les cent vingt réunis pour l'élection de Matthias (Ac 1, 15), les Douze réunis le jour de la Pentecôte (2, 1), les croyants qui en arrivent à tout mettre en commun (2, 44), groupe très uni auquel le Seigneur adjoint chaque jour ceux qu'il appelle au salut (2, 47). Cette réunion des fidèles a un nom précis : c'est l'église. Avec le temps, ce terme a pris une résonance plus abstraite, dans la mesure où il désigne une communauté locale dont les membres sont dispersés au milieu d'une foule incroyante. Mais ce n'est pas le sens original du mot *ekklèsia*. Pourquoi celui-ci a-t-il été choisi dans la terminologie technique du christianisme primitif³ ? Son arrière-plan biblique évoque l'assemblée d'Israël (*qahal*), convoquée pour le culte et le service de Dieu. Luc n'ignore pas ce sens : au désert, Israël constituait déjà une *ekklèsia* (Ac 7, 38). C'est pourquoi, quand il reprend le mot pour l'appliquer à la communauté chrétienne, il montre généralement celle-ci réunie en assem-

2. L'ouvrage de H. CHIRAT, *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique* (« Lex orandi », 10), Paris, 1949, nécessiterait beaucoup de mises au point critiques. Depuis sa parution, l'exégèse des textes néo-testamentaires a souvent renouvelé leur lecture. L'usage correct de la *Formgeschichte*, centré sur l'étude des rapports entre la forme et la fonction des textes en vue d'une analyse de leur contenu, a attiré l'attention sur les relations de ces textes avec l'assemblée où beaucoup d'entre eux seraient exactement à leur place. Je tâcherai d'en tenir compte ici pour étoffer les maigres allusions au « premier jour de la semaine » ou au « jour du Seigneur ».

3. Ce point est étudié avec soin, à propos de saint Paul, par L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, nouvelle édition, Paris, 1965, pp. 81-131 : l'Eglise de Dieu est vue à partir de la communauté du désert présentée par la Septante, et les « convoqués saints » qui la composent portent un titre qui provient de l'assemblée sainte d'Israël. Sur les emplois du mot *ekklèsia*, voir K.L. SCHMIDT, art. « Ekklesia », TWNT, t. 3, pp. 502-535.

blée, tel un nouvel Israël convoqué par Dieu autour du Christ ressuscité : ainsi l'église de Jérusalem, réunie autour de Pierre (Ac 5, 11) ou en son absence (11, 22 ; 12, 5) ; l'église l'Antioche (11, 26 ; 13, 1) ; les églises fondées par Barnabé et Paul au cours de leur première mission (14, 23. 27) ; de nouveau, l'église de Jérusalem réunie pour traiter une question brûlante (15, 4. 22), puis recevant la visite de Paul au retour de sa troisième mission (18, 22). A partir de cet emploi fondamental, le sens du mot s'est étendu au groupe des fidèles qui demeurent dans la même ville : à Jérusalem (8, 1. 3 ; 12, 1), en divers lieux de la Palestine (9, 31), à Antioche (15, 3) en Syrie et en Cilicie (15, 41), dans toute l'Asie mineure (16, 5), à Ephèse (20, 17. 28). C'est donc l'assemblée convoquée qui donne son nom au groupe et non le groupe qui donne son nom à l'assemblée. Cela est si vrai que dans un cas, exceptionnel chez Luc, le mot *ekklèsia* est employé pour désigner la réunion civile du *dèmos*, à Ephèse (Ac 19, 32. 39. 41 ; cf. les vv. 30 et 33 qui mentionnent le *dèmos*). Le terme n'a pas été emprunté par hasard à la Bible grecque pour désigner le groupe chrétien : sa résonance concrète l'a imposé en quelque sorte. Pour désigner le groupe comme tel, Luc connaît d'ailleurs le mot plus neutre *plèthos* (Ac 4, 32 ; 6, 2. 5 ; 15, 12. 30). En revanche, l'*ekklèsia* de Dieu (20, 28) se distingue formellement du peuple juif. A celui-ci, l'alliance sinaïtique fait réserver le titre de *laos* (« peuple ») : il est exceptionnel⁴ que Luc reporte ce mot sur « le peuple que Dieu s'est réservé » pour former son église, dans une ville particulière (18, 10) ou dans toutes les nations (15, 14). Pour compléter cet examen du vocabulaire, on doit noter que le mot *synagôgè*, désignation normale de l'assemblée juive (ou du lieu où elle se tient), ne figure qu'une fois dans le Nouveau Testament pour s'appliquer à la réunion des chrétiens (dans Jc 2, 2) ; mais celui qui l'emploie connaît tout de même le mot *ekklèsia*, qu'il applique à la communauté comme telle (Jc 5, 14). On peut tirer une première conclusion : l'expérience de la réunion en commun a joué un rôle capital pour fixer sur ce point la terminologie chrétienne : *l'église sans assemblée serait une contradiction.*

4. L'emploi du mot *laos* pour désigner la communauté chrétienne se trouve ailleurs dans le Nouveau Testament (Rm 9, 25 s. ; 2 Co 6, 16 ; Tt 2, 14 ; He 4, 9 ; 8, 10 ; 10, 30 ; 13, 18 ; 1 P 2, 9 s. ; Ap 18, 4 ; 21, 3). Cf. H. STRATHMANN, art. « Laos », TWNT, t. 4, p. 53 s.

Assemblée cultuelle et perspective eschatologique

Cette observation est confirmée par les épîtres pauliniennes. Sans doute Paul emploie-t-il aussi le mot *ekklèsia* pour désigner des communautés locales (par exemple dans l'adresse des épîtres) ou même l'Eglise de Dieu sans son ensemble (Ga 1, 13 ; Ph 3, 6 ; 1 Co 15, 9) : ce sens élargi gagnera du terrain dans les épîtres de la captivité (Col 1, 18. 24 ; Ep 1, 22 ; 3, 10 ; 5, 23-32). Mais la façon dont il parle des églises locales fait plusieurs fois allusion aux assemblées où elles prennent conscience d'elles-mêmes (1 Co 16, 19 ; Rm 16, 16. 23 ; Col 4, 15-16). S'il écrit aux églises, c'est d'ailleurs pour que ses lettres soient lues dans les assemblées (cf. Col 4, 15-16). De fait, il ressort clairement de la première lettre aux Corinthiens que la tenue de l'assemblée réunie en commun (*épi to auto* : 1 Co 11, 20 ; 14, 23) donne son nom à l'*ekklèsia* de Dieu qui se trouve en tel ou tel endroit. La communauté locale se réunit « en église » (1 Co 11, 18) ; c'est pourquoi tout manquement aux règles de la vie communautaire est un mépris de l'Eglise de Dieu (1 Co 11, 22). Toutes les instructions données par Paul à propos de la tenue des femmes (11, 16) ou de l'usage des charismes (12, 4-5. 12. 19. 23. 28. 33-35) concernent clairement l'assemblée chrétienne. On n'en conclura pas que Paul est l'inventeur de cette terminologie et que Luc la lui a empruntée pour la projeter sur son tableau des origines. Quand Paul dit que Dieu a établi dans l'église (= l'assemblée réunie) « des apôtres, des prophètes et des docteurs » (1 Co 12, 28), il recourt à une désignation des ministères fondamentaux qui a clairement une origine judéo-chrétienne. Constatons plutôt que l'image de l'assemblée cultuelle, juive d'origine mais comprise désormais dans une perspective eschatologique, a fourni le point de départ indispensable à cette création originale du vocabulaire chrétien.

B) LA TENUE DES ASSEMBLEES

Puisque l'expérience de l'assemblée chrétienne a une telle importance pour la vie « en église », il n'est pas inutile de rappeler sommairement ce qu'on faisait dans cette assemblée et comment elle se déroulait. Sur ce point encore, les brèves notations des

Actes des apôtres et les ch. 11-14 de la première lettre aux Corinthiens, complétés par quelques allusions plus rapides, sont la source essentielle de notre documentation.

Dans les Actes des Apôtres

Luc présente la première communauté réunie à Jérusalem autour des Douze comme l'église-type dont l'exemple fournit un idéal permanent à toutes les autres⁵. Il ne fait aucune allusion à la vie civile ou au travail professionnel de ses membres ; mais plus tard d'autres indices montreront que ce point va pour lui de soi : à Joppé, Pierre logera chez un fidèle exerçant la profession de corroyeur (Ac 9, 43). Si la participation des « frères » à la vie culturelle du Judaïsme est soulignée avec insistance, c'est qu'elle est en rapport étroit avec la vocation même de l'Eglise, convoquée en vue de la gloire du Dieu vivant : leur présence au milieu des Juifs fidèles est un appel permanent qui leur est adressé, un vivant témoignage de la nouveauté chrétienne au cœur du culte traditionnel, soit au temple, soit dans les synagogues. Mais les frères se retrouvent aussi entre eux. On entrevoit même un rythme de réunion assez fréquent, pour autant que Luc s'en explique : « Chaque jour, d'un commun accord (*homothymadon*), ils fréquentaient assidûment le temple et, rompant le pain à la maison, ils prenaient leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur » (2, 46, trad. Osty). Le repas commun, pris en bénissant Dieu dans les maisons particulières, n'est pas seulement noté ici comme un indice de communion fraternelle : la « fraction du pain » est une désignation technique du repas eucharistique, dans le langage propre de Luc (Ac 2, 42 ; 20, 7. 11), parce qu'elle rappelle et reproduit l'expérience des repas pris avec le Christ

5. L. CERFAUX, « La première communauté chrétienne à Jérusalem », *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, t. 2, pp. 125-156 ; présentation vulgarisée dans *La communauté apostolique* (« Témoins de Dieu », 2), Paris, 1943. Le tableau que brosse Luc comporte beaucoup d'imprécisions, des schématisations, et probablement quelques anachronismes. Il nous renseigne de première main sur sa propre théologie. Mais les archaïsmes qu'il renferme nous renvoient à une documentation traditionnelle qui permet d'en tirer parti même au plan historique. Il suffit d'exclure un concordisme trop matériel. Sauf exception, je ne citerai pas les commentaires des livres cités, auxquels je renvoie une fois pour toutes.

ressuscité (Lc 24, 30. 35). Le repas de la communauté réunie est le lieu normal de cette célébration d'un type nouveau, mais rien n'est précisé au sujet de son rythme et de ses modalités pratiques. La mention des maisons particulières n'est pas sans importance : elle montre que la réunion « en église » n'est plus liée, comme dans le Judaïsme traditionnel, à des lieux déterminés d'avance, soit le temple, soit les synagogues avec leurs maisons d'étude. Son organisation repose tout entière sur le principe de l'hospitalité. Celui-ci est souple. Il permet de tenir des réunions générales, plus ou moins nombreuses, auxquelles président les Douze (Ac 4, 23-31 ; 6, 2), mais aussi des réunions restreintes comme celle que décrit Ac 12, 12-16 chez la mère de Jean-Marc.

Les réunions dans les maisons sont une occasion d'enseignement (Ac 5, 42 ; cf. 10, 33-48, où l'on voit Pierre annoncer l'Évangile au centurion Cornelius dans la maison de Simon le corroyeur). Mais on y fait aussi beaucoup d'autres choses. Les frères, écrit Luc, se montrent « assidus à l'enseignement des apôtres, à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières » (Ac 2, 42). Les prières en commun présidées par les Douze sont distinctes de la prière synagogale, mais essentielles à la cohésion du groupe chrétien (Ac 4, 24-30 ; 6, 4 ; 12, 14). Quant à la communion fraternelle, elle se traduit concrètement par une large pratique de l'aumône destinée à subvenir aux besoins de tous (Ac 2, 44-45 ; 4, 32). La vente des biens, le dépôt des aumônes aux pieds des apôtres, la distribution faite à chacun suivant ses besoins (Ac 4, 35-36), se font naturellement dans le cadre de l'assemblée, à l'imitation de la pratique juive dont on a vu le lien avec les réunions synagogales⁶. Il est inutile de s'interroger sur la structure interne des assemblées : puisque celles-ci traduisent pratiquement la vie de l'église, elles sont calquées sur la structure même du groupe réuni. Au début, les Douze président. Mais à mesure que « les disciples se multiplient » (Ac 6, 7), d'autres responsables entrent en fonction : les Sept, choisis par l'assemblée pour encadrer les

6. J. DUPONT, « La communauté des biens aux premiers jours de l'Eglise », *Etudes sur les Actes des apôtres*, pp. 503-520, insiste sur les aspects hellénistiques de cette pratique, tout en faisant remarquer que la *koinônia* chrétienne transforme de l'intérieur les thèmes de pensée issus du monde grec. Il ne note qu'au passage l'enracinement du thème dans l'usage juif (p. 511, note 3). L'enquête est élargie dans l'étude sur « L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des apôtres », NRT 91, 1969, pp. 897-915.

Hellénistes et gérer leurs affaires (Ac 6, 2-5) ; Jacques et les frères, absents de l'assemblée tenue chez la mère de Jean-Marc après la délivrance de Pierre (Ac 13, 17). C'est naturellement dans le cadre de l'assemblée que se déroulent certaines activités importantes pour sa vie : l'imposition des mains au groupe des Sept hellénistes (Ac 6, 6), le baptême qui agrège à l'église de nouveaux membres (Ac 10, 45-48 ; cf. 8, 16) et l'imposition des mains qui communique l'Esprit Saint (Ac 8, 17). Ces indications générales laissent beaucoup de souplesse à la pratique des activités fondatrices de l'Eglise : l'Evangile peut être annoncé n'importe où, et le baptême donné partout où il y a de l'eau (Ac 8, 35-38). Mais même sur ce point, le principe de l'hospitalité dans les maisons particulières entre rapidement en jeu, comme on le voit dans le cas de Cornelius (Ac 11, 48) et dans celui de Lydie à Philippes (Ac 16, 15). Après avoir examiné ces données des Actes des apôtres, confrontons-les avec celles du Corpus paulinien.

D'après les écrits pauliniens

L'assemblée à Corinthe

La tenue de l'assemblée à Corinthe n'est pas une petite affaire : elle pose de tels problèmes que Paul y consacre quatre chapitres de sa première lettre (1 Co 11 — 14). Si d'ailleurs ses lettres sont adressées « à tous les saints dans le Christ Jésus qui sont à tel endroit » (Ph 1, 1) ou « à l'église de Dieu qui est dans telle ville » (1 Co 1, 2), et non aux responsables des communautés locales (sauf la mention particulière des évêques et des ministres dans Ph 1, 1), c'est parce qu'elles sont destinées à la lecture publique au cours de l'assemblée. Il serait gratuit d'imaginer celles-ci comme des meetings inorganisés, dans lesquels l'exercice des charismes individuels suppléerait à tout effort institutionnel⁷.

7. Il faut écarter ici les propositions de H. Küng sur la structure *charismatique* des églises pauliniennes, opposées à la structure *institutionnelle* des églises judéo-chrétiennes ; cf. mes critiques : « A propos de "l'Eglise" de Hans Küng », *Istina* (4), 1970, pp. 389-424 ; « Sur l'origine des ministères dans les églises pauliniennes », *Istina* (4), 1971, pp. 453-469. La thèse de l'origine purement charismatique des ministères fausse complètement la lecture des textes, qu'elle travestit d'un bout à l'autre (cf. U. BROCKHAUS, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal, 1972). Le problème

Le long développement de Paul sur le bon usage de certains charismes (1 Co 12 — 14) montre au contraire que la mise en ordre de ceux-ci pouvait occasionner de réelles difficultés. De même, le fractionnement éventuel de l'assemblée en groupes séparés (1 Co 11, 18) ne prouve aucunement que personne n'avait, en lieu et place de l'apôtre, une fonction unificatrice à exercer, mais que l'exercice de l'autorité dans une église encore « en enfance » (1 Co 3, 1-3) n'était pas toujours facile. Les appels de Paul à l'unité (1 Co 12, 12-13), à la dignité et à l'ordre (1 Co 14, 40 ; cf. 14, 33), son invitation discrète à « se ranger sous » les hommes qui se sont offerts en vue du service des saints (1 Co 16, 15-16), l'allusion à « ceux qui travaillent et peinent avec eux » (16, 16 b), sont autant d'indications sur l'organisation locale des activités ministérielles. Si on se rappelle que le même mot *ekklèsia* désigne, dans cette lettre, la communauté locale et son assemblée réunie, il est inutile de se demander quelle était la structure de l'assemblée : elle calquait simplement celle de l'église. Dès lors, on rejoint indirectement la structure qu'évoquait la finale de la première lettre aux Thessaloniens : « Nous vous demandons, frères, d'apprécier ceux qui peinent parmi vous, qui sont à votre tête (*proistaménous*) dans le Seigneur et qui vous avertissent » (1 Th 5, 12). La « présidence » dans le Seigneur est, de la part de ces hommes, une participation au labeur apostolique (désigné par le même verbe *kopia-ô* dans 1 Co 15, 10 ; Ph 2, 16 ; Ga 4, 11).

Le sens de la célébration

La réunion en commun (*synerkomai épi to auto* : 1 Co 11, 20) constitue la réunion « en église » (*synerkomai en ekklèsia* : 1 Co 11, 18). Paul ne dit rien sur l'ordre des activités qui s'y déroulent, mais on en entrevoit assez la diversité. La célébration du Repas

qui se pose est au contraire de situer correctement les charismes dans l'institution, dont la fondation apostolique met en place les structures. On peut renvoyer dos à dos la théorie « institutionnelle » qui projetterait sur les origines chrétiennes un juridisme plus tardif, et celle qui envisagerait aux origines une spontanéité « charismatique » sans régulation institutionnelle. Les conclusions pastorales tirées de l'une et de l'autre n'ont pas plus de fondement solide dans le Nouveau Testament. Mais les charismes doivent permettre le renouvellement intérieur de l'institution, pour en éviter la sclérose.

du Seigneur (1 Co 11, 20) en est visiblement le point culminant : c'est le moment où l'on « annonce la mort (référence au passé) du Seigneur (référence à la présence actuelle du Christ ressuscité) jusqu'à ce qu'il vienne (référence à l'attente de sa parousie glorieuse) » (1 Co 11, 26). La formulation de l'espérance chrétienne liée à cette célébration est reproduite sous sa forme achaiïque à la fin de la même lettre : *MARANATHA*, c'est-à-dire en araméen : « Viens, Seigneur » (1 Co 16, 22, cf. Ap 22, 20). La célébration du Repas n'est donc pas seulement le rappel d'un souvenir passé, si essentiel soit-il. Elle est l'expérience d'une réalité présente : le Seigneur ressuscité invite à sa propre table l'église convoquée dans ce but. Elle est enfin une anticipation eschatologique, qui donne à la tonalité de l'assemblée une note de joie et d'espérance, car c'est toujours dans la joie que le croyant songe à la proximité du Seigneur (Ph 3, 4-5 ; cf. Rm 13, 12). Le Repas du Seigneur, dont une tradition « reçue et transmise » fournit le schéma tout structuré (1 Co 11, 23-25), n'est cependant pas coupé des activités de la vie courante, comme le serait un rite pratiqué à la façon des Juifs ou des païens, avec une séparation stricte du sacré et du profane. Puisque c'est un repas du soir (*deipnon*), il intervient à un moment de la journée où tout le monde a besoin de manger après le travail. Les désordres de Corinthe ne consistent aucunement dans la jonction entre ce souper et le repas du Seigneur, mais dans la rupture de la communion fraternelle entre tous les participants : « Chacun prend d'abord son repas à lui dès qu'on se met à manger, et l'un a faim tandis que l'autre est ivre » (11, 21). Si l'on a faim, dit Paul, qu'on mange chez soi ! Quant à l'ivresse (*méthyo*), c'est une œuvre de ténèbres indigne des fils de lumière (1 Th 5, 7) : les ivrognes n'hériteront pas du Royaume de Dieu (1 Co 6, 10).

Dans toute civilisation, le repas en commun est le signe de la communion humaine. Dans l'église, celle-ci doit entraîner un partage des biens, une rupture des cercles repliés sur eux-mêmes, une manifestation de l'amour mutuel (*agapè*), dont la communauté de Corinthe ne semble guère avoir conscience : « La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? Parce qu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous ne faisons qu'un corps, car tous nous participons à ce pain unique » (1 Co 10, 16-17, trad. Osty). Si les attitudes prises par les

fidèles contredisent ce sens profond de la célébration, ne leur manque-t-il pas le discernement du corps et du sang du Seigneur (11, 28-29) ? La question est de tous les temps : combien de fidèles se retrouvent côte à côte à la table du Seigneur, alors qu'ils ne voudraient pour rien au monde se retrouver autour d'une table commune ! Le fait, en lui-même, s'explique par toutes sortes de causes analysables : brouilles individuelles, oppositions familiales, ruptures entre classes (toujours dues, en dernier ressort, à l'initiative de la classe qui se « met à part »)... Mais la communion chrétienne est rompue du même coup : l'assemblée n'est plus ce signe concret d'une humanité nouvelle où la fraternité s'est reconstruite, puisque dans le Christ « il n'y a pas de Juif ni de Grec, d'esclave ni d'homme libre, d'homme ni de femme » (Ga 3, 27-28). Or si l'Eglise n'a plus cette valeur de signe, parce que la réalité signifiée lui fait défaut, elle n'est plus rien.

Eléments essentiels de l'assemblée

On a vu que, dans les Actes des apôtres, Luc mentionnait la prière commune et l'enseignement apostolique parmi les éléments essentiels de l'assemblée chrétienne. C'est bien ce qui ressort aussi de la première lettre aux Corinthiens. Des « traditions » transmises et observées en règlent le déroulement (11, 2). Celles-ci font entrevoir un style de réunion très vivant où les fidèles, hommes et femmes, peuvent intervenir pour prier et prophétiser (11, 4-5). Il ne s'agit pas en cet endroit des prières communes, fixées par l'usage et réglées dans leurs formulations. Or l'expression à haute voix d'une prière individuelle, même conforme aux règles du bon ordre, déroge notablement aux modèles fournis par la liturgie synagogale, notamment en ce qui concerne le rôle accordé aux femmes. S'agit-il d'une innovation unique en son genre, ou bien faut-il y voir l'influence latérale du cadre culturel grec ? Celui-ci connaissait des thiasés, masculins et féminins, où l'on se réunissait pour des repas sacrés et des actes cultuels liés à la célébration des mystères. Le parallélisme est suggestif jusqu'à un certain point. Mais les thiasés étaient des groupements fermés, dans lesquels on entrait par une initiation et qui étaient réservés à tel ou tel sexe. L'initiation baptismale des chrétiens n'a rien d'ésotérique ; elle est ouverte à tous ceux qui croient ; elle aboutit

à la formation d'un groupement ouvert où il n'y a « ni homme ni femme » : la situation est donc renversée. Bien mieux, la réunion fraternelle de l'assemblée se déroule de telle sorte qu'un infidèle (*apistos*), un non-initié (*idiôtès*), peut y entrer (1 Co 14, 24). Il est vrai que cette éventualité n'est pas envisagée à propos de la célébration du Repas du Seigneur, mais à propos de ce qu'on appellerait aujourd'hui la « liturgie de la Parole ». Quand on en est à ce point de la célébration, « chacun peut avoir un psaume, un enseignement, une révélation, un discours en langues, une interprétation » (14, 26). Le seul problème de fond qui se pose alors est celui de l'édification véritable, c'est-à-dire la construction de l'assemblée ecclésiale (14, 4. 12. 26 b). Le bon ordre en est la condition (14, 33. 40). C'est pourquoi le parler en langue est strictement réglementé (14, 6-11. 13-19. 23. 27-28). La prophétie, qui « édifie, exhorte et reconforte » (14, 3), « reprend et juge, dévoile le secret des cœurs » (14, 24-25), a au contraire une place de choix, moyennant une vérification mutuelle de ceux qui se croient inspirés (14, 32. 37). L'image qui résulte de ces allusions est celle d'une assemblée où la prise de parole n'est pas réservée à un petit nombre de prédicateurs. Mais le « partage d'évangile » pratiqué aujourd'hui est-il très différent, lorsqu'il a pour but de favoriser cette attention à la Parole de Dieu dans son actualité ?

L'instruction donnée au moyen de la prédication n'est d'ailleurs pas oubliée (cf. 14, 35), et le passage des prédicateurs renommés est au contraire à rechercher (cf. le cas d'Apollôs, 3, 5 ; 5, 12). Ce n'est pas pour rien que Paul mentionne, parmi les fonctions fondatrices de l'Eglise, celles des prophètes et des docteurs (*didaskaloi*), serviteurs de la Parole qui vont d'une communauté à l'autre comme les « apôtres » au sens large du terme (12, 28-29). Sous tous ces rapports, l'assemblée chrétienne innove de toutes façons : par rapport aux cultes hellénistiques, réservés à leurs collègues sacerdotaux ; par rapport aux thiasés, centrés sur leurs rites initiatiques et la célébration de leurs rites mystériques ; par rapport aux assemblées synagogales, où la lecture de l'Ecriture et la prédication greffée sur elle ont une place fixe, et où la prise de parole est bien plus strictement réglementée. C'est pourtant le modèle synagogaal qui permet le mieux de comprendre le style

original adopté par Paul⁸ (et apparemment commun à son époque). Car la réunion en église comporte aussi une lecture des Ecritures (comment expliquer autrement les multiples allusions de Paul à des textes que les fidèles sont tous censés connaître, par exemple 1 Co 5, 7-8 ; 10, 1-11 ; 15, 25-28 ?). Elle est naturellement le lieu dans lequel l'Évangile annoncé est rappelé, pour approfondir la foi de tous (1 Co 15, 1-5), et dans lequel le baptême est donné aux nouveaux membres qui s'agrègent à l'église (Ga 3, 26-29 ; Rm 6, 1-23 et 8, 12-39, ont une allure évidente de prédications baptismales). Quant aux lieux dans lesquels se déroulent les assemblées, ils échappent à la législation commune des cultes qui connaît, pour les païens, des temples officiels ou des chapelles de thïases, et pour les Juifs, des synagogues avec leurs bâtiments annexes. Comme dans les églises judéo-chrétiennes que décrit Luc dans les Actes des apôtres, l'hospitalité des fidèles plus fortunés leur offre un accueil constant. On sait par 1 Co 16, 19 et Rm 16, 3-5, qu'à Ephèse l'église se réunit chez Prisca et Aquilas, qu'à Corinthe elle se réunit chez Gaïus au moment où Paul écrit la lettre aux Romains (Rm 16, 23 ; cf. 1 Co 1, 14). A Colosses, elle se réunit chez Philémon (Phm 1), et à Laodicée chez Nymphas (Col 4, 15). Pratique novatrice, qui pose forcément le problème du culte chrétien aux yeux des Juifs comme à ceux des païens.

S'agit-il d'une assemblée « cultuelle » ?

Mais l'assemblée chrétienne se définit-elle elle-même comme une réunion *cultuelle* ? Par rapport aux religions qui l'entourent et même au Judaïsme, elle est sur ce point en porte-à-faux. Ses activités propres ne sont pas effectuées par un sacerdoce, mais par des hommes qui définissent leurs fonctions en termes de

8. Ce recours au modèle synagogaal n'a rien d'étonnant, si on songe à l'enracinement de l'Église primitive dans le Judaïsme. L'étude systématique de ce modèle, très difficile en raison de la complexité des sources juives, apporte toujours des éléments éclairants pour situer le Nouveau Testament sur son arrière-plan historique. Toutefois, aux yeux des païens du temps, il est possible que les réunions des chrétiens aient été sommairement assimilées à celles des thïases, confréries particulières sur lesquelles la législation exerçait un droit de regard. L'assemblée chrétienne n'avait aucune place prévue dans la sociologie religieuse du temps. Voir sur ce point C.S. MOSNA, *Storia della Domenica*, pp. 42-60.

service (*diakonia*). Il est vrai que ce service a un caractère sacré (Paul est *leitourgos* de Jésus Christ, Rm 15, 17), certainement religieux (Paul « rend un culte, *latreuô*, à Dieu en son esprit par l'Évangile », Rm 1, 9). Mais, s'il présente quelque analogie avec les réunions synagogales, dans la mesure où il comporte des prières, des chants, des prédications, etc., il exclut les pratiques sacrificielles que le Judaïsme connaît au moins dans son temple de Jérusalem. Le vrai culte chrétien embrasse en fait toute l'existence des fidèles : il est un « culte spirituel » (*logikè latreia*, Rm 12, 1) rendu à Dieu dans la mesure où chacun « présente son corps à Dieu en victime vivante » (*ibid.* ; cf. Ph 3, 3), manifesté jusque dans les offrandes qui traduisent la charité des hommes (Ph 4, 18). Mais l'assemblée des fidèles est le lieu où ce culte d'un nouveau genre se manifeste sous une forme sociale ; c'est là qu'il aboutit et à partir de là qu'il rayonne. Finalement, le dossier de l'assemblée chrétienne nous en livre une représentation variée et assez riche, dont tous les éléments n'ont d'ailleurs pas été exploités ici. En effet, le problème principal à examiner concerne le rythme de ces assemblées et les jours où elles se déroulaient.

II. L'ASSEMBLÉE CHRÉTIENNE ET LE JOUR DU SEIGNEUR

Sur ce point précis, les textes sont peu nombreux et très laconiques : quelques indices dans les Actes des apôtres, dont un seul passage fournit un renseignement précis (Ac 20, 7) ; un texte dans la première lettre aux Corinthiens (1 Co 16, 2), qu'on peut étayer par plusieurs informations latérales sur le calendrier chrétien ; un texte dans l'Apocalypse johannique (Ap 1, 10), qui est seule à mentionner explicitement le Jour du Seigneur.

A) LE PREMIER JOUR DE LA SEMAINE

Interprétation théologique

Dans les Actes, le tableau de l'église de Jérusalem montre que la vie communautaire est tout naturellement réglée par le rythme

de la liturgie juive. Les chrétiens suivent donc le calendrier officiel des fêtes annuelles et le chômage hebdomadaire. Deux allusions à des réunions *quotidiennes* dans les maisons et à des distributions quotidiennes de vivres (Ac 3, 46 et 6, 1) font entrevoir une activité assez intense, mais il faut en cerner les traits de façon plus précise. D'une part, le culte du temple et de la synagogue est assez absorbant pour enfermer les réunions particulières dans des limites assez étroites. D'autre part, l'originalité chrétienne est constituée par un certain type de relation à Jésus de Nazareth, reconnu non seulement comme docteur d'une nouvelle secte, mais comme Messie d'Israël et Fils de Dieu : c'est à partir de là que les relations mutuelles des chrétiens se déploient, avec la note de fraternité qui les caractérise⁹. De quelle façon l'église primitive, puis ses filiales en nombre croissant, ont-elles manifesté à la fois leur place particulière dans le monde juif et leur relation communautaire au Christ Seigneur ? Une indication occasionnelle présente dans les quatre évangiles nous met ici sur la voie d'une solution réaliste. Alors que la tradition archaïque recueillie et transmise par Paul (1 Co 15, 4) attestait la résurrection de Jésus « au troisième jour » pour montrer sa conformité avec les Ecritures, tous les récits évangéliques des apparitions parlent du « premier jour de la semaine » (Mc 16, 1 ; Mt 28, 1 ; Lc 24, 1 ; Jn 20, 1). Les deux expressions répondent à des préoccupations différentes. La première, contrairement aux apparences, ne répond pas à un souci chronologique ; elle établit une relation théologique entre la résurrection de Jésus, manifesté aux siens, et l'interprétation symbolique du « troisième jour » comme jour de la résurrection, ou, comme dit le Targoum d'Os 6, 2 appuyé par d'autres textes anciens, « jour de la consolation des morts »¹⁰.

9. J.-P. AUDET, *Le projet évangélique de Jésus*, Paris, 1969, insiste à juste titre sur l'originalité du vocabulaire de fraternité qui sert à désigner les relations entre chrétiens (pp. 135-146).

10. Cf. « La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif », *La résurrection de Jésus et l'exégèse moderne* (« Lectio Divina », 50), Paris, 1969, p. 46 s. K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (« Quaestiones disputatae »), Fribourg-en-B., 1968, étudie en détail l'arrière-plan et le sens de cette formule. Quand les textes évangéliques mettent dans la bouche de Jésus une annonce de sa résurrection « le troisième jour » (Mt 16, 21 ; 17, 23 ; 20, 19 ; Lc 9, 22 ; 18, 33) ou « après trois jours » (Mc 8, 31 ; 9, 31 ; 10, 34), il n'est pas nécessaire d'attribuer cette formule à la communauté qui aurait construit une « prédiction » fictive fondée sur l'événement déjà advenu. Le caractère rédactionnel des textes n'est pas

Loin de contredire la chronologie des apparitions de Jésus, cette notation la renforce au contraire. C'est en fonction du sens attribué par ailleurs au troisième jour que les Onze ont pu interpréter leur propre expérience des apparitions : le « jour de la consolation des morts » était donc ouvert, puisque l'entrée dans le monde à venir était réalisée pour Jésus, arraché par Dieu à la puissance du Shéol (cf. Ac 2, 24). Tous les récits évangéliques montrent aussi que le « troisième jour » en question était le lendemain du sabbat, quels que soient par ailleurs les questions posées à propos du jour où Jésus est mort (le jour de la Pâque juive ou la veille de ce jour¹¹ ?) : son ensevelissement avait eu lieu pour la Parascève, c'est-à-dire la veille du sabbat (Mc 15, 42 ; cf. Mt 27, 57. 62 ; Lc 23, 54 ; Jn 19, 42).

La résurrection avait donc été manifestée, en vue de fonder la foi chrétienne, le « premier jour » de la semaine qui suivait la Pâque. Du même coup, le « premier jour », en tant que lendemain du sabbat, était devenu aussi plein de sens, pour la désignation chrétienne du temps, que le sabbat, en tant que mémorial de la création et annonce du salut futur, pour la vie liturgique des Juifs. Il va de soi que sa commémoration annuelle, directement liée à la célébration de la Pâque juive, s'imposait comme un nouveau mémorial qui regardait vers le passé (= la mort de Jésus au temps de la Pâque), vers le présent (= la médiation de salut actuellement exercée par le Christ ressuscité) et vers l'avenir (= sa venue en gloire, objet de l'espérance chrétienne). Mais

douteux. Mais l'enracinement de la formule en terroir juif, non comme précision *chronologique* mais comme représentation *symbolique* utilisée en théologie, permet de lui laisser une place dans les paroles de Jésus lui-même. C'est après coup que l'expérience faite « au troisième jour » a reporté sur l'expression biblique un sens chronologique, qui commande actuellement les récits évangéliques. Ce qui était l'expression d'une espérance ferme, énoncée en termes juifs, est apparu alors comme une prédiction qui servait de signe à la foi.

11. Dans les Synoptiques, Jésus mange la Pâque avant d'être arrêté. Chez Jean, il meurt en croix à l'heure où l'on immole les agneaux de la Pâque, puisque ses adversaires la mangent le soir même (Jn 18, 28). L'accord des deux chronologies exige nécessairement un recours aux hypothèses : Faut-il sacrifier la chronologie symbolique de Jean, ou la chronologie artificielle des Synoptiques ? Faut-il supposer qu'il y avait désaccord entre les Juifs sur la date de la nouvelle lune, ou que Jésus aurait suivi le calendrier de Qumrân distinct de celui du temple (cf. A. JAUBERT, *La date de la Cène*, Paris, 1957, et les discussions qui ont suivi ce livre) ?

fallait-il la lier à la date même de la Pâque, qui variait d'année en année par rapport au rythme hebdomadaire, ou à ce rythme lui-même, en rappelant la résurrection « le premier jour de la semaine » qui suivait la fête ? L'insistance des quatre évangiles sur « le premier jour de la semaine » ne laisse guère de doute sur la solution adoptée : on suivit le calendrier juif, tel qu'il était communément fixé¹². Toutefois la célébration annuelle du « premier jour » qui suivait la Pâque laissait entier le problème des assemblées chrétiennes plus fréquentes, toujours liées à un certain rappel de la résurrection de Jésus. On a vu plus haut que, dans l'église de Jérusalem, il y avait eu des réunions quotidiennes dont Luc se plaît à souligner la ferveur (Ac 2, 46 ; cf. 6, 1). Mais les nécessités de la vie courante rendaient impraticable une fréquence trop grande. D'autre part, la participation au culte synagogal et l'observation du chômage sabbatique inséraient les activités de tous dans un cadre tout fait. Le rythme des assemblées posait donc des problèmes pratiques.

Rapport au cycle liturgique juif

La solution adoptée ne se laisse entrevoir qu'à travers un nombre restreint de textes, mais tous ses éléments composants ont une cohérence parfaite. Tout d'abord, on constate que l'Eglise, même une fois transplantée dans un terrain hellénistique où les fidèles d'origine juive étaient minoritaires, adopta l'année liturgique du Judaïsme pour organiser son propre cycle. La Pâque et la Pentecôte ne sont pas mentionnées seulement dans les Actes des apôtres pour l'église de Jérusalem, mais on en retrouve la trace dans les voyages missionnaires de saint Paul (Actes) et justement dans la première lettre aux Corinthiens : au moment de la Pâque juive, les chrétiens célèbrent aussi « la Fête » en transférant son caractère de mémorial sur le Christ immolé (1 Co 5, 7) ;

12. Cette constatation laisse intacte la discussion générale sur le calendrier juif. Si on admettait, avec Mlle A. Jaubert, que le calendrier de Qumrân a laissé des traces dans le christianisme primitif, on se trouverait en face d'une discordance possible pour la fixation même de la date de la Pâque, à l'intérieur du Judaïsme. Des manuscrits, retrouvés dans la grotte 4 de Qumrân et à Massada ont restitué les débris d'une table de concordance entre les deux calendriers. Mais leurs fragments ne sont pas encore publiés. Ils éclaireraient peut-être le point auquel on touche ici.

d'autre part, Paul parle aux Corinthiens de la Pentecôte comme d'une date bien connue (1 Co 16, 8). On sait que dans le calendrier juif, à la différence de la Pâque dont la situation hebdomadaire variait, la Pentecôte était toujours célébrée le premier jour de la semaine (cf. Lv 23, 16). Il est dommage que Paul ne nous dise pas quel jour de la semaine les chrétiens célébraient alors la Pâque. Mais puisque leur Pâque englobait à la fois le souvenir de l'immolation du Christ *et celui de la résurrection*, il est vraisemblable que le « premier jour » avait sous ce rapport une résonance qui invitait à y recourir. D'autant plus que le recours au calendrier juif pour la célébration des fêtes annuelles supposait un emploi de ce calendrier dans la vie religieuse courante. Du même coup, on voit s'introduire dans le temps des chrétiens, même non Juifs, un *rythme hebdomadaire* qui rappelle l'enracinement juif de l'Eglise. Du Judéo-christianisme de Jérusalem, sa pratique s'est étendue aux communautés locales où se côtoyaient des éléments venus des deux bords. Non qu'il ait été question d'imposer aux pagano-chrétiens la pratique du sabbat. Mais une possibilité s'offrait aux Juifs comme aux autres : c'était d'organiser les « réunions en église » le lendemain du sabbat, le premier jour de la semaine. Pour les Juifs, le chômage était terminé. Pour les païens, aucun interdit analogue à ceux du sabbat n'empêchait une chose de ce genre.

Assemblée chrétienne et pratique liturgique juive

Deux textes se recoupent exactement pour attester la tenue des assemblées ce jour-là. D'une part, dans la première lettre aux Corinthiens, Paul donne une instruction précise sur l'organisation de la collecte en faveur de l'église de Jérusalem : « Faites vous aussi, comme je l'ai prescrit aux églises de Galatie : le premier jour de la semaine, que chacun de vous mette de côté chez lui ce qu'il aura pu économiser, de sorte qu'on n'attende pas ma venue pour faire la collecte » (1 Co 16, 1-2). L'argent est mis de côté à domicile ; mais il est évidemment ramassé, ce même jour, au cours de l'assemblée chrétienne. La quête est renouvelée chaque semaine, puisque Paul prévoit qu'il en ramassera le produit total quand il sera là (16, 3). Elle prend, dans le cadre de l'Eglise, une place analogue à celle qu'occupait dans

le Judaïsme le ramassage hebdomadaire du panier des pauvres, à la veille du sabbat¹³. Ne s'agit-il pas d'ailleurs de soutenir par des dons en argent les pauvres de l'église-mère ? Faut-il s'étonner que la quête ainsi comprise soit non seulement une libéralité (2 Co 8, 6-7), mais le service d'une offrande sacrée (*diakonia tès leitourgiàs tautès* : 2 Co 9, 12), expression juive s'il en est pour désigner le soutien des indigents ? Ainsi la structure de l'assemblée chrétienne présente un trait de plus qui l'aligne sur la pratique liturgique des Juifs ; mais elle se détache totalement du sabbat pour lui substituer la sanctification du premier jour de la semaine.

Or, dans Actes 20, 7-12, Luc atteste exactement la même chose. Dans le contexte qui précède immédiatement cet épisode, saint Paul séjournait à Philippes, qu'il quitte « après les jours des Azymes » (Ac 20, 6) : précieuse confirmation du recours au calendrier juif pour rythmer l'année chrétienne. Cinq jours plus tard, Paul et ses compagnons sont à Troas, où ils passent sept jours : nouvelle confirmation du recours au même calendrier, envisagé ici sous l'angle de son rythme hebdomadaire, mais le jour de l'arrivée à Troas n'est pas précisé. L'accumulation des détails concrets dans le récit, le fait qu'il est écrit à la première personne du pluriel (à partir d'Ac 20, 6), l'énumération précise des compagnons de voyage (20, 4), montrent en cet endroit l'utilisation d'une source de première main. Il serait arbitraire de ne voir dans la suite qu'une construction fictive qui décrirait la liturgie du temps de l'auteur¹⁴ (entre 80 et 90), même s'il est vrai que Luc modernise plus d'une fois son évocation du passé pour fonder les pratiques ecclésiales de son temps. Luc écrit donc : « Le premier jour de la semaine, comme nous étions réunis pour rompre le pain, Paul, qui devait partir le lendemain, leur parlait et il prolongea son discours jusqu'à minuit. Il y avait un bon nombre de lampes¹⁵ dans la chambre haute où nous étions ras-

13. Cf. P. GRELOT, « Du sabbat juif au dimanche chrétien. I - Enquête sur le sabbat juif », LMD 123, 1975, p. 103.

14. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1956, pp. 523-526, se montre sceptique sur ce point.

15. Ce détail pratique n'est pas à dédaigner, même si les opinions des critiques sur les nombreuses lampes montrent plus d'imagination qu'il ne faudrait [cf. E. HAENCHEN, *op. cit.*, p. 524, note 2]. Les assemblées synagogales se tenaient durant la journée, bien que le chandelier y eût sa place. Mais Paul a mis en garde les fidèles contre la conduite nocturne de ceux

semblés » (20, 7-8). L'évocation de la réunion rappelle par certains traits celle de Corinthe : hospitalité offerte dans une maison particulière, dont la chambre la plus vaste abrite l'assemblée ; discours de l'apôtre, vraisemblablement mêlé d'échanges entre lui et ses auditeurs ; fraction du pain considérée comme moment fort de l'assemblée, de même que le « Repas du Seigneur » dans 1 Co 11. C'est alors qu'a lieu l'incident de l'adolescent qui tombe par la fenêtre (20, 9) : la réunion n'est donc pas ouverte seulement à des adultes. Paul rassure l'assistance, « puis il remonta, rompit le pain et mangea ; longtemps encore il conversa jusqu'à l'aube ; après quoi il partit » (20, 11). C'est donc le premier jour de la semaine qu'a lieu l'assemblée chrétienne, comme à Corinthe et en Galatie d'après 1 Co 16.

Quel est le début du rythme hebdomadaire ?

Les historiens ont soulevé à ce propos une question subsidiaire : s'il est vrai que le « premier jour de la semaine » était le jour retenu pour l'assemblée « en église », faut-il entendre cette indication comme englobant la nuit du samedi au dimanche ou celle du dimanche au lundi ? On a vu en effet que la réunion avait lieu le soir. La solution est assez simple : elle dépend entièrement de la façon dont on comptait les jours dans les milieux évangélisés par Paul. Or, pour les Grecs comme pour les Juifs, la journée commençait au coucher du soleil¹⁶. Au soir du samedi, le sabbat était donc achevé : les Juifs, tous observants, n'étaient plus astreints au chômage et pouvaient vaquer au travail aussi bien qu'à d'autres occupations. Deux des membres du groupe mentionné par Luc dans Ac 20, 4, étaient dans cette situa-

qui s'enivrent (1 Th 5, 6-7). Autant qu'aux orgies décrites dans le *Satiricon* de Pétrone, on peut se demander s'il n'y a pas là une allusion éventuelle à des orgies pratiquées dans les thiasés dionysiaques. La lumière dans l'assemblée est à la fois une nécessité pratique et un symbole, que la tradition chrétienne retiendra. Sur la tentation possible des cultes dionysiaques dans les milieux grecs au temps de saint Paul, voir H. JEANMAIRE, *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1966, p. 479. Il n'est pas nécessaire de voir dans cet usage des lampes un usage emprunté aux cultes orientaux [voir la notice brève de A. OEPKE, art. « Lampô, etc. », TWNT, t. 4, p. 28].

16. P. COUDERC, *Le calendrier*, coll. « Que sais-je », Paris, 1946, p. 40.

tion : Paul lui-même, que Luc ne craint pas de montrer adonné à des œuvres surrogatoires de piété juive (Ac 18, 18 ; 21, 26), et Timothée que Paul avait fait circoncire (Ac 16, 1-3).

C'est donc pendant la nuit du samedi au dimanche qu'a lieu l'assemblée de Troas, avant que Paul ne prenne la route à l'aube du dimanche. Si on en s'en rapporte au parallèle de 1 Co 11, 18-22, tout a dû commencer par le repas du soir pris en commun. Ensuite est venu l'entretien, probablement entrecoupé de lectures et d'échanges de vue, de prières et de chants. La fraction du pain a été le point culminant de la célébration, mais une « homélie » (pour reprendre la formule de Luc dans Ac 20, 11) l'a suivie. Le départ de Paul montre que le premier jour de la semaine ne comporte pas pour les chrétiens, à la façon du sabbat juif, un chômage forcé où le nombre de pas permis serait limité par la jurisprudence. Il est vrai que la foi au Christ avait libéré des minuties d'une telle jurisprudence ! Si on prend à la lettre l'indication chronologique donnée dans Ac 20, 6, pour que Paul et ses compagnons restent sept jours à Troas, ils ont dû y arriver soit le dimanche précédent au soir, soit le lundi matin, après avoir voyagé cinq jours par mer depuis Philippes. Paul avait quitté cette ville le lendemain du repos complet qui marquait le dernier jour des Azymes (cf. Lc 23, 7). Ce jour (22 Nisan) serait donc tombé entre le mardi soir et le mercredi matin. Mais il faut se retenir de trop spéculer sur ces chiffres, en se référant aux variations annuelles de la date de la Pâque pour établir la chronologie de l'apostolat paulinien. L'essentiel est de constater le rythme hebdomadaire adopté par l'assemblée chrétienne, non seulement au temps de Luc, mais dès le temps de Paul qui en parle explicitement dans 1 Co.

B) LE JOUR DU SEIGNEUR

L'appellation de l'Apocalypse

Le dernier texte qui nous documente dans le Nouveau Testament apporte un élément de plus à l'évocation de cette pratique. Dans Ap 1, 10, le visionnaire présente ainsi son expérience : « Je fus en esprit *le jour du Seigneur*, et j'entendis derrière moi une voix forte, comme celle d'une trompette, qui disait : Ce que

tu regardes, écris-le dans un livre et envoie-le aux sept églises... » Rappelons que le mot *ekklésia* ne désignait pas seulement les communautés locales, mais les assemblées propres au culte chrétien. Il n'est pas étonnant que l'auteur envoie un message particulier à chacune de ces assemblées : le message est destiné — plus ou moins par fiction littéraire, car sept est le chiffre symbolique de la totalité — à être lu dans chacune d'elles. Le jour du Seigneur (*hè kyriakè hèméra*) reçoit son nom du Christ Seigneur, exactement comme le repas du Seigneur (*hyriakon deipnon*) dans 1 Co 11, 20. Il y a d'ailleurs un rapport étroit entre les deux. On a vu que le repas du Seigneur évoquait sa présence dans une triple perspective : en fonction du passé (la mort en croix), du présent (la gloire du Christ ressuscité), de l'espérance finale (sa parousie). Or l'image du Christ qui traverse l'Apocalypse entremêle constamment ces trois thèmes. Jésus est l'Agneau immolé (Ap 5, 6) qui nous a déliés de nos péchés par son sang (1, 5) ; il est le Fils d'homme en gloire qui s'adresse présentement au voyant (1, 13-16) ; il est enfin celui qui vient avec les nuées (1, 7). Il n'est donc pas étonnant que des réminiscences de l'assemblée chrétienne reparassent dans le livre en un grand nombre d'endroits¹⁷. Sa polarisation eschatologique épouse le mouvement même de l'espérance qu'entretient le Repas du Seigneur : son dernier mot est : « Viens, Seigneur Jésus ! » (Ap 22, 20 ; cf. 1 Co 16, 22 : *MARANATHA*). Le Christ qui parle en ce jour qui lui est consacré, dit lui-même (Ap 1, 18) : « J'ai été mort (voilà pour le passé) et me voici vivant pour les éternités d'éternités (voilà pour le présent), et j'ai les clefs de la Mort et de l'Hadès (voilà pour la victoire eschatologique qui sera dépeinte en 20, 11-15). »

L'horizon eschatologique

Les promesses faites à toutes les églises ont un horizon strictement eschatologique (2, 7. 20-11. 17. 26-28 ; 3, 5. 12. 21) : on y retrouve exactement la perspective d'espérance qui traverse les grandes épîtres pauliniennes, dans lesquelles le Jour du Seigneur

17. P. PRIGENT, *Apocalypse et liturgie* (« Cahiers théologiques », 52), Neuchâtel, 1964, cherche une liturgie juive à l'arrière-plan de plusieurs passages du livre. Mais c'est toute la liturgie chrétienne qui s'est développée à partir de la liturgie juive.

(ou du Christ) est à la fois celui du Jugement du monde et du Salut pour les fidèles (1 Th 5, 2-4 ; 2 Th 2, 2 ; Ph 1, 6. 10 ; 2, 16 ; 1 Co 1, 8 ; 3, 16 ; 5, 5 ; 2 Co 1, 14). Mais à côté de ces promesses, l'auteur fait allusion à une expérience actuelle qui en contient l'annonce et les arrhes : « Voici que je me tiens à la porte et je frappe : si quelqu'un écoute ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, et je dînerai (*deipnèsô*) avec lui et lui avec moi » (3, 20). On se rappelle que, dans 1 Co 11, 20, le Repas du Seigneur était justement un dîner (*deipnon*). L'arrière-plan des promesses est donc celui de la célébration eucharistique. Dès lors, il n'est aucunement arbitraire de chercher, dans le texte même du livre, certains traits qui rappellent cette célébration au sein d'une assemblée plus large dont elle constitue le sommet. Les cantiques et les acclamations dont il est parsemé ne reprennent pas seulement des formulaires bibliques, par souci d'imitation littéraire : on peut postuler qu'ils ont une origine dans la liturgie dominicale, même si l'auteur les adapte au contexte où ils sont placés (cf. 4, 8. 11 ; 5, 9-10. 12. 13-14 ; 7, 12 ; 14, 7 ; 15, 3-4 ; 19, 1-2 a. 3-4). La convention de base du livre permet d'ailleurs à l'auteur de relier intimement l'assemblée chrétienne à une liturgie céleste, dont elle est en quelque sorte une imitation terrestre, exactement comme la liturgie du temple de Jérusalem, d'après Is 6. Cette liturgie, célébration festive du Dieu vivant et de l'Agneau intronisé à sa droite, est réalisée en premier lieu par les figures symboliques qui constituent la cour de Dieu : les vingt-quatre vieillards et les quatre Vivants (Ap 4 — 5), auxquelles s'associe toute la création cosmique (5, 13). Mais une assemblée d'hommes y participe également : ceux qui ont été choisis parmi les douze tribus d'Israël, et la foule innombrable de toutes races, nations et langues (Ap 7). La liturgie céleste s'identifie au repas de noces de l'Agneau, auquel tous les fidèles sont conviés (Ap 19, 7-9) : une fois de plus, le thème du repas du soir (*deipnon*) reparait pour désigner la joie dont la célébration eucharistique est l'annonce et la promesse, parce qu'elle en contient déjà une certaine expérience.

III. LA CELEBRATION DU JOUR DU SEIGNEUR

Il serait facile de prolonger jusqu'au 2^e siècle l'enquête faite dans le Nouveau Testament. Du côté païen, vers 110, Pline le Jeune sait que les chrétiens se réunissent à jour fixe, dès l'aurore, pour chanter un cantique au Christ comme à un dieu. Une des questions posées par ce texte est celle de l'heure à laquelle a lieu la réunion : celle-ci n'a plus pour cadre le repas du soir, comme chez saint Paul et dans les Actes des apôtres¹⁸. Du côté chrétien, vers 150, saint Justin donne deux descriptions assez précises de cette réunion, qui a lieu le « jour du Soleil », « parce que c'est le premier jour où Dieu fit le monde en tirant la matière des ténèbres, et parce que Jésus Christ notre sauveur est ressuscité d'entre les morts ce même jour¹⁹ ». Mais cette enquête historique dépasserait les limites fixées au présent exposé. Il suffit de réunir, pour terminer, les éléments qui constituent la pratique du Jour du Seigneur aux origines chrétiennes et qui orientent vers son interprétation théologique.

A) LA PRATIQUE DU JOUR DU SEIGNEUR

La première chose à noter est l'adoption chrétienne du calendrier juif, sur les deux points qui le mettaient à part de tous les autres calendriers (orientaux, grecs, latins, etc.). D'une part, l'année s'articule sur un cycle de mois qui détermine la date des deux solennités essentielles : la fête de la Pâque et celle de la Pente-

18. Voir le texte de cette Lettre (X, 96, 7) dans le recueil de W. RORDORF, *Le dimanche*, p. 136 s. Les difficultés d'interprétation sont indiquées en cet endroit de façon sommaire. On peut admettre avec l'auteur (cf. *Der Sonntag*, p. 246 sq.) que l'interdiction des hétéaires par les autorités impériales ont joué un rôle dans le changement d'horaire adopté pour l'assemblée chrétienne, qui a passé du soir au petit matin.

19. Saint JUSTIN, *I^{re} Apologie*, 67, 7 ; cf. JUSTIN, *Apologies*, texte et trad. de L. PAUTIGNY, coll. « Hemmer et Lejay », Paris, 1904, p. 144 sq. Le développement comprend les ch. 65 à 67. W. RORDORF, *Le dimanche*, pp. 137-139, ne cite que 67, 3-7. Mais il signale (p. 139, note 5) que Justin montre la célébration des baptêmes dans le cadre de l'assemblée dominicale.

côte²⁰. D'autre part, le déroulement du cycle hebdomadaire rythme les mois et les années, avec lesquels il ne concorde évidemment pas. Les racines juives de l'Eglise chrétienne donnent à ce fait un motif vraisemblable, au simple point de vue sociologique. Mais un élément nouveau montre que les deux aspects du calendrier juif sont radicalement réinterprétés : aussi bien la Pâque annuelle que la solennisation hebdomadaire du Jour du Seigneur renvoient à la résurrection de Jésus, la première parce qu'elle en est l'anniversaire et en rappelle à ce titre la réalité, la seconde parce qu'elle permet d'en faire mémoire chaque semaine pour sacraliser ainsi le temps d'une façon toute nouvelle. Du même coup, la célébration chrétienne de la Pâque, sans préjudice d'un souvenir très vif du jour où le Seigneur est mort, se voit renvoyer au lendemain du sabbat. Mais ce premier jour de la semaine est justement celui où se tient habituellement l'assemblée chrétienne, et on sait que la fête de la Pentecôte était aussi fixée ce jour-là dans le calendrier juif.

La question du chômage

Détaché du sabbat, le jour du Seigneur ne comporte évidemment plus l'interdit du travail qui le marquait dans le Judaïsme. Il est hors de doute que les chrétiens d'origine juive, n'ayant aucunement abjuré leur Loi nationale (qui régissait leur statut dans l'empire romain), continuaient de chômer le jour du sabbat. On peut présumer que Paul lui-même respectait ce précepte, dans les perspectives nouvelles ouvertes par Jésus et rapportées par les traditions évangéliques ; autrement, comment aurait-il été « juif avec les Juifs, sujet de la Loi avec les sujets de la Loi » (1 Co 9, 20), afin de gagner à Jésus Christ les sujets de la Loi (1 Co 9, 20) ? Mais tous les non-juifs échappent à une telle obligation : le rythme de leur travail continue d'épouser celui du monde païen qui les entoure, à ceci près que leur foi les a libérés de la crainte

20. La célébration de la fête des Tentes et du jour des Pardons ont disparu du calendrier chrétien. La mort et la résurrection du Christ, Pâque nouvelle qui est aussi la fondation de la nouvelle alliance, a réalisé l'expiation des péchés « une fois pour toutes » (cf. He 9) et conduit à son accomplissement le caractère figuratif de l'ancienne fête des Tentes (cf. J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, pp. 449-469).

servile attachée aux jours néfastes, aux présages, etc. Sous ce rapport, l'entrée dans l'Eglise est un apprentissage de la liberté. Peut-être faut-il noter dès maintenant que le rythme septénaire provenant de la Bible s'est rencontré, au 1^{er} siècle de notre ère, avec un autre rythme septénaire qui donna forme à la semaine des Romains. Chaque jour de la série de sept était associé à un des dieux liés (ou identifiés) aux astres : le Soleil, la Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus et Saturne. Le jour de Saturne était considéré comme dangereux dans les milieux païens, attachés aux présages astraux. En conséquence, il tendait à être chômé. Cela rejoignait, mais par un tout autre biais, la pratique du sabbat juif — pourvu du moins que les deux hebdomades eussent le même point de départ. Toujours est-il qu'au 2^e siècle la désignation du *Jour du Soleil* était assez courante pour que Justin la mentionne explicitement dans sa première *Apologie*²¹. Mais le jour dédié au dieu solaire par les païens — qu'il s'agisse d'Apollon, de Horus, du Mithra iranien ou de quelque autre divinité locale, tous confondus finalement dans la figure du *Sol invictus* — n'était précisément pas un jour chômé²². Il faut donc exclure de la pratique dominicale ancienne l'obligation du chômage : comment les petits groupes chrétiens auraient-ils échappé à la nécessité de suivre sur ce point les usages communs ? Le chômage dominical ne s'introduira que plus tard dans la pratique chrétienne, comme une loi ecclésiastique²³ sanctionnée par le droit civil à partir du 4^e siècle²⁴. La coïncidence du Jour du Seigneur et du Jour du Soleil facilitera

21. W. RORDORF, *Le dimanche*, p. 137, note 6, estime que la manière de parler de Justin montrerait plutôt le caractère encore inhabituel de cette désignation du temps à l'aide de la semaine planétaire. Sur l'origine de la semaine planétaire, voir son exposé dans *Der Sonntag*, p. 26 ss.

22. Au 3^e siècle Dion Cassius (38, 18, 2) présentera cette semaine planétaire comme ayant une origine égyptienne (cf. J. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, Princeton, 1964, p. 26). Les Egyptiens de cette époque consacraient aux planètes les heures du jour (P. COUDERC, *op. cit.*, p. 46). La consécration des jours aux divinités planétaires est en rapport avec les spéculations astrologiques. Sur toute cette question, voir W. RORDORF, *Der Sonntag*, pp. 26-37 ; C.S. MOSNA, *Storia della Domenica*, pp. 66-70.

23. « Ce sont les apôtres, dit l'Eglise, qui ont porté au dimanche le repos hebdomadaire » (P. COUDERC, *op. cit.*, p. 44). On est fort loin de cette situation !

24. A. JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles*, p. 267, renvoie au concile d'Elvire (vers 305), pour l'obligation de fréquenter l'église chaque dimanche ; mais il n'est pas encore question du chômage obligatoire.

l'opération, qui se fera en pleine ambiguïté sous le règne de Constantin ²⁵.

Le jour du Seigneur, jour festif

Qu'est-ce donc qui caractérise le Jour du Seigneur pour les chrétiens ? C'est qu'il est, dans la semaine, le *jour festif* substitué à l'ancien sabbat juif. Qui dit jour festif, dit célébration joyeuse. Sous ce rapport, le dimanche est pleinement l'héritier du sabbat. En conséquence, tous les éléments essentiels de la célébration sabbatique peuvent s'y reporter sans difficulté : le repas de fête, l'assemblée où le groupe local prend conscience de sa cohésion religieuse, la collecte des aumônes destinées aux frères indigents. C'est la situation décrite par saint Paul et saint Luc.

Au 2^e siècle, d'après saint Justin, le transfert de l'assemblée à l'aurore du dimanche supprimera naturellement son association au repas de fête. Mais la collecte des aumônes restera jointe à l'assemblée fraternelle ²⁶, et on sait que le repas de fête persistera longtemps sous la forme des agapes ²⁷. Il n'y a rien que de très normal en tout cela. La célébration joyeuse tourne autour d'un thème précis : *la gloire du Christ ressuscité*, qui implique le mémorial de sa mort et l'annonce de sa venue. Il va de soi que la liturgie eucharistique, sommet de l'assemblée « en église », constitue l'élément central d'une telle célébration. Sans elle, l'église comme telle perdrait son identité, fondée sur une conscience claire de sa propre foi. Ce n'est pas là une question d'obligation juri-

25. W. RORDORF, « Le dimanche, jour de culte et jour de repos dans l'Eglise primitive », dans *Le Dimanche* (« Lex orandi », 38), p. 102 s.

26. Saint JUSTIN, *I^{re} Apologie*, 67, 6 (éd. L. PAUTIGNY, p. 142 s.).

27. Il est douteux que le texte de la Didachè (9 — 10) se rapporte aux agapes et non au repas eucharistique. Voir la discussion du texte dans le commentaire de J.-P. AUDET, *La Didachè: Instruction des apôtres*, Paris, 1958, pp. 372-435. Mais dans ce livre, la date de la Didachè est considérablement remontée dans le temps: elle serait « contemporaine des premiers écrits évangéliques » (p. 197). S'il en était ainsi, on aurait une première attestation de l'expression « le (jour) dominical du Seigneur » (Did 14, 1) bien avant l'Apocalypse. Mais le commentateur (p. 460) ne s'arrête pas à discuter ce point. On a, par contre, une règle précise pour l'agape dans HIPPOLYTE, *La tradition apostolique*, 26-30 [éd. de B. BOTTE, coll. « Sources chrétiennes », 11^{bis}, Paris, 1968, pp. 103-111 ; cf. *La tradition apostolique de saint Hippolyte: Essai de reconstruction*, Münster, 1963, pp. 66-76].

dique, de précepte ecclésiastique : c'est une question de vitalité chrétienne.

Cette pratique de l'assemblée dominicale comporte des implications précises au plan des relations entre les fidèles : pour réaliser son but, elle doit leur faire expérimenter leur unité dans le Christ. Le climat de fraternité qui fait sauter toutes les barrières sociales est donc indispensable à son authenticité. La collecte des aumônes est un geste concret qui vise à le faire dans le cadre économique et politique du monde gréco-romain. La libéralité, à laquelle saint Paul appelle ses correspondants avec une très grande délicatesse (2 Co 8, 7-14), a pour but de réaliser l'égalité (*isotès*) entre ceux qui possèdent l'abondance et ceux qui connaissent la pénurie (vv. 13-14). Ce projet ne touche pas au fonctionnement des institutions existantes, mais il change le type de relation entre les fidèles qui le prennent au sérieux. N'est-ce pas un des buts essentiels de l'assemblée dominicale ? Le même but pourrait entraîner des implications différentes dans d'autres contextes socio-économiques, socio-politiques et socio-culturels.

Naturellement, cette assemblée centrée sur la célébration eucharistique a deux autres finalités qui touchent de plus près encore à la relation, nouée dans le Christ, entre les hommes et Dieu. Si l'Eglise, en vertu de son nom même, est l'assemblée convoquée par Dieu autour du Christ ressuscité, pour s'offrir à lui en hommage spirituel (*tèn logikèn latreian*, Rom 12, 1) et pour recevoir de lui la grâce qui sauve les hommes, la prière commune de ses membres constitue la manifestation de son être même. La structure du groupe qui fait cette prière épouse la structure de l'église locale. La fonction de présidence lui est donc aussi essentielle qu'à la communauté, qui conserve par là une forme visible reçue des fondateurs apostoliques. Cela veut-il dire qu'en dehors de la réunion plénière d'une église locale, ou en dehors du jour où celle-ci se réunit, il ne puisse pas y avoir d'assemblée de prière commune et de célébration eucharistique ?

Le tableau des origines, tels que Luc le brosse, montre la communauté de Jérusalem réunie *chaque jour* pour « rompre le pain » dans les maisons (Ac 2, 46) : la réunion dominicale n'exclut ni les réunions plus fréquentes, ni les réunions plus restreintes. Mais il faut que toute réunion garde conscience d'être « l'Eglise de Dieu » qui se trouve en tel endroit ; non un groupe de croyants que rapprocheraient des sympathies ou des affinités humaines,

mais une cellule du Corps du Christ ; donc un groupe *ouvert* sur la totalité de ce Corps, où il n'y a « ni Grec ni Juif, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme » (Ga 3, 28 ; cf. 1 Co 12, 13 ; Col 3, 11). On voit tout de suite l'importance d'une telle constatation et il en résulte une règle pratique très ferme pour l'Eglise de tous les temps : un groupe qui se voudrait volontairement réduit à un peuple, une race, une classe, une situation culturelle, etc., serait une négation d'église, même s'il entendait célébrer pour sa part le Jour du Seigneur avec ferveur, car la ferveur reposerait pour une large part sur l'identité des mentalités ou des sensibilités dans le groupe. Il en irait de même, si le groupe reconstituait en son sein les barrières qui séparent les hommes entre eux, par exemple s'il épousait sans critique n'importe quelle hiérarchie sociale, avec ses cloisonnements et ses abus de pouvoir. L'expérience de l'assemblée dominicale doit être un principe de réduction sociale, dans la mesure même où elle tend à réaliser « l'Homme nouveau qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité » (Ep 4, 23). Il n'y a pas de moyen magique pour obtenir un tel résultat. Mais si on ne le visait plus en s'efforçant de vaincre la médiocrité humaine, on contredirait le sens même du Jour du Seigneur²⁸.

Approfondissement de la foi et sanctification du temps

L'éducation, l'entretien et l'approfondissement de la foi apparaissent également comme un objectif essentiel de l'assemblée chrétienne. Sous ce rapport, on peut dire que celle-ci recueille l'héritage de l'assemblée synagogale, où la lecture de la Parole de Dieu, son étude sous des formes diverses, sa célébration par la prière qui y répondait, étaient des éléments irremplaçables. La foi chrétienne n'est pas un sentiment religieux quelconque, comme celui qui animait les cultes à mystères ou les religions traditionnelles du paganisme antique. Elle a une structure précise.

28. Ce retour aux origines peut servir de base de réflexion aussi bien au sujet de la pratique d'aujourd'hui qu'au sujet de celle dont elle est l'héritière, des contestations dont elle est l'objet que des rêves et des propositions faites pour la modifier (ou la remplacer). Célébration festive, climat de joie et d'espérance, réunion fraternelle, barrières sociales supprimées, partage de la foi et partage des biens... Il y a là tout un programme !

Elle est l'obéissance à l'Évangile (Rm 1, 5, etc.). Il lui faut donc une nourriture qui l'entretient et éventuellement la ranime. Mais on doit rappeler ici un fait qu'on oublie parfois : l'organisation du sabbat juif prévoyait, en dehors même de l'assemblée synagogale avec ses lectures et sa prédication, des entretiens sur la Tôrah dans les bâtiments annexes ou dans les maisons particulières. Même si, aux origines, l'assemblée dominicale a été le lieu essentiel de l'instruction, pour les candidats au baptême comme pour les fidèles, jamais les moyens du même genre n'ont été négligés. D'après Ac 28, 23-24, c'est au domicile où Paul se trouve en *custodia libera* qu'il discute avec les Juifs de Rome, et il n'y a pas à imaginer un autre lieu pour savoir où il célébrait alors le Jour du Seigneur avec ses frères dans la foi. Le fait que les églises chrétiennes n'aient alors possédé ni temples, ni chapelles, ni synagogues, qu'ainsi leur existence n'ait été liée à aucun lieu, mais qu'elles aient trouvé l'hospitalité dans les maisons particulières, leur donnait une souplesse d'adaptation qu'il faut mesurer à son prix. La multiplication des fidèles posera évidemment, d'une façon progressive, des problèmes d'organisation pratique qui appelleront des solutions nouvelles. Mais en toute hypothèse, l'Église existe là — et là seulement — où *la communauté*, correctement comprise, est *réunie* autour du Christ ressuscité et en son nom.

Telles sont les bases sur lesquelles repose la *sanctification du dimanche*. Mais cette expression même nous pose une question, dans la mesure où elle appartient à un vocabulaire apparemment démodé. On oublie trop souvent que la conception chrétienne de la *sainteté* et de la *sanctification* ne coïncide plus avec l'idée plus vague de *sacralité*, telle qu'on la connaît en histoire des religions, ou même telle que l'Ancien Testament et le Judaïsme l'ont conservée au prix d'une réinterprétation notable²⁹. C'est la sainteté du Christ, concrètement traduite par sa relation au Dieu saint et par son amour des hommes, qui détermine le contenu de la sainteté chrétienne, de la sanctification opérée par Dieu dans les hommes (*hagiasmos* : 1 Th 4, 3. 4. 7 ; Rm 6, 19 ; cf. 1 Co 1, 30,

29. Voir ma communication, à propos de l'ambiguïté du sacré, dans *Foi et religion* [Semaine des Intellectuels Catholiques, 1971] (« Recherches et débats »), Paris, 1971, pp. 129-139.

où le Christ est présenté comme « justice et sanctification »). Dès lors, la sanctification du Jour du Seigneur est tout autre chose que la sacralisation, c'est-à-dire la mise à part, d'un jour consacré à une divinité quelconque. C'est même autre chose que la sanctification du septième jour dans le Décalogue israélite. Elle vise à concrétiser la relation vivante entre l'Eglise et celui qui la sanctifie (Ep 5, 26). Il est possible qu'avec le temps ces conceptions fondamentales du Nouveau Testament aient été perdues de vue, en raison d'un retour offensif de la sacralité païenne (mal convertie) dans la mentalité courante. Puisque la crise actuelle du « Jour du Seigneur » (ou de la foi tout court ?) invite à reprendre les questions à la base, c'est du Nouveau Testament qu'il faut repartir pour les éclairer. Constatons qu'au cours des siècles les éléments constitutifs de l'ancienne assemblée chrétienne ont été en partie dissociés, pour être répartis autrement dans des réunions d'un autre genre : la catéchèse, l'instruction des croyants à partir des données de l'Écriture et dans le cadre de la tradition vivante, la réflexion commune sur la Parole de Dieu, etc., prennent place aujourd'hui dans beaucoup d'autres endroits. Sur ce point, tout est affaire d'adaptation culturelle à des circonstances changeantes. Mais cela ne contredit aucunement *la célébration festive du Jour du Seigneur*, comme expérience communautaire aussi remplie de sens et aussi nécessaire qu'aux premiers temps de l'Eglise. Tout contact avec la Parole de Dieu, dans un cadre quelconque, doit y conduire, s'il éveille correctement la conscience de la foi. En retour, la pratique d'une charité effective (sous les formes variables qu'elle peut revêtir) et l'intégration de toutes les activités au « sacrifice spirituel » qui constitue la vie chrétienne (Rm 12, 1 ; 1 Co 10, 31), dépendent strictement de sa vitalité : l'esprit de foi qui doit les animer courrait autrement le risque de s'étioler, et les « pratiques », de perdre leur sens spécifiquement chrétien. Ces conclusions ne sont pas énoncées en l'air : elles résultent strictement du Nouveau Testament et fondent l'effort d'une Eglise « semper reformanda ».

B) L'INTERPRÉTATION THEOLOGIQUE DU JOUR DU SEIGNEUR

Pour terminer, il faut rassembler en gerbe tous les éléments qui, dans le Nouveau Testament, fournissent une compréhension du Jour du Seigneur et de l'assemblée chrétienne, élément essentiel de sa célébration.

1. La référence au Christ ressuscité

La référence au Christ ressuscité, dont la victoire est célébrée par la communauté qui en expérimente les fruits, est évidemment au centre de l'un et de l'autre. Pour qu'ils ne deviennent pas la célébration mystérique (au sens païen du mot) d'un Christ mythique, ils se relient étroitement au mémorial de la mort de Jésus, celle-ci ayant un arrière-plan scripturaire qui la situe dans le dessein de Dieu et qui éclaire le sens de la résurrection elle-même. Mais pour que la pratique dominicale ne se replie pas sur soi, dans une contemplation intemporelle du mystère du Christ ou dans la joie sensible que peut apporter la vie communautaire, le Jour du Seigneur et l'assemblée qui le marque se relient aussi à une perspective d'espérance, qui débouche sur la manifestation finale de Jésus Christ : c'est là que l'effort moral individuel et les travaux de la vie quotidienne trouvent leur finalité, leur sens profond, la justification de leurs exigences. Or précisément, cette triple dimension de la célébration éclaire la notion même de *Jour du Seigneur*. Même dans l'Ancien Testament, celle-ci était en rupture avec la compréhension cultuelle des fêtes religieuses, lors même que ces fêtes étaient des « jours de Yahvé ». Les fêtes juives sont progressivement devenues les mémoriaux annuels des actes de Dieu, expérimentés dans l'histoire : c'était leur regard vers le passé. En même temps, le Dieu d'Israël tendait l'espérance de son peuple vers un avenir dont son Jour constituait l'horizon. De là une conception particulière du *Jour de Yahvé*³⁰ où les deux

30. La notion du Jour de Yahvé a connu un développement notable dans l'Ancien Testament ; cf. G. VON RAD, *Théologie de l'A.T.*, trad. fr., Genève, 1965, t. 2, pp. 105-110. Je ne puis entrer ici dans la discussion de cette question. Voir les textes rassemblés, avec une bibliographie utile, dans E. JENNI - C. WESTERMANN, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. I, München, 1971, pp. 723-726.

images du Jugement et du Salut étaient associées, tantôt avec une insistance sur la première, notamment dans le cadre de la prédication prophétique (Am 5, 18-20 ; Is 2, 6-21 ; So 1, 15, etc.), tantôt avec une présentation joyeuse du salut attendu « en ce jour-là » (Is 26, 1-6 ; Jl 4, 18-21, etc.). Or dans le Nouveau Testament, tous ces thèmes anciennement liés au Jour de Yahvé sont reportés sur le Jour du Christ (ou le Jour du Seigneur), puisque, par Jésus, Dieu réalise son dessein dans l'histoire humaine.

En conséquence, la célébration cultuelle du Jour du Seigneur³¹ est, par définition même, enserrée dans des coordonnées précises : mémorial de la mort et de la résurrection de Jésus, elle est l'annonce et l'anticipation concrète du Jour final. Si celui-ci a, dans les textes, un double aspect de Jugement et de Salut, la *célébration festive* du Jour du Seigneur ne retient que les thèmes liés au salut, puisque la participation à la résurrection de Jésus a précisément fait passer les croyants de la crainte du Jugement à l'espérance du Salut, de la mort à la vie, de la servitude à la liberté ; le Jour du Seigneur ne viendra « comme un voleur en pleine nuit » que pour ceux qui ne vivront pas en « fils de lumière » (1 Th 5, 2-3). De même, la célébration dominicale du Repas du Seigneur n'entraîne un risque de condamnation que pour ceux qui ne discerneraient pas le Corps du Seigneur qu'ils reçoivent (1 Co 11, 20-30). La totalité du mystère du Christ est ainsi sous-jacente à ce qui devrait être une explosion collective de joie.

Dans ces conditions, le Repas du Seigneur est naturellement le moment le plus fort de la célébration entière. L'oublier, ou a fortiori le contester, ce serait montrer que la foi chrétienne est devenue comme une coquille vide, car la juste compréhension du *Jour* et du *Repas* les relie intimement l'un à l'autre. Le reste n'est qu'affaire de casuistique, facile à résoudre si les principes posés sont exacts. Naturellement, la façon de découper le temps et de

31. Il faut tenir compte ici de l'évolution du vocabulaire. Le Jour du Seigneur (= Jour du Christ), au sens de l'espérance chrétienne, est nommé *hè héméra kyriou* (avec reprise d'une expression venue de la Septante). Mais le Jour du Seigneur comme jour de sa célébration est appelé *hè kyriakè héméra* (« jour seigneurial », cf. *Didachè*, 14, 1). Il y a une nuance entre les deux expressions, comme entre l'idée d'activité (judiciaire et salvatrice) et l'idée de consécration ou d'appartenance, entre l'idée de manifestation (en gloire) et celle de célébration (tournée vers la gloire encore invisible).

compter les jours, dans le cadre de la vie civile, n'a que des incidences secondaires sur la célébration du Jour du Seigneur et sur l'horaire de l'assemblée chrétienne. Au 1^{er} siècle, ce jour allait du samedi soir au dimanche soir, et l'assemblée était fixée dans la soirée et la nuit du samedi au dimanche. Au 2^e siècle, l'assemblée avait été déplacée pour se tenir le dimanche à l'aube. C'est là une affaire de droit positif, variable par définition.

2. Jour du Seigneur et sabbat juif

Ce qu'il faut regarder de plus près, c'est la relation qui existe entre ce sens fondamental du Jour du Seigneur et le sens que la liturgie juive donnait à la pratique du sabbat.

Sabbat et religion « cosmique »

La conjonction du repos hebdomadaire et de la célébration festive dans la célébration de ce jour était, on l'a vu, le résultat d'un processus historique complexe. Mais la justification théologique de *la fête*, approfondie avec le temps, constituait évidemment l'essentiel. Le sabbat et la néoménie étaient primitivement liés à une religion « cosmique », mutation originale de celle qu'avaient pratiquée les ancêtres des Israélites, adorateurs du dieu-Lune, de même que les trois fêtes annuelles étaient liées à la religion « cosmique » pratiquée par les populations agricoles. Il n'y a que deux manières de comprendre la religion³² « cosmique ». Ou bien les Forces de la nature y sont personnifiées et divinisées, pour devenir l'objet même de l'hommage cultuel. Ou bien, reconnues comme des puissances créées par le Dieu unique et remises par lui à l'usage des hommes, elles invitent ceux-ci à se tourner vers leur créateur dans une attitude d'adoration et d'action de grâces. Il est donc normal que le thème du sabbat comme célébration de l'acte créateur ait apparu à un certain moment du développement théologique dans le cadre de la littérature sacer-

32. En parlant de *religion* et de *foi*, je laisse ici de côté les oppositions que certains mettent entre ces deux mots, dont le sens n'est pas strictement défini. Mon exposé d'ensemble renvoie implicitement à l'article cité dans la note 29.

dotale. Mais on a vu aussi que la mémoire de la *Création originelle* invitait à regarder vers le terme de l'histoire humaine, représenté comme une *nouvelle Création* où la perfection originelle se retrouverait en plénitude. Le temps, avec son rythme annuel, mensuel et hebdomadaire, va d'un pôle à l'autre. Comme temps cosmique et comme temps humain, comme lieu où se déroule l'histoire sous-tendue par le dessein de Dieu, il possède en lui-même une *sacralité* qui fait refluer sur lui la *sainteté* de Dieu. Tout le travail humain reçoit par là une *consécration* religieuse qui n'a plus rien à voir avec le Sacré « à l'état sauvage » (si l'on peut dire) : c'est en tant qu'activité ordinaire, *profane*, qu'il accède à ce domaine de la sainteté divine. Pourvu toutefois que l'homme le reconnaisse comme ce qu'il est et, sous prétexte de sécularisation, n'en effectue pas la *profanation* (au sens fort du terme), en le captant à son profit. Le Nouveau Testament nous fournit ici une matière à réflexion qui garde son actualité. En effet, les énoncés *théoriques* de la pensée sécularisée ne font que mettre en forme une *pratique* à laquelle tous les hommes tendent spontanément, même quand un sentiment ambigu du sacré masque à leurs propres yeux la finalité de leurs actes. La *fête religieuse* comme telle retrouve encore dans cette perspective son sens, sa valeur propre, sa nécessité. Non plus à la manière des sacralisations antiques, où la séparation du profane et du sacré plongeait ses racines dans l'irrationnel. Mais, en épousant la forme même du dessein de Dieu, qui intègre le temps humain à la réalisation du salut en le reliant à la sainteté du Créateur. De ce point de vue, le Jour du Seigneur est l'héritier à part entière du sabbat juif. Intégrant la religion cosmique à la religion historique, il inclut le mémorial du Dieu créateur dans le mémorial du Christ rédempteur. Ou plutôt, la nouvelle Création, inaugurée par la résurrection du Christ et tendue vers une libération finale de la terre entière (Rm 8, 19-23), inclut la totalité du Cosmos créé par Dieu, suivant les conventions du langage symbolique — « au commencement » (Gn 1, 1). Ainsi le lien entre le travail de l'homme dans le monde et la célébration festive du Jour du Seigneur s'affirme avec la plus grande force : il faut que l'homme puisse se tourner, personnellement et communautairement, vers son Créateur, pour que le sens profond de son travail émerge à sa conscience et finalise ses activités pratiques.

De la création à la nouvelle création

Bien que le Nouveau Testament ne reporte pas directement sur le dimanche l'ancienne compréhension du sabbat comme mémorial de la création, quelques textes orientent la pensée dans cette direction. Le vocabulaire du repos sabbatique employé dans la Septante (*anapau-ô/anapausis* ; *katapau-ô/katapausis*) reparaît en plusieurs endroits pour désigner la récompense de ceux qui meurent dans le Seigneur : « Ils se reposeront (*anapaèsontai*) de leurs peines, car leurs œuvres les suivent » (Ap 14, 13). Mieux encore, dans l'épître aux Hébreux³³, le commentaire du Psaume 95 (He 3, 7 — 4, 11) fournit une interprétation figurative du repos du septième jour. Un rapprochement verbal entre Gn 2, 2 et Ps 95, 11 (*katapau-ô/katapausis*) permet à l'auteur de comparer l'entrée dans le repos divin promise à Israël, et l'entrée en terre promise réalisée sous la conduite de Josué : « Si Josué leur avait donné le repos (*katépausen*), Dieu n'aurait pas parlé après cela d'un autre Jour » (4, 8). Le repos sabbatique (*sabbatismos*) donné à Israël dans sa Loi avait donc une valeur de figure par rapport à ce Jour-là (4, 9), et la vie chrétienne est une participation inchoative à ce « Repos du septième jour » qui est le repos même du Créateur, son temps de loisir et de joie, si l'on peut dire (4, 3b-4.10). Il est vrai que l'épître n'emploie guère l'expression « Jour du seigneur (ou du Christ) », pour désigner le terme vers lequel l'histoire chemine, bien que la double perspective du Jugement et du Salut la traverse tout entière (par exemple, He 10, 29-31 ; 12, 26-29). Mais il y a une anticipation de ce terme du temps dans l'*Aujourd'hui* de Dieu, ce temps où s'opère la conversion chrétienne (4, 7 ; cf. 2 Co 6, 2 ; Rm 13, 11, etc.). La sanctification de cet *Aujourd'hui* doit donc être résolument recherchée (cf. 12, 14), dans la mesure même où le but de la venue du Christ

33. Voir le beau commentaire de ce texte dans C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux* (« Etudes bibliques »), Paris, 1952, pp. 71-85 (notamment 82 s.). D'une façon générale, les textes analysés ici sont excellemment présentés par ce livre, auquel je renvoie le lecteur. Sur le thème du « repos » dans la terre promise, voir aussi C. SPICQ, *Vie chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament*, p. 98, note 53 ; O. HOFIUS, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, Tübingen, 1970. Sur l'interprétation chrétienne du sabbat, voir J.L. PORTER, *The Sabbaths of God : The Meaning of God's Holy Days to Christians*, New York, 1966.

ici-bas était la sanctification des hommes, désormais reliés à Dieu (cf. 2, 11 ; 9, 13 ; 10, 10. 14. 29 ; 13, 12). La vie entière est incluse dans l'effort qu'il faut ainsi entreprendre. Toutefois la sanctification de l'homme n'est pas le résultat qu'il obtient par les mérites de son effort moral. C'est le fruit du sacrifice du Christ, auquel l'épître consacre un long développement (He 8, 1 — 9, 18) : tel est l'autel auquel nous participons, pour « offrir à Dieu en tout temps un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit des lèvres qui confessent son nom » (13, 15).

S'il n'y a dans ces pages aucune allusion directe à la célébration eucharistique³⁴, celle-ci est à l'arrière-plan de toute la réflexion théologique : les mêmes références à Ex 24, 12, Jr 31, 31 et Is 53, 12 se retrouvent, d'une part, à l'arrière-plan d'He 8-10, et d'autre part, dans les récits évangéliques de la dernière Cène (cf. Mt 26, 28 ; Mc 14, 24 et Lc 22, 20). Le rassemblement des fidèles au Jour du Seigneur est d'ailleurs une des préoccupations de l'auteur : « Faisons attention les uns aux autres, pour nous inciter à l'amour et aux belles œuvres. (Voilà pour la vie courante.) Ne désertez pas votre assemblée (*épisynagôgè*), comme quelques-uns en ont coutume. (Voilà pour la sanctification du dimanche.) Mais reconfortez-vous, et cela d'autant plus que vous voyez approcher le Jour (Voilà pour l'horizon de la vie chrétienne) » (10, 24-25). Cette mention du *Jour*, qui n'est pas autrement qualifié, reste unique dans l'épître ; mais elle relie l'actualité chrétienne à l'eschatologie qui lui confère son sens. Ainsi tous les thèmes liés à la création et à la rédemption, à la nouvelle alliance et à la résurrection, à la sanctification de la vie et à l'espérance finale, se rejoignent pour conférer une consistance particulière à l'assemblée chrétienne, dont la désignation technique reprend ici un terme (*épisynagôgè*) employé dans la Bible grecque pour évoquer le rassemblement final du peuple de Dieu (2 M 2, 7).

34. Voir sur ce point P. ANDRIESSEN, « L'eucharistie dans l'épître aux Hébreux », NRT 104, 1972, pp. 269-277. On trouvera un jugement négatif dans l'article de R. WILLIAMSON, « The Eucharist and the Epistle to the Hebrews », NTS 21, 1974-75, pp. 300-312.

3. La question du précepte dominical

Ce qui étonne le plus le lecteur moderne, c'est de ne voir apparaître nulle part, dans tous ces textes, *le précepte du repos dominical*. Mais précisément, en assumant les traits anciens du sabbat sous son angle *festif*, le Jour du Seigneur ne reprend pas sur ce point les dispositions de la Loi juive. Outre l'impossibilité de faire autrement, en un temps où le calendrier des jours de travail et des jours de chômage ne dépendait aucunement des chrétiens, il y a là une sorte de libération juridique qui laisse à la communauté le soin d'organiser son temps, compte tenu des conditions de la vie pratique : c'est le principe même de tout droit positif. On aurait tort de penser que, du même coup, le christianisme naissant était devenu indifférent aux problèmes posés par l'alternance nécessaire du travail et du chômage. Si le sabbat n'était plus chômé, du moins pour les pagano-chrétiens, les livres de l'Ancien Testament étaient devenus la référence essentielle de l'Eglise, dans l'expression de sa foi comme dans la régulation de sa vie, moyennant les prolongements ou les transpositions nécessaires. En conséquence, *tout ce que la Loi juive disait au sujet des motivations sociales et religieuses du sabbat gardait sa pleine valeur*.

Le chômage du sabbat était *sacré*, pour que les hommes puissent se tourner vers leur créateur, de qui dépendait leur travail. Mais il avait aussi un but *humanitaire*, qui en faisait la première des lois sociales : l'homme doit interrompre le travail afin que reprenne souffle le fils de (sa) servante ainsi que l'étranger » (Ex 23, 12) ; ainsi, comme lui-même, son serviteur et sa servante pourront se reposer (Dt 5, 14). Ce précepte relève de ce que les scolastiques ont appelé « le droit divin », quelles que soient les formes de sa mise en pratique. Il n'est pas inutile d'en envisager les conséquences pratiques, dans la droite ligne de l'Écriture Sainte. La conception moderne de l'arrêt du travail comme temps indispensable au repos, au loisir, à l'activité libre et gratuite, est déjà inscrite en filigrane dans ces textes. Quand l'usage puis la législation opèreront, au 4^e siècle, la jonction entre ce temps de repos et le Jour du Seigneur, ils trouveront un moyen pratique pour intégrer au dimanche chrétien ce qui subsistait nécessairement du sabbat juif, non plus comme interdit

légal, mais *comme obligation relevant de l'éthique*³⁵. Le chômage dominical permettra la sanctification du Jour du Seigneur par la participation à l'assemblée en église. En retour, celle-ci donnera leur sens au chômage et au travail tout à la fois, dans une perspective où l'homme ne sera plus replié sur lui-même mais résolument tourné vers Dieu³⁶.

Ainsi la lecture rapide des textes bibliques a permis de voir comment on est passé du sabbat juif au dimanche chrétien. Elle a mis en lumière la signification de celui-ci et les éléments fondamentaux de sa pratique dans l'Eglise primitive. Elle nous donne un point de départ pour réfléchir aux problèmes qui se posent à nous aujourd'hui, dans une crise de civilisation où toute institution est remise en question et doit se renouveler pour remplir son rôle. Il revient aux sociologues, aux psychologues, aux théologiens, etc., d'entreprendre cette réflexion : l'exégète peut se reposer de ses œuvres, comme Dieu s'est reposé des siennes (He 3, 10).



NOTE COMPLÉMENTAIRE

Le dimanche et la réforme du calendrier

On pourrait soulever une question subsidiaire, liée au rythme septénaire du temps et à l'établissement du calendrier. L'absence de coordination entre la succession des semaines, qui se déroule

35. C'est le moment de rappeler que la formulation ecclésiastique du précepte, qui interdisait tout *opus servile* (on a traduit: « œuvres serviles ») visait le travail des domestiques, des esclaves, des serfs, etc. Quiconque avait, par sa situation sociale, un pouvoir sur le travail d'autrui, devait strictement ménager à cet autrui son temps de chômage. La législation moderne du travail reprend à juste titre cette disposition. La sécularisation du jour (ou des jours) de repos constitue un autre problème, lié à la crise de la foi comme telle: la coupure entre l'éthique sociale et la relation à Dieu dans la prière en est l'indice le plus clair.

36. On ne s'étonnera pas de ne pas rencontrer ici la présentation du dimanche comme « huitième jour ». Ce thème patristique s'est développé au-delà du Nouveau Testament, en synthétisant les thèmes de la création, de la résurrection du Christ et de la nouvelle création, attendue au terme de l'histoire. Sur cet aspect de la présentation patristique du dimanche, voir J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, pp. 355-387 ; « Le dimanche comme huitième jour », dans *Le dimanche* (« Lex orandi », 39), pp. 61-89.

à perpétuité, et l'année solaire divisée en saisons ou en mois, vient brouiller constamment le déroulement de la vie pratique, là où on suit le calendrier julien ou grégorien. Aucune solution mathématique ne peut obvier à cette difficulté³⁷. Mais il est permis de demander si le rythme septénaire, issu d'une antiquité fort lointaine, passé dans la semaine israélite, imposé secondairement à l'ancien sabbat lunaire, transféré finalement sur le dimanche chrétien, pourrait être sacrifié en vue d'établir un calendrier solaire fixe. Il est probablement exclu que le Judaïsme puisse jamais se rallier à une telle solution. Le christianisme s'en accommoderait-il ? La réponse paraît assez simple. Parler de « droit divin » pour le rythme septénaire comme tel, parce que Dieu « a créé le monde en sept jours », c'est s'en tenir à un concordisme étriqué qui ignore la valeur symbolique des nombres. En fait, l'origine du rythme septénaire est obscure et sa pratique est subordonnée au sens que l'on donne au principe du chômage. Son report sur le sabbat juif n'a aucunement supprimé le sens premier de celui-ci comme *assemblée festive* : c'est dans cette perspective que « le sabbat est fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat ». Le dimanche chrétien, en tant que lendemain du sabbat et célébration hebdomadaire de la résurrection du Christ, est essentiellement un *jour festif* auquel la semaine a donné son rythme. Mais il en va de ce rythme septénaire comme du rattachement de la Pâque à la lunaison du printemps : c'est une solution pratique trouvée par tâtonnement (et peut-être choisie faute de mieux).

L'Ancien Testament nous fait d'ailleurs connaître une autre tentative pour coordonner l'année et le déroulement des semaines : c'est le calendrier du *Code sacerdotal*, auquel ont été ramenées toutes les notations chronologiques du Pentateuque et que, plus tard, la secte de Qumrân a délibérément choisi pour régler sa vie religieuse (sur la base du *Livre astronomique* d'Hénoch, dont les éléments sont repris par le *Livre des Jubilés*). Les 52 semaines, distribuées en 4 saisons de 13 semaines et 91 jours, donnent une

37. Il y a déjà eu plusieurs projets de calendrier perpétuel, qui n'ont pu aboutir ; cf. P. COUDERC, *Le calendrier*, pp. 95-109. Il est remarquable que le projet présenté aux p. 101 s. reprend exactement le calendrier de Qumrân, avec les jours intercalaires dont je parle ici même.

année théorique de 364 jours. Les 12 mois ont tous 30 jours, mais il y a un jour intercalaire à la fin de chaque saison. La mise en pratique d'un tel calendrier, parfaitement régulier, ne serait concevable que moyennant une rupture annuelle du rythme septénaire, par l'intercalation d'un ou deux jours à la fin du 12^e mois, les deux jours intervenant aux années actuellement bissextiles. Le système serait très simple, mais il serait purement solaire et abandonnerait radicalement la considération des lunaisons. (Dans le *Livre des Jubilés*, la mention de la lune est supprimée du récit de la création comme signe mis dans le ciel pour régler le temps : Jub 2, 9). Il n'y a, au point de vue de la révélation chrétienne, aucune objection de principe à une réforme de ce genre, puisqu'elle aurait un fondement biblique. Mais celle-ci se heurterait nécessairement à tous les milieux qui recourent au mois lunaire. Même dans une question de droit positif, la dissociation entre le calendrier juif (avec sa date lunaire de la Pâque) et le calendrier chrétien, n'aurait-elle pas un inconvénient majeur devant lequel il faudrait reculer ? La « planétisation humaine » obligera-t-elle tout le monde à se mettre d'accord ?

Pierre GRELOT.

Vient de paraître

« Assemblées dominicales en l'absence de prêtre »

NOTES DE PASTORALE LITURGIQUE

N° 120, février 1976

Un dossier :

- Une situation de plus en plus fréquente
- Un enjeu vital : pas d'Eglise sans assemblées
- Une décision à prendre
- Resituer ce que l'on cherche à vivre
- Célébrer
- Matériaux
- Un dossier-photo

Le numéro : 8 F. — Editions du Cerf/CNPL