

La Maison-Dieu, 220, 1999/4, 73-87

Charles PERROT

« LE DÉBUT DES TEMPS DERNIERS... »

LE DIMANCHE ET LE HUITIÈME JOUR DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

« **H**UIT JOURS APRÈS, ses disciples se trouvaient de nouveau à l'intérieur [de la maison] et Thomas avec eux » (Jn 20, 26). Selon l'évangile de Jean, la seconde rencontre des disciples avec le Ressuscité se situe après une double mention du « premier jour de la semaine ». D'abord, lorsque Jésus retrouve Marie de Magdala : « Le premier jour de la semaine, Marie vient le matin, encore (dans) la ténèbre, au tombeau » (Jn 20, 1). Puis, lors de l'apparition aux disciples : « Le soir donc, ce jour-là [étant] le premier de la semaine et les portes fermées là où étaient les disciples à cause de la crainte des Juifs, Jésus vint et se tint au milieu d'eux » (v. 19). La mention de ce premier jour de la semaine, littéralement « le premier des sabbats », correspond à celle des « huit jours après » du v. 26. Cette dernière indication n'en demeure pas moins singulière et assez énigmatique¹,

1. Plusieurs auteurs se sont intéressés aux questions du dimanche et du huitième jour. Voir entre autres : J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, Paris, Éd. du Cerf, 1951, coll. « Lex Orandi », n° 11 (ch. XVI, « Le huitième jour », p. 355-387) ; Y. B. TREMEL, « Du sabbat au jour du Seigneur », *Lumière et Vie*, n° 58, 1962, p. 29-49 ; B. BOTTE, « Les

ce qui devait attirer l'attention des anciens Pères de l'Église à son propos, comme on le rappellera plus loin. Car si le syntagme « [le jour] un dans la semaine (*had beshabba*) » est connu dans le judaïsme dans le cadre d'une hebdomade biblique dont on déclare le recommencement², la mention d'un « huitième » jour est plus curieuse, tel un jour qui outrepassé la mesure des temps, ramassée dans la semaine de la création (Gn 2, 1-4). Du premier d'entre les sept jours, on passe à l'idée d'une sorte de dépassement des temps, par-delà la semaine constituant, dès l'origine, le pivot de la temporalité biblique. Quels sont les enjeux de cette nouvelle compréhension de la temporalité ? Quelles en seront les conséquences ? Que signifieront les passages du sabbat au dimanche et au « huitième jour » ?

Sans doute est-il ça et là question d'un huitième jour dans l'Écriture, par exemple dans la Genèse à propos de la circoncision à l'âge de huit jours (Gn 17, 12 ; Lc 2, 21 ; Ph 3, 5). Le Lévitique met quelque peu en valeur ce jour particulier (Lv 9, 1 ; 14, 10.23 ; 15, 14.29 ; 22, 27), mais dans un cadre festif surtout, pour marquer l'achèvement de la fête des Tentes. Le jour est alors solennisé : « Pendant sept jours, vous offrirez un sacrifice (...) Le huitième jour, il y aura pour vous une convocation sainte, et vous offrirez un sacrifice par le feu à Dieu ; c'est une réunion solen-

dénominations du dimanche dans la tradition chrétienne », dans Coll., *Le Dimanche*, Paris, Éd. du Cerf, 1965, coll. « Lex Orandi », n° 39, p. 7-28 ; W. RORDORF, *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne* (trad. fr.), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972 ; C. S. MOSNA, *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo*, coll. « Analecta Gregoriana », n° 170, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Rome, 1969 ; P. GRELOT, « Du sabbat juif au dimanche chrétien », *La Maison-Dieu*, n° 123 et n° 124, 1975, p. 79-107 et p. 14-54 ; S. BACCHIOCCHI, *Du sabbat au dimanche* (trad. fr.), Paris, Lethielleux, 1977 ; H. BOURGEOIS, P. GIBERT, M. JOURJON, *L'Expérience chrétienne du temps*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, coll. « Cogitatio fidei », n° 142, p. 25 ; Coll. (J.-L. LEUBA éd.), *Temps et eschatologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

2. Voir *Talmud de Babylone*, *Sabbat* 156a, dans L. B. GOLDSCHMIDT, *Talmud*, I, Berlin, 1897s.

nelle : vous ne ferez aucune œuvre servile » (Lv 23, 36 ; cf. 2 Ch 7, 9 ; 29, 17). Il en sera de même plus tard, au terme de la fête de la Dédicace, après huit jours (1 M 4, 56.59). Mais ce jour festif de clôture se présente alors comme un achèvement, tel un point d'orgue, et non pas à la manière de ce huitième jour dont parle Jn 20, 26, qui appelle l'idée d'une rupture d'avec l'ordre sabbatique coutumier. Et de même, à un titre moindre, l'insistance mise sur « le premier jour » pour désigner le dimanche de la résurrection dans les quatre évangiles (Mc 16, 1 ; Mt 28, 1 ; Lc 24, 1 ; Jn 20, 1) répond à une intention manifeste : c'est le début des temps derniers, déjà commencés en Christ.

Est-il possible de poursuivre plus avant, sans trop se perdre dans une herméneutique allégorique ? Certes, il faut éviter de tirer de l'unique mention johannique sur le huitième jour des conclusions péremptoires, même si la présence insolite de cet élément attire l'attention. Car, à la différence de l'évangile judéo-helléniste de Matthieu, au sein d'une communauté où le sabbat, la Loi et les traditions demeurent toujours vifs, l'évangile du Bien-aimé paraît autrement plus vindicatif à l'endroit de la pratique sabbatique. Cette communauté judéo-chrétienne, au départ plutôt isolée des autres groupes chrétiens, se heurte fortement à des Juifs qui ne reconnaissent pas Jésus. Le jour du sabbat n'est guère évoqué que pour rappeler les gestes de Jésus qui vont à l'encontre du repos sabbatique : « Cet homme n'est pas de Dieu puisqu'il ne garde pas le sabbat » (Jn 9, 16 ; cf. 5, 9s.) ; l'Apocalypse ne parle pas du sabbat, sinon d'une manière indirecte (Ap 14, 13). Le sabbat n'est plus un jour saint. Plus encore, comme nous venons de le suggérer, les syntagmes « le premier de la semaine » et *a fortiori* « huit jours après » impliquent déjà l'idée que le sabbat, comme tel, ainsi que l'unité sacrale constituée par l'ensemble des sept jours, trouvent désormais leur dépassement. Pour mettre davantage en lumière cette perspective, nous considérerons deux points : d'abord, un nouvel étalement des temps dont témoignent les écrits néotestamentaires selon les milieux chrétiens en cause ; puis, une autre conception, non sacrale, du temps,

suivant une nouvelle compréhension herméneutique du premier ou du huitième jour. D'un côté, on assiste à une étonnante perturbation des temps du salut et, de l'autre, à une sorte de déplacement de l'eschatologie, autrefois ramassée en partie dans le sabbat et maintenant concentrée nouvellement en Christ.

Un nouvel étalement des temps

Des pratiques diversifiées

Les exégètes d'aujourd'hui tendent plutôt à souligner le lien et la continuité entre l'Église et le monde juif du 1^{er} siècle. Cela ne saurait cependant faire oublier combien la césure a été profonde entre, d'une part, les Juifs et les nations qui confessaient Jésus et, de l'autre, ceux des Juifs qui ne le reconnaissaient pas. Une telle cassure s'est opérée différemment selon les communautés chrétiennes, dès l'an 51 selon 1 Th 2, 16, plus généralement après l'an 70 et parfois jusqu'au IV^e siècle de notre ère. Les conséquences en furent aussi différentes d'un groupe chrétien à l'autre, et cela, au sein même des premiers milieux judéo-chrétiens. Ainsi la manière de se situer par rapport aux fêtes et aux sabbats différait-elle selon les uns et les autres : Jacques de Jérusalem suivait strictement la Loi selon Flavius Josèphe³, et donc aussi le sabbat. L'Église judéo-chrétienne de Matthieu ne récuse pas le sabbat, tout en signifiant la priorité de la charité dans la hiérarchie des commandements (Mt 12, 1-12). Cet évangéliste judéo-helléniste évite, entre autres, de reprendre la parole de Jésus, lue en Marc : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat » (Mc 2, 27) ; et il ajoute au discours eschatologique selon Marc la parole de Jésus : « Priez pour que votre fuite ne tombe en hiver ni un sabbat » (Mt 24, 20). Dans un autre

3. *Antiquités juives* 20 § 200, dans L. H. FELDMAN, *Josephus*, IX, Londres-Cambridge (Mas.), 1965.

milieu judéo-helléniste, pourtant radical dans ses positions touchant l'institution juive, le sabbat est encore évoqué au terme eschatologique du pèlerinage des croyants : « Un repos sabbatique (*sabbatismos*) est en réserve pour le peuple de Dieu » (He 4, 9 ; cf. 4, 4s.). Sinon, les autres écrits relèvent surtout les polémiques touchant la pratique du sabbat, dont l'observation est pourtant longuement inscrite parmi les préceptes du Décalogue (Ex 20, 8-11). Marc et Jean insistent sur la liberté de Jésus à son endroit. Sans doute faut-il un certain temps avant que la coutume sabbatique ne disparaisse, et l'auteur de la Lettre aux Colossiens lutte encore à ce propos, alors que certains trublions continuaient de tracasser les croyants sur des questions de nourriture, de « fête, de néoménies et des sabbats » (Col 2, 16). Mais d'autres judéo-chrétiens resteront longtemps fidèles au repos sabbatique, à la manière de ces sectaires qui continuaient de méditer sur le « mystère de la semaine⁴ ».

Des déplacements progressifs

Dans ce contexte en mouvement, sur un sujet qui continuait de diviser les croyants entre eux, devait progressivement s'imposer l'importance à accorder au « premier jour » de la semaine, en décalage par rapport au saint jour du sabbat. Les temps du salut et les lieux festifs sont alors entièrement interrogés en fonction d'un autre calendrier des temps, d'une autre manière de se situer par rapport au Temple et aux fêtes, et enfin d'une appréciation nouvelle du sabbat.

Le pivot du calendrier des temps est désormais situé à l'avènement de Jésus : « Au commencement » (Mc 1, 1 ; Jn 1, 1 ; cf. He 1, 1-2). Les croyants sont amenés à rééva-

4. *Homélies pseudo-clémentines* XVII, 10, dans *Les Homélies clémentines*, traduction, introduction et notes d'A. Siouville, Paris, PUF, 1933¹, Verdier, 1991², p. 324. Sur l'observation du sabbat dans certains milieux judéo-chrétiens tardifs, voir par exemple S. PINÈS, *An Arabic Version of the Testimonium Flavium and its Implication*, Jérusalem, 1971.

luer le sens des fêtes coutumières. Car, si la fête des Tentes est bientôt oubliée, celle de Pentecôte sera pour une part reprise, du moins dans le contexte ecclésial de Luc, et doté d'un sens nouveau, en écho à une ancienne tradition judéo-chrétienne où l'Esprit marquait le départ d'un nouveau Sinaï (Ac 2, 1s.). Au fait, selon le calendrier soutenu par les scribes d'obéissance pharisienne, à la différence des esséniens, la Pentecôte juive devait tomber un lendemain de sabbat, le dimanche. Quant à la fête de Pâques, son rapport avec la Pâque juive est évident, mais singulier aussi. Car si Jésus devait effectivement mourir dans le contexte de cette fête, comme le rappellent l'Apôtre (1 Co 5, 7) et les évangélistes, ces derniers semblent surtout intéressés par la mention du vendredi, en tant que jour de la mort de Jésus, puis par celle du lendemain du sabbat, jour de sa résurrection. Le sabbat devient alors un jour creux.

On connaît, par ailleurs, la différence entre la chronologie johannique selon laquelle Jésus meurt la veille de la Pâque au moment où s'égorgeaient des milliers d'agneaux sur les parvis du Temple, et la chronologie de Marc, où Jésus meurt le jour même de la Pâque juive. L'écriture symbolique de Jean a-t-elle ou non modifié la représentation des événements ? Peu importe ici, car l'étonnant est l'existence même de cette différence chronologique durant les dernières décennies de la fin du 1^{er} siècle. Cette étrange dissonance témoigne d'une certaine incertitude dans la manière même de situer l'événement majeur de la Croix par rapport à l'ancien canevas festif de la Pâque. Tant les Pâques chrétiennes ne sont plus la Pâque juive. Paul rappelle sans doute « la nuit où il fut livré » (1 Co 11, 23), mais sans préciser ici qu'il s'agit de la nuit pascale. Marc signale le repas pascal, sans même parler de l'agneau. Le motif des « trois jours » (Os 6, 2 ; 1 Co 15, 4 ; Mc 8, 31 ; etc.), disant la soudaineté du salut de Dieu et l'espérance après l'épreuve, ne s'attache pas, non plus, à la symbolique pascale d'une manière directe. L'accent porte sur la disposition des jours du salut, plus que sur le lien avec la fête pascale. Bref, jusqu'à quel point fallait-il encore « judaïser », en posant l'accent sur une Pâque d'hier, maintenant renouvelée, ou seulement sur le jour « neutre » qui suit le

sabbat ? Sans doute ces diverses manières de situer la mort de Jésus par rapport à cette fête juive eurent-elles leur écho jusque dans la querelle sur la date de Pâques en l'an 154. Comme on sait, le pape Anicet de Rome tenait au dimanche, et Polycarpe de Smyrne à la Pâque juive durant la nuit du 14 au 15 du mois de Nisan. Comme pour le sabbat, la réévaluation des fêtes juives ne s'est pas opérée d'un seul coup et de même manière dans toutes les communautés chrétiennes.

Des choix motivés par le repas chrétien

Si donc, dans certains milieux judéo-chrétiens déjà et avant même d'être reprise dans un contexte helléno-chrétien, la distance se creusait avec l'institution juive, comment gérer en conséquence cette liberté nouvelle par rapport aux lieux et aux temps du salut ? Car il ne suffisait pas d'être « en décalage » par rapport au Temple, aux fêtes et aux sabbats d'hier. De là devait surgir une gestion nouvelle des temps, au départ assez libre, prenant des formes variées. L'espace sacré du Temple et le temps sanctifié des fêtes et du sabbat laissent maintenant place à un espace profane, celui de la maison en des assemblées mêlant les hommes et les femmes, et jusqu'à la présence de non-croyants au sein d'une assemblée chrétienne (1 Co 14, 23). Les temps nouveaux se dégagent du sabbat. L'espace sacré des temples de l'époque et l'espace temporel des initiations mystériques sont maintenant refusés et, de même, la sacralisation biblique des temps jalonnés par le sabbat, les fêtes, les demi-fêtes et les jeûnes. D'autant plus que le creuset des communautés nouvelles trouvait maintenant son lieu dans un repas, à la fois « à la juive » et à la manière des repas communautaires du monde hellénistique, connus jusqu'à Rome dans le cadre des repas judéo-hellénistes de la Diaspora⁵. Certes, il aurait été possible de réunir une

5. Voir, entre autres, C. PERROT, « Le repas du Seigneur », *La Maison-Dieu*, n° 123, 1975, p. 29-46 ; *Id.*, « L'Eucharistie dans le

assemblée au matin du sabbat à la manière des synagogues de l'époque, dont les rassemblements n'avaient alors aucune dimension rituelle ou cultuelle – à la différence des synagogues du II^e siècle de notre ère et après. Mais l'exigence première du repas, suivant le canevas d'un repas festif avec vin, poisson ou viande, imposait un autre moment : non pas un repas de « veille du sabbat » comme on les voit apparaître dans le cadre juif des groupes de pureté, mais un repas communautaire après le sabbat, sans pour autant en fixer le moment précis.

Énumérons les quelques éléments connus à ce propos. Plusieurs coutumes virent apparemment le jour, cherchant plutôt à se démarquer des pratiques juives. Quand fallait-il se réunir ? Chaque jour, chaque semaine ou chaque année dans le contexte de la Pâque seulement ? Mais comment construire une communauté dans ce dernier cas, alors que le repas commun en constitue justement la pointe ? Laissons par ailleurs la question portant sur l'existence d'un repas quotidien, relevée par Luc dans Ac 6, 1. La plume un peu idyllique de ce dernier rappelle sans doute une ancienne tradition palestinienne en écho avec les récits d'une manne quotidienne (Ex 16, 4 ; Lc 9, 10-17 ; Jn 6). Tout repas chrétien, pris en commun à la manière du Seigneur, n'est-il pas désigné dans ce pain de chaque jour, reçu au jour le jour, dont parle le *Pater* (Mt 6, 11) ? La coutume hebdomadaire s'imposa cependant vite, en lien plus ou moins direct avec le motif de la résurrection. Toutefois, le repas du Royaume est désormais situé en dehors du temps sacré du sabbat et même en dehors du seul temps de la Pâque juive, comme si la libération pascale dont le repas chrétien est l'épiphanie trouvait maintenant son lieu au cœur des jours profanes, à commencer par « le premier de la semaine » et *a fortiori* le huitième jour, par-delà tous les sabbats.

Nouveau Testament », *La Maison-Dieu*, n° 137, 1979, p. 109-125 ; à paraître : *Id.*, « L'Eucharistie dans le Nouveau Testament », dans Coll. (M. Brouard éd.), *Eucharistia*, Rome/Paris, Éd. du Cerf, 2000.

Sabbat et « premier jour »

D'où la promotion de ce premier jour, non seulement dans le cadre des récits de résurrection selon les quatre évangiles (Mc 16, 1 ; etc.), mais aussi chez Paul d'après 1 Co 16, 2. Ce dernier texte porte d'abord sur l'entraide communautaire : « À chaque premier [jour] de la semaine chacun de vous, chez lui, qu'il mette de côté ce qu'il a éventuellement réussi à mettre en réserve, afin que les collectes se fassent sans [attendre] mon arrivée. » N'oublions pas que « le souper seigneurial », dont parle l'Apôtre dans 1 Co 11, 20, constituait alors un tout, tel un repas en son entier, devenu le lieu d'une parole nouvelle et de l'entraide mutuelle entre les participants du repas communautaire. La collecte (en grec, *diakonia* ou *koinônia* ; cf. 2 Co 8, 4s. et 9, 13) visait « l'égalité » entre les membres d'une même association (2 Co 8, 13), tant les biens ramassés devaient être également partagés entre tous ; elle servait aussi de signe d'unité entre les croyants, y compris les absents, voire, si possible, avec les « saints » de Jérusalem si différents de l'Apôtre. Le souper corinthien suivait alors l'usage hellénistique des repas associatifs pris à partir de 15 heures, mais avant la nuit, dans un contexte cultuel ou non. Cette coutume horaire, dans le cadre de la Diaspora au moins, devait sans doute se modifier lorsque « les agapes » furent plus tard disjointes de cet ensemble premier – au moins, dès l'époque d'Hippolyte d'après *La Tradition apostolique* 26-30⁶. À partir de saint Justin au moins, le repas eucharistique, cette fois sans les agapes, sera distribué en deux tables, celle de la parole suivie de celle du pain⁷. Relevons ici une remarque de Justin : « Le

6. *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, éd. B. Botte, Münster-en-Westphalie, Aschendorff, 1963, 1989^s, coll. « *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* » n° 39, p. 67-75 ; texte courant dans coll. « Sources chrétiennes », n° 11 bis, Paris, Éd. du Cerf, 1968, 1984², p. 103-111.

7. Nous faisons ici allusion au célèbre texte de Justin dans *I Apologie* 67, 3.6 ; voir dans W. RORDORF, *op. cit.* (note 1), p. 137-139,

premier jour de la semaine, tout en étant le premier de tous les jours, (en le comptant) à nouveau après tous les jours du cycle hebdomadaire, est appelé le huitième, sans pour cela cesser d'être le premier⁸. »

Mais la coutume corinthienne susdite n'est apparemment pas celle de toutes les communautés. Un milieu plus judéo-chrétien cherchera davantage à mieux « coller » au sabbat, en prenant alors ce repas au soir de ce sabbat, puis, durant la nuit, et finalement durant le jour du dimanche. À Troas, le repas a lieu durant la nuit, sinon au matin : « Au premier [jour] de la semaine (le samedi soir), (comme) nous étions rassemblés pour rompre le pain, Paul s'entretenait avec eux (les croyants de Troas). Devant partir le lendemain, il prolongeait son discours jusqu'à minuit (...) Puis, ayant rompu le pain et mangé, et s'étant entretenu durant longtemps jusqu'à l'aube, il partit (...) » (Ac 20, 7-11). Comme on voit, le pain et la Parole restent liés, mais l'heure du repas ne préoccupe guère le rédacteur. Sans doute s'agissait-il d'un repas pris durant la nuit qui suit le sabbat, avant de repartir le lendemain, le dimanche, suivant la coutume juive d'un départ après le sabbat seulement. Mais la phrase embrouillée de Luc laisserait croire à un dimanche au soir. De son côté, l'Apôtre rappelle aux Corinthiens la dimension exemplaire de la Cène du Seigneur « durant la nuit » (1 Co 11, 23). Toutefois, dans la Diaspora surtout, ces repas nocturnes devaient vite provoquer la réaction des autorités impériales. Car ils étaient d'ordinaire prohibés dans le cadre des repas associatifs. Vers l'an 110, on connaît à ce propos la lettre de Pline le Jeune demandant à Trajan des instructions sur les chrétiens qui ont « coutume de se rencontrer avant l'aube à des jours fixés (*stato die*) » ; plus tard, ajoute-t-il, ils se réunissent à nou-

et dans SAINT JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, édition et traduction C. Munier, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, coll. « *Paradosis. Études de littérature et de théologie ancienne* », XXXIX, 1995, p. 122-123.

8. Saint JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon* 41, 4, d'après W. RORDORF, p. 141.

veau pour manger des « mets communs et ordinaires ⁹ » – ce qui peut correspondre en fait aux mets d'un repas communautaire chrétien. Par ailleurs, le repas durant le jour est déjà évoqué par Justin : « Nous nous assemblons tous les jours du Soleil, parce que c'est le premier jour où Dieu, tirant la matière des ténèbres, créa le monde ¹⁰. » Le syntagme « le jour seigneurial », lu dans Ap 1, 10 (« Je fus en esprit au jour du Seigneur »), pourrait aussi indiquer un dimanche, à moins qu'il ne s'agisse seulement du jour du triomphe eschatologique de l'Agneau, sans allusion au repas eschatologique mentionné dans Ap 3, 20. La *Didachè*, toutefois, relie directement ce jour à la fraction du pain : « Le jour du Seigneur, assemblez-vous pour la fraction du pain et l'eucharistie ¹¹. »

Les diverses compréhensions du premier et du huitième jour

Jean Daniélou résume en une phrase la pensée des Pères de l'Église sur le huitième jour : « Toute la théologie du dimanche s'organise : c'est le jour cosmique de la création, biblique de la circoncision, évangélique de la résurrection, ecclésial de l'Eucharistie, eschatologique enfin du siècle à venir ¹². » La question est de distribuer ces diverses compréhensions herméneutiques dans le cours de l'histoire, sans trop vite les projeter dès le départ des repas communautaires chrétiens. Insistons seulement sur quelques points.

9. *Lettre X*, 96, d'après S. BACCIOCCHI, *op. cit.* (note 1), p. 82 ; voir aussi dans PLINE LE JEUNE, t. IV : *Lettres*, livre X, 96, 7, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1959, p. 960.

10. *I Apologie* 67, 7, d'après W. RORDORF, *op. cit.*, p. 139-141 ; voir aussi dans SAINT JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, *op. cit.*, p. 122-123.

11. *Didachè* 14, 1, d'après J.-P. AUDET, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris, Gabalda, 1958, p. 458.

12. J. DANIÉLOU, *op. cit.* (note 1), p. 361.

écrit : « (Ils) sont venus à la nouvelle espérance, n'observant plus le sabbat, mais le jour du Seigneur, (jour) où notre vie s'est levée à travers la mort ¹³. » Selon Barnabé vers l'an 135 : « (Le Seigneur) dit encore aux Juifs : *Je ne supporte pas vos néoméniés et vos sabbats. Voyez bien ce qu'il veut dire : Ce ne sont point les sabbats actuels qui me plaisent, mais celui que j'ai fait et dans lequel, après avoir donné le repos à l'univers, j'inaugurerai le huitième jour, c'est-à-dire un autre monde. C'est pourquoi nous célébrons avec joie le huitième jour, où Jésus est ressuscité et où, après s'être manifesté, il est aussi monté aux cieux*'' ¹⁴. »

Une eschatologie centrée sur le Christ

Ce qui précède montre déjà comment se réalisa le transfert du motif eschatologique du sabbat au jour nouveau. Car le sabbat avait une dimension eschatologique, comme le déclare, entre autres, un auteur juif anonyme du I^{er} siècle : « Ne pleure pas ton mort plus de six jours, car le sabbat est un signe de la résurrection et du repos du monde à venir ¹⁵. » Or, l'eschatologie juive, jusque-là attachée au Temple, aux fêtes et aux sabbats, se déplace en quelque sorte, pour se ramasser dans la seule figure du Seigneur. L'eschatologie, jusqu'alors construite sur l'opposition entre le céleste et le terrestre, ou encore, entre ce

13. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Magnésiens*, 9, 1, d'après W. RORDORF, *op. cit.*, p. 135 ; voir aussi *Lettres. Martyre de Polycarpe de Smyrne*, éd. P. Th. Camelot, Paris, Éd. du Cerf, 1969, coll. « Sources chrétiennes », n° 10, p. 88-89.

14. *Épître de Barnabé* 15, 8-9, dans W. RORDORF, p. 29 ; voir aussi dans *Épître de Barnabé*, introduction, traduction et notes de P. Prigent, texte établi et présenté par R. A. Kraft, Paris, Éd. du Cerf, 1971, coll. « Sources chrétiennes », n° 172, p. 186-189.

15. *Vie (latine) d'Adam et Ève* 51, 2, traduit d'après R. H. CHARLES, *Apocrypha II*, Oxford, 1913, suivant l'édition de W. MEYER, *Vita Adam et Evae*, *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften* 14, 3 (1878), p. 185-250.

monde-ci et le monde qui vient, traverse désormais la personne même de Jésus et le Corps du Christ. On n'oubliera pas ici combien « le souper du Seigneur » fut le lieu majeur de cette expression eschatologique nouvelle. Paul ramasse le sens de la Cène dans ces mots : « Toutes les fois que vous mangez (...) vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11, 26). Au sens où nous ne pouvons authentiquement proclamer le Seigneur vivant et présent qu'à la condition d'en rappeler continûment la Croix et de nous situer devant l'avenir du Royaume.

Mais avant Paul déjà, le cri araméen du *Marana Tha* – « Qu'il vienne, notre Maître ! » – souligne cette dimension eschatologique nouvelle (1 Co 16, 22 ; Ap 22, 20 et *Didachè* 10, 6). Qu'il vienne vite nous sortir de là et nous arracher à la colère qui vient (1 Th 1, 10) ! La christologie, exprimée dans un appel au Maître et Seigneur, jaillit alors de la sotériologie. En sorte que le lendemain du sabbat, ce jour profane des chrétiens, ce jour en dehors de l'hebdomade sainte, devient le lieu de résonance d'une immense espérance. Le premier jour de la semaine est le jour situé au départ des « derniers jours » (Ac 2, 17), de par la résurrection du Seigneur. Il est le « huitième jour » qui inaugure déjà la vie éternelle, diront avec justesse les Pères d'Alexandrie¹⁶. Le motif peut être ancien, comme semble en témoigner une phrase ajoutée par une main judéo-chrétienne à l'apocryphe juif des *Secrets d'Hénoch* : « J'ai fixé le huitième jour, afin qu'il soit le premier jour créé après mon œuvre et que les sept premiers [jours] prennent la forme des sept *millenia*, et qu'au commencement du huitième *millenium* il y ait un temps incommensurable, infini, sans années, ni mois, ni semaines, ni jours, ni heures¹⁷. » Dans la ligne de l'Apocalypse, de Jn 20, 1s., le huitième jour inaugure les mille ans du Royaume.

16. J. DANIELOU, p. 354.

17. 2 *Hénoch* 33, 1, d'après R. H. CHARLES, *Apocrypha II*, op. cit., p. 451.

Par la suite, la tradition chrétienne ramassera le sens du dimanche en mettant surtout l'accent sur le motif de la résurrection, quelque peu isolé alors du mouvement eschatologique qui porte la première proclamation du Ressuscité. Puis, d'autres motifs viendront s'adjoindre, où le dimanche appelle le souvenir de la première création : « Nous nous assemblons tous le jour du soleil, parce que c'est le premier jour où Dieu, tirant la matière des ténèbres, créa le monde, et que, ce même jour, Jésus Christ notre Sauveur ressuscita des morts¹⁸. » Mais ces motifs et d'autres encore sur la circoncision et le repas dominical ne peuvent guère prétendre s'enraciner en direct dans l'Écriture, même s'ils en poursuivent valablement la pensée. À la condition, toutefois, de ne pas trop « sabbatiser » !

Charles PERROT

LA RÉFORME LITURGIQUE a produit de nombreux textes pour l'eucharistie, notamment les nouvelles prières eucharistiques et quelque cent préfaces pour le missel romain et les autres anaphores qui se sont développées, comme la troisième prière eucharistique, la quatrième prière eucharistique peut aussi admettre ces préfaces, quoiqu'elle ait sa préface propre. Dans le cadre d'un article, nous ne pouvons examiner tous les textes du Missel et par conséquent, nous nous limiterons à quelques exemples.

Charles H. Dodd est un bibliste célèbre qui a travaillé notamment sur l'eschatologie, en citant maintes fois la tradition liturgique de l'Orient, entre autres celle de Jean Chrysostome. Dans un premier temps, nous examinerons l'opinion de cet auteur sur le rapport entre eucharistie et eschatologie pour éclairer notre examen de la dimension eschatologique des prières eucharistiques actuelles.

Dans un second temps, nous étudierons certains passages des prières eucharistiques actuelles pour mettre au

18. JUSTIN DE ROME, *I Apologie* 67, 5-7, d'après W. RORDORF, *op. cit.*, p. 139-141 ; voir aussi dans SAINT JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, *op. cit.*, p. 122-123.