

QU'EST-CE QUE LE DIMANCHE ?

par Enzo BIANCHI,
Comunità di Bose

Pour saisir la signification et la valeur du dimanche, il convient d'évoquer la signification et la valeur du sabbat : celui-ci représente en effet le paroxysme du rythme hebdomadaire juif qui a été hérité par le christianisme, où le dimanche a assumé le rôle central.

L'attitude de Jésus à l'égard du sabbat

Un problème complexe

L'exégèse biblique n'est pas parvenue à une position unanime concernant l'attitude de Jésus envers le sabbat ; au contraire, l'éventail des opinions qu'elle présente est ample et diversifiée ¹. Il n'est pas facile de reconnaître les différentes « situations de vie » que reflète la rédaction actuelle des textes des controverses de Jésus sur le sabbat : le niveau de Jésus, celui de la communauté chrétienne primitive et celui de l'évangéliste. On se demande : les controverses sur le sabbat qui opposent en général Jésus aux pharisiens (cf. Mc. 2,23-28 et par. ; Mc. 3,1-6 et par. ; Lc. 14,1-6) ne comportent-elles pas plutôt l'écho de contrastes entre Jésus et les sadducéens ou, peut-être, les esséniens de Qumran qui défendaient une observance du sabbat beaucoup plus rigoureuse que les pharisiens ² ? Dans ces diatribes, quelle part prend le reflet de la situation post-pascale de conflit entre la Synagogue, liée à l'observance sabbatique, et l'Église, qui opère un déplacement du jour festif du sabbat au dimanche, le jour « après le sabbat » (Mt. 28,1 ; Mc. 16,1) ³ ? Ou ces textes évangéliques

1. Survol des différentes opinions chez H. Weiss, « The Sabbath in the Synoptic Gospels », in *Journal for the Study of the NT* 38(1990), p. 13-16.

2. H. Maccoby, *Early Rabbinic Writings*, Cambridge, 1988, p. 170-172.

3. P. Benoît et M.-E. Boismard soutiennent que le *lógion* sur le sabbat de Mc. 2,27 est issu de communautés chrétiennes provenant du paganisme et a été attribué à

reproduisent-ils peut-être le souvenir de disputes internes aux différentes communautés chrétiennes qui observaient encore le sabbat et s'interrogeaient sur les modalités de cette observance, sur ce qu'il était permis ou non de faire ce jour-là⁴ ?

Sans entrer dans ces problématiques, nous chercherons à faire émerger l'aspect kérygmaticque présent dans ces controverses. On a, du reste, relevé depuis longtemps que *le genre littéraire de la controverse ne se réduit pas à présenter un simple débat d'école mais véhicule une signification révélatrice de grande portée*⁵.

Probablement le souvenir historique du comportement de Jésus le jour du sabbat et la transmission de quelques *lógia* sur le sabbat dans les communautés chrétiennes (cf. Mc. 2,27-28 ; 3,4) ont servi de noyau autour duquel se sont concentrés certains récits relatant des gestes réalisés par Jésus le jour du sabbat et des controverses concernant le sabbat qu'il a eues avec les pharisiens. Et derrière leur rédaction, on entrevoit les problèmes et les positions des différents milieux chrétiens à l'égard du sabbat.

Le dossier synoptique sur le sabbat est constitué de matériel lié à la triple tradition : la controverse qu'a fait naître l'épisode des épis arrachés le jour du sabbat (Mc. 2,23-28 ; Mt. 12,1-8 ; Lc. 6,1-5) et le récit de la guérison de l'homme à la main sèche (Mc. 3,1-6 ; Mt. 12,9-14 ; Lc. 6,6-11). Puis nous avons du matériel uniquement lucanien, deux controverses autour de guérisons accomplies par Jésus le jour du sabbat : la guérison de la femme courbée (Lc. 13,10-17) et celle d'un hydropique (Lc. 14,1-6). Et nous trouvons par ailleurs quelques annotations éparses : Mc. 1,21 ; 6,2 ; Lc. 4,16.31⁶.

Dans le quatrième Évangile, le matériel se constitue des deux récits de guérison du paralytique à la piscine de Bethesda (Jn 5,1-18) et de l'aveugle-né (Jn 9,1-41) : l'une et l'autre ont lieu le sabbat et suscitent l'opposition des juifs. En outre, on trouve une argumentation de style rabbinique, où Jésus part du fait que la *halakah* juive permettait la

Jésus pour justifier leur non-observance du sabbat (*Synopse des quatre évangiles en français*, III, Paris 1972, p. 117).

4. Cf. Weiss, « The Sabbath », p. 13-27.

5. P. Mourlon Beernaert, « Jésus controversé. Structure et théologie de Marc 2,1-3,6 », in *Nouvelle Revue Théologique* 95/2(1973), p. 129-149.

6. Dans les synoptiques, on parle encore de « sabbat » en Mt. 24,20 ; 28,21 ; Mc. 15,42 ; 16,1 ; Lc 23,54.56.

circoncision le jour du sabbat, pour répliquer aux contestations qu'a suscitées chez les juifs sa guérison du paralytique (Jn 7,22-23) ⁷.

Le témoignage des Évangiles synoptiques

1) Le sabbat pour l'homme, non l'homme pour le sabbat

Le récit des épis arrachés présente les disciples traversant, avec Jésus, un champ de blé le jour du sabbat et arrachant des épis (Mc. 2,23). Matthieu et Luc ajoutent, par rapport à Marc, le fait que les disciples « mangeaient » les épis (Mt. 12,1 ; Lc. 6,1) ; Matthieu spécifie la raison de cet acte : « ses disciples eurent faim » (Mt. 12,1) ; Luc en indique la modalité : « en les froissant de leur main » (Lc. 6,1). Marc ne fournit d'autre précision, si ce n'est qu'ils arrachaient les épis en « se frayant un chemin » ; mais la justification que Jésus donne à leur acte, en rappelant l'exemple de David et de ses compagnons dans le *besoin* (Mc. seul), quand ils eurent faim et mangèrent les pains de la proposition réservés aux prêtres, implique que c'est là la situation des disciples : une situation de *besoin*. Des récriminations se lèvent en effet de la part des pharisiens à propos du comportement des disciples : ils font ce qu'il n'est pas permis de faire le sabbat (Mc. 2,24 ; Mt. 12,2 ; Lc. 6,2). En soi, cette action était consentie par la loi (Dt 23,26) : la transgression qui est reprochée consiste dans le fait qu'elle est réalisée le jour du sabbat.

La *Mishnah* énumère trente-neuf travaux interdits le sabbat pour sauvegarder le repos prescrit par la loi (Ex 20,8-11 ; Dt 5,12-15) : la moisson est parmi ceux-là (*Shabbat* 7,2). Arracher des épis avec les mains était considéré par la loi orale comme un travail assimilable à la moisson, interdite le sabbat par Ex 34,21 également ⁸. Ailleurs, les évangiles rapportent des interprétations analogues de l'Écriture présentes dans la *halakah* juive : il est interdit de soigner un malade le jour du sabbat si sa vie n'est pas en danger (*M'joma* 8,6 etc. ; cf. Mc. 3,2 ; Lc. 13,14), sont défendus les gestes qui équivalent à un travail visant à soigner un malade (par ex. pétrir, *M'Shabbat* 7,2 ; 24,2 ; cf. Jn 9,6), il est prohibé de transporter un lit vide (*M'Shabbat* 10,5 ; 7,2 ; cf. Jn 5,10)... La codification de ces règles est postérieure au temps de Jésus, mais elle se base sur des traditions et des positions précédant la destruction du temple.

Les disciples de Jésus sont accusés d'enfreindre le commandement du sabbat comme il était interprété dans les milieux pharisiens. Et puisque

7. Autre mention du sabbat en Jn 19,31.

8. Philon, *De vita Moïsis* 2,22 rappelle l'interdiction de « couper un sarment, une branche, une feuille ou de cueillir quelque fruit ».

les disciples se voient reprochés, au nom de l'Écriture, de faire *ce qui n'est pas permis* (Mc. 2,24), Jésus répond aux pharisiens en évoquant l'épisode que relate 1Sam 21,2-7, où David et « ceux avec lui » (Mc. 2,25), dans une situation de besoin, firent ce *qu'il n'est pas permis* (Mc. 2,26) en mangeant les pains d'oblation, les cinq pains sacrés, « les pains de la face » (Ex 25,30 ; Lv 24,5-9), qu'il n'était consenti qu'aux prêtres de manger. Une tradition rabbinique atteste que c'est un jour de sabbat que David prit la fuite devant Saül, se présenta au prêtre Ahimélek⁹ et mangea les pains consacrés (*MMenachot* 11,9), et ceci rendrait plus fort le rapport avec le cas de Jésus et de ses disciples, si l'on parvenait à prouver que Marc connaissait cette tradition ; mais ce que l'évangéliste tient à souligner, c'est qu'un cas analogue d'« illégalité » fait partie des Écritures et qu'il est accepté par les pharisiens eux-mêmes. Pourquoi accuser alors ses disciples ? L'Écriture elle-même les justifie ! Immédiatement après avoir interprété le cas de David et de ses compagnons comme un état de « besoin », Jésus affirme : « Le sabbat a été fait (*egéneto*) pour (*diá*) l'homme, et non l'homme pour le sabbat » (Mc. 2,27). L'affirmation n'est que de Marc et renvoie à « l'intention fondamentale de la prescription du sabbat, qui devait permettre aux humains de se reposer en imitant le Créateur »¹⁰. De même en Mc. 10,1-12, lors de la controverse sur la répudiation, Jésus cite les Écritures en se référant à la volonté originelle du Dieu créateur pour retrouver et actualiser le dessein de Dieu pour l'homme. Jésus donc, par l'aphorisme qui relativise le sabbat par rapport à l'homme, ne fait que confirmer l'intention profonde du commandement divin du sabbat : protéger et bénir la vie de l'homme dans toutes ses expressions et dimensions, à partir de sa corporéité. Ce n'est pas un hasard si les disputes sur le sabbat, tant dans les synoptiques que chez Jean, concernent en général des situations humaines de *besoin* (comme dit Marc) : des hommes et des femmes marqués par la maladie, dont la plénitude de vie et de relations est amoindrie. L'introduction de la part de Jésus du « cas de besoin humain » ne signifie en aucun cas une abrogation du précepte sabbatique, mais sa confirmation et sa valorisation radicale. Certes, l'*halakah* pharisienne n'est pas observée : Jésus se révèle libre à l'égard des

9. Le texte de Mc. 2,26 l'appelle Abiathar, confondant le prêtre Ahimélek, dont parle 1Sam 2-7, avec le prêtre Abiathar, précisément, dont il est question en 1Sam 22,20-23 ; 23,6 ; 30,7.

10. M. Gourgues, « Halakâh et Haggadâh chrétiennes. Les indications de Marc 2,23-28 et parallèles (les épis arrachés) sur le 'sens chrétien de l'Ancien Testament' », in Département des études bibliques de l'Institut Catholique de Paris, *La vie de la Parole. Mélanges Pierre Grelot*, Paris 1987, p. 202.

nombreuses prescriptions sur le sabbat et il critique les cas où la tradition humaine ajoutée à l'Écriture en vient à suffoquer la Parole de Dieu : Mc. 7,1-12. Du reste, la *Mishnah* elle-même atteste que « les prescriptions sur le sabbat ... qui comportent peu d'Écriture et de nombreux préceptes sont comme des montagnes pendues à un cheveu et n'ont pas d'appui » (*Tosefta Erubim* 9,23).

Jésus obéit donc aux Écritures (il se réfère explicitement à elles), il remonte à la volonté du Législateur et, dans cet espace d'obéissance, il va au-delà de la casuistique pharisienne pour en venir à critiquer le rigorisme auquel il pouvait aboutir. Et les réglemmentations pharisiennes étaient des mesures pastorales déjà libératrices par rapport à l'observance sabbatique rigide telle qu'elle était défendue à Qumran ou chez les Samaritains.

Le sabbat a donc été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat. 2M 5,19 s'exprime de manière analogue à propos du temple : « Le Seigneur a choisi non pas le peuple à cause du lieu saint, mais le lieu à cause du peuple. » Et on se trouve proche d'une sentence de R. Simeon b. Menasja : « Le sabbat a été donné à vous et non pas vous au sabbat ». La parole de Jésus se présente comme une herméneutique incontournable de la volonté de Dieu sur le sabbat et donc comme une *halakah* chrétienne autorisée. Par fidélité à l'intention du Législateur, on pourra ainsi, face au besoin humain, accomplir le jour du sabbat ce qui est exigé pour la vie pleine de l'homme. Jésus répètera constamment que la plénitude de la vie humaine est la finalité du sabbat : Mc. 3,4 ; cf. Lc. 6,9 ; Mt. 12,11-12.

Dans le quatrième Évangile revient également ce *leitmotiv* par lequel Jésus conteste le caractère illogique d'une obéissance littérale de la loi qui va jusqu'à se manifester comme une transgression de la fin profonde de la loi elle-même ; Jésus y critique l'incohérence d'une casuistique qui, tandis qu'elle permet d'accomplir la circoncision le sabbat, ne tolère pas les gestes à travers lesquels un homme est amené à la guérison intégrale (Jn 7,22-23).

Mais surtout, face à ces contestations, Jésus proclame son autorité et sa seigneurie sur le sabbat (Mc. 2,28 et par.).

2) *Le Fils de l'homme est maître du sabbat*

Chacune des rédactions synoptiques de l'épisode des épis arrachés se conclut par l'affirmation solennelle de Jésus : « Le Fils de l'homme est maître du sabbat » (Mc. 2,28 ; Mt. 12,8 ; Lc. 6,5). La controverse sur le sabbat se fait révélatrice d'une qualité christologique de Jésus. Dans le récit marcien, le passage sans transition de l'affirmation que le sabbat est

fait pour l'homme à celle de la seigneurie du Fils de l'homme sur le sabbat est éloquent. Ce *lógion* final se réfère quoi qu'il en soit à toute la péricope qui a montré comment Jésus interprète l'Écriture en discernant, par rapport au sabbat, la volonté de Dieu et la finalité du commandement. L'amour et le service envers les autres, et les autres dans le besoin, sont le but auquel l'obéissance de la loi doit mener le croyant. En effet, au centre des commandements de la loi se trouve celui de l'amour pour Dieu et pour les hommes (Mc. 12,28-34) : comme tout autre commandement de la loi, celui de l'observance sabbatique est lui aussi soumis à ce critère herméneutique établi par les paroles et l'exemple de Jésus. Il n'est donc pas étonnant que Jésus, après avoir proclamé cette distinction entre les *moyens* et la *fin* dans la vie du croyant (et entre ce qui est de Dieu et ce qui est des hommes), affirme sa seigneurie sur le sabbat. Lui-même, à travers ses actes le jour du sabbat, en dévoile le sens profond et se place comme l'herméneute authentique qui réalise pleinement le commandement du sabbat.

En Marc, la connotation christologique des controverses sur le sabbat est particulièrement évidente : Mc. 2,23-28 et 3,1-6 sont les deux dernières controverses d'une série de cinq, littérairement et théologiquement homogènes, qui ont toujours en leur centre la personne de Jésus marquée christologiquement et révélatrice des actions de Dieu. Jésus y apparaît comme le Fils de l'homme qui a sur terre le pouvoir divin de remettre les péchés (2,1-12), comme le médecin venu pour les malades et les pécheurs, ceux qui sont dans le « besoin » (2,13-17), comme l'époux qui inaugure les temps messianiques (2,18-22), le Seigneur du sabbat, disposant de l'autorité même de Dieu qui en a donné le commandement (2,23-28), le sauveur et le juge qui exerce le jugement de Dieu (3,1-6). Chez Marc, le sabbat assume une claire valeur eschatologique et messianique. Après avoir proclamé que le temps est accompli et que le Royaume de Dieu s'est approché (Mc. 1,15), Jésus dévoile son autorité d'envoyé de Dieu et commence à chasser les démons, accomplissant des gestes eschatologiques et messianiques qui attestent que le Royaume de Dieu a été inauguré précisément un jour de sabbat (Mc. 1,21-34), le jour qui marque l'irruption du temps de Dieu dans le temps de l'homme. Ce jour-là, les foules se demandent : « Qu'est cela ? Un enseignement nouveau donné avec autorité ! » (Mc. 1,27). Et ce sera encore le sabbat que sa présence et sa parole dans la synagogue de Nazareth poseront le problème de son autorité et de son identité : « Qu'est-ce que cette sagesse qui lui a été donnée et ces grands miracles ? » (Mc. 6,1-6a).

Dans les controverses réunies en Mc. 2,1-3,6, le parallélisme entre 2,10 (« Le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre ») et 2,28 (« Le Fils de l'homme est maître du sabbat ») montre que *la seigneurie de Jésus sur le sabbat est une partie intégrante de la nouveauté messianique instaurée dans sa personne* (cf. Mc. 2,21-22), elle manifeste la seigneurie de Dieu sur la terre et elle est constitutive du salut de l'homme. Pour cette raison, Jésus guérit le jour du sabbat : pour donner un sens eschatologique à la libération qu'il est venu apporter, une libération qui n'est pas seulement soulagement du mal, qui n'a pas qu'un sens négatif, mais qui est une réintégration positive et active de *tout l'homme* dans la plénitude de vie à laquelle Dieu l'a appelé et destiné. Ainsi, son œuvre de guérison le jour du sabbat acquiert également une valeur prophétique d'anticipation du sabbat éternel, de la rédemption pleine lorsqu'advendra le Royaume. Prophète eschatologique, Jésus se fait herméneute de la colère divine contre la *sklerokardia* de l'homme et, par un regard de jugement, dévoile son indignation prophétique aux pharisiens et aux hérوديens qui préfèrent l'obéissance morte à une loi plutôt que le geste de celui qui redonne la plénitude de vie et de santé à un homme dont la main est sèche (Mc. 3,1-6)¹¹. « Est-il permis, le jour du sabbat, de faire du bien plutôt que de faire du mal, de sauver une vie plutôt que de *la tuer* (seul Mc ; Lc. a 'la perdre') ? » (Mc. 3,4 ; Lc. 6,9). Le sabbat, couronnement de toute la création, mémorial de la libération de l'exode et sacrement de la seigneurie de Dieu sur le temps et la vie de l'homme, est observé quand se réalise concrètement la libération de l'homme amoindri. Le sabbat est le temps du salut dans l'économie de Dieu ; et Jésus, en opérant des guérisons ce jour-là, actualise, accomplit et manifeste dans l'histoire l'œuvre de libération, de salut et de re-création de Dieu.

Par ailleurs, Jésus accomplit toutes les guérisons (du moins celles que relatent les synoptiques) par la force de la parole (cf. cependant Lc. 13,13), sans enfreindre les préceptes rabbiniques qui interdisaient non la guérison en soi, mais les gestes thérapeutiques qui pouvaient être considérés comme un travail et qui étaient tolérés uniquement en cas d'urgence, lorsque la vie était en danger¹² ; mais ceci ne fait que donner

11. Luc, spécifiant qu'il s'agit de la « main droite » (Lc 6,6), organe et symbole de tout l'agir humain, veut indiquer l'impuissance radicale à laquelle cet homme est contraint.

12. D. Flusser argumente ainsi : Jésus « guérit par la parole, ce qui était parfaitement légitime un jour de sabbat... Si l'on considère les évangiles synoptiques, Jésus n'a jamais enfreint ces règles dans les guérisons qu'il a faites » (*Jésus*, Paris, 1970, p. 54-55). G. Vermès objecte que (si l'on se limite aux guérisons opérées le sabbat),

davantage de relief à l'autorité de Jésus et au fait que *les oppositions se déployaient davantage contre sa personne que contre ses gestes puissants*. Le sabbat apparaît ainsi comme un élément théologique subordonné au Christ, montrant qu'il est le Seigneur du sabbat, visant à indiquer sa mission eschatologique et de rédemption. La rédaction matthéenne de la controverse sur les épis arrachés (Mt. 12,1-8) et du récit de la guérison de l'homme à la main sèche (Mt. 12,9-14) est précédée par les paroles de Jésus invitant ceux qui peinent et ploient sous le joug de préceptes pesants à aller à lui, le Christ, pour trouver le *repos*. Les deux épisodes suivants, situés le jour du repos, où Jésus légitime, face aux critiques des pharisiens, le comportement de ses disciples qui, affamés (12,1), arrachèrent des épis et les mangèrent, et où il motive devant eux son activité de guérisseur le jour du sabbat (12,11-12), veulent peut-être montrer que le vrai « fardeau léger » (11,30) qui offre le repos et la liberté est l'enseignement de Jésus. C'est certain, l'ajout matthéen de 12,5-6 constitue une nouvelle connotation christologique de Jésus. Après l'exemple de David, Jésus ajoute : « N'avez-vous pas lu dans la Loi que, le jour du sabbat, les prêtres dans le temple violent le sabbat sans être en faute ? Or je vous le dis, il y a ici plus grand que le temple ! » (Mt. 12,5-6). C'est la loi elle-même qui justifie la violation de la loi du sabbat de la part des prêtres pour qu'ils accomplissent le service du temple : le passage de Nb 28,9-10 énumère les sacrifices à offrir le sabbat. À plus forte raison, les disciples de Jésus voient leur violation justifiée par le fait que Jésus est « plus grand que le temple ». Le texte prend une forte teinte christologique.

C'est surtout le texte de Lc. 13,10-17 qui présente la caractéristique lucanienne du rapport entre Jésus et le sabbat. Jésus annonce la libération d'une femme courbée par une série de passifs divins qui attestent que Dieu est à l'œuvre : « Femme, *tu as été déliée* de ton infirmité... À l'instant même *elle fut rendue droite* et glorifiait Dieu » (Lc. 13,12-13). Face à la réaction du chef de la synagogue qui assimile la guérison au travail et affirme qu'il y a le temps pour cela non le sabbat, mais les six autres jours, Jésus, par l'argument *a fortiori* du bœuf et de l'âne que l'on *délie* également le sabbat pour les mener boire (13,15), montre qu'« il était nécessaire (*édei*, nécessité divine) de *déliar* cette fille d'Abraham, que Satan a *liée* voici dix-huit ans, précisément le jour du sabbat » (13,16). Jésus dévoile sa qualité prophétique en montrant qu'il connaît le temps long de la maladie, de l'esclavage de cette femme, et en attestant que le sabbat,

il y a imposition des mains et contact physique avec la personne malade au moins en Lc 13,10-17 (*Jésus le juif*, Paris, 1978, p. 29-31).

mémorial de la libération de l'esclavage égyptien (Dt 5,13-15) ¹³, est le jour où Dieu doit *délié*, libérer de l'esclavage. Ce n'est qu'ainsi que cette femme peut participer à la joie du sabbat en retrouvant pleinement sa vocation de fille d'Abraham et en confessant et en témoignant dans sa chair l'œuvre de libération de Dieu réalisée à travers le Christ. Ayant été libérée, elle peut louer Dieu (13,13).

3) *C'est la miséricorde que je veux, non le sacrifice*

En Matthieu, la réponse de Jésus aux pharisiens sur la question des épis arrachés est structurée en trois sentences, dont la dernière est une citation prophétique (d'Os 6,6) : « Si vous aviez compris ce que signifie : 'c'est la miséricorde que je veux, et non le sacrifice', vous n'auriez pas condamné des gens qui sont sans faute » (Mt. 12,7). On retrouve la même citation en Mt. 9,13, toujours adressée par Jésus aux pharisiens qui lui reprochent de partager ses repas avec des pécheurs et des publicains. À une autre occasion, Jésus adresse aux scribes et aux pharisiens une invective prophétique qui démasque leur perversion de la loi au travers des observances : « Vous acquittez la dîme de la menthe, du fenouil et du cumin, et vous négligez les points les plus graves de la loi, la justice, la miséricorde et la fidélité » (Mt. 23,23).

Il est significatif que Matthieu ait inséré la parole prophétique d'Osée dans le contexte de la discussion sur le sabbat. Face au besoin humain, la casuistique, l'observance littérale des prescriptions sabbatiques doit céder la place à la miséricorde. Mais la citation d'Os 6,6 est éloquente en particulier parce qu'elle nous ramène à la *volonté* de Dieu, à ce qui est agréable à Dieu : *éleos*, la miséricorde. Une fois encore, le discours sur le sabbat nous pousse à vérifier que Jésus n'en abroge pas le commandement, mais qu'il l'observe en accomplissant la finalité, en se conformant à la volonté même de Dieu lorsqu'il a fait le don du sabbat à son peuple. Cette volonté se réduit, selon Matthieu, à la miséricorde, à l'amour réciproque, à la compassion. Si l'observance du précepte sabbatique comporte une offense à la charité, elle ne correspond pas à la volonté de Dieu ; en ce cas, la loi peut être invoquée contre la distorsion de la loi. Les trois références vétérotestamentaires constituent l'appel à l'Écriture que fait Jésus, elles trouvent leur sommet dans la citation d'Osée et veulent montrer que l'observance du sabbat est absolument inconciliable avec le manque de miséricorde ¹⁴. L'affirmation finale sur le

13. J.-N. Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ*, Paris, 1989, p. 128.

14. Cf. J. Gnilka, *Il vangelo di Matteo*, I, Brescia, 1990, p. 643-653.

Fils de l'homme qui est « en effet » (*gár*, Mt. 12,8) maître du sabbat (dans l'AT, JHWH lui-même est maître du sabbat : Lv 23,3) résume les lignes argumentatives de toute la péricope, christologique (v. 5-6) et parénéti-que (v. 7), et dévoile que la seigneurie pleine du Fils de l'homme est la miséricorde.

À travers cela, Matthieu entendait également fournir une norme de conduite pratique à ses communautés qui observaient encore le sabbat (comme il ressort du texte uniquement matthéen de 24,20). En ajoutant encore qu'« il est permis de faire une bonne action le jour du sabbat » (Mt. 12,12), Matthieu soumet l'observance du sabbat au primat du commandement de l'amour (Mt. 12,34-40), affirmant de fait que la véritable violation du sabbat est d'offenser la charité, de refuser de faire miséri-corde.

L'Évangile selon Jean

En de nombreux aspects, le témoignage johannique concernant l'attitude de Jésus à l'égard du sabbat est semblable à celui que présentent les synoptiques¹⁵ et se situe en continuité avec ce qui transparait déjà de ceux-ci : que les guérisons de Jésus le sabbat ont surtout pour tâche d'accomplir l'œuvre salvifique de Dieu, son intention rédemptive¹⁶. Cet aspect révélatif est particulièrement souligné par Jean. On retrouve également chez Jean les critiques des pharisiens (en Jn il s'agit des « juifs ») qui accusent Jésus de « ne pas observer le sabbat » (9,16), parce qu'il ordonne au paralytique guéri de faire une action défendue le jour du sabbat (5,20 : « c'est le sabbat, il ne t'est pas permis de porter ton grabat »), ou parce qu'il guérit l'aveugle en accomplissant une série de gestes interdits (9,6) : la vie de l'aveugle n'était pas en danger, un jour de sabbat on ne peut pétrir de pâte (*MShabbat* 7,2), ni oindre un œil (*bAdodah Zarah* 28b), ni appliquer à jeun de la salive sur les yeux (*jShabbat* 14d, 17f)... Si donc Jésus n'observe pas le sabbat, « il ne vient pas de Dieu » (9,16), « c'est un pécheur » (9,24). Une réplique de Jésus aux pharisiens, dans le style rabbinique argumentant *a minori ad maius*, nous est aussi transmise : si la circoncision, qui concerne une seule partie du corps, est permise le sabbat (« Grande est la circoncision parce qu'elle

15. Cf. D. A. Carson, « Jesus and the Sabbath in the four Gospels », in Id. (éd.), *From Sabbath to Lord's Day : a Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids 1982, p. 58-97 (sur le quatrième évangile, p. 80-84).

16. Cf. R. E. Brown, *Giovanni*, I, Assise 1979, p. 409.

s'impose sur le sabbat », *MNedarim* 3,11), combien plus doit être admise une action qui guérit l'homme intégralement (7,21-23).

L'apport spécifique de Jean sur ce sujet réside dans l'épisode de la guérison du paralytique (5,1-15) et dans la discussion (5,16-18) et le discours (5,19-30) qui lui font suite¹⁷. Après le récit qui montre Jésus *donnant la vie* dans l'acte de la guérison de l'homme malade depuis trente-huit ans et *jugeant* quand il prononce les paroles sur le péché (5,14) et viole les normes juives du sabbat (5,8), voici que les juifs le persécutent « parce qu'il faisait ces choses-là le jour du sabbat » (5,16). Jésus alors réplique : « Mon Père est à l'œuvre ('travaille' : *ergázetai*) jusqu'à présent et j'œuvre ('travaille' : *ergázomai*) moi aussi » (5,17). A ce stade, les juifs cherchent à le tuer, « non seulement parce qu'il violait le sabbat, mais parce qu'il appelait Dieu son propre Père, se faisant égal à Dieu » (5,18). La formulation montre que la « condamnation à mort » de Jésus n'est pas due à la transgression du sabbat, mais au fait qu'il prétend exercer l'activité salvifique même de Dieu : il se fait égal à Dieu et mérite pour cela la mort. La tradition juive attestait que Dieu continuait à accomplir, même le sabbat, certaines œuvres qui lui revenaient à lui seul, parce qu'elles touchaient ses propriétés divines : la *Mekilta* de R. Ismael rappelle par exemple l'activité du juge, qui se manifeste tant comme châtiment pour les impies que comme miséricorde pour les justes¹⁸.

D'une série étoffée de passages rabbiniques émerge une tradition selon laquelle Dieu a l'exclusivité de trois clés : le pouvoir de la résurrection, celui de donner la vie et celui de juger¹⁹. Ces œuvres touchant le salut sont précisément celles – *donner la vie* (faire ressusciter) et *juger* – que Jésus réclame pour soi dans le discours sur l'œuvre du Fils (5,19-20) : « Comme le Père ressuscite les morts et leur *donne vie*, ainsi le Fils *donne vie* à qui il veut... Le Père a donné au Fils le *jugement* tout entier... il lui a donné pouvoir d'exercer le *jugement*... L'heure vient, et c'est maintenant, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue *vivront*. »

Jésus revendique pour lui-même les activités que la théologie juive réservait exclusivement à Dieu et que Dieu continuait à réaliser même le

17. Cf. J. Bernard, « La guérison de Bethesda. Harmoniques judéo-hellénistiques d'un récit de miracle un jour de sabbat », in *Mélanges de Science religieuse* 33(1976), p. 3-34 ; 34(1977), p. 13-44).

18. Textes chez J. Bernard, « La guérison » (1976), p. 29.

19. Cf. encore J. Bernard, « La guérison » (1976), p. 32-34.

sabbat. Chez Jean, l'activité de Jésus durant le sabbat souligne donc sa dimension d'envoyé eschatologique et de révélateur parfait du Père.

Synthèse

Sur la base de ces textes et de l'attitude de Jésus à l'égard du sabbat telle qu'elle ressort de tous les évangiles, nous nous demandons : Jésus viole-t-il le sabbat ou non ? Je crois que l'on doit répondre que *Jésus n'a pas violé le sabbat, mais qu'il a critiqué certains comportements liés au sabbat et qu'il a prétendu en donner l'interprétation ultime*. Jésus en effet remonte à l'intention du législateur, de Dieu, et confirme ainsi le sabbat, mais en le libérant d'une observance légaliste et en montrant la signification pleine de jour de vie et de joie. C'est là l'intention de Dieu concernant le sabbat, réalisée par Jésus : et peut-être est-ce cette autorité que montre Jésus qui scandalise et apparaît insupportable à ceux qui le critiquent. Jésus fait du sabbat le jour de la *restitutio ad integrum* de l'homme, le jour qui manifeste le mieux la pleine portée de son œuvre messianique de rédemption. Le jour du sabbat, Jésus fait le bien, il redonne la vie et la joie, il œuvre ainsi afin de conduire à la plénitude et à l'abondance de vie ceux qui en manquent au niveau physique, psychique, spirituel : le malade, le possédé, le pécheur, des hommes et des femmes amoindris dans la plénitude de leur vie et de leurs relations. Jésus choisit d'opérer des guérisons le sabbat plutôt que d'autres jours précisément parce que le sabbat est le jour mémorial de la création et de la libération, le jour caractérisé par la fécondité et la joie. Il le fait en transgressant la *halakah* pharisienne qui exigeait que l'on attende de guérir une personne s'il s'agissait d'une maladie chronique et que la vie n'était pas en danger. Jésus assume donc la position d'herméneute autorisé du sabbat. Il n'a pas aboli le sabbat, mais l'a observé et confirmé, tant il est vrai que les premiers disciples de Jésus, l'Église primitive, sanctifiaient le sabbat en se rendant au temple et à la synagogue comme les fidèles juifs (Ac 13,14-43.44-52 ; 17,2-3 ; 18,4 ; cf. Ac 16,13). Le NT ne comporte pas de signe qui ferait penser que les apôtres, après la résurrection, auraient abandonné l'observance du sabbat ; au contraire, tout porte à dire que le sabbat était observé par les femmes et les disciples à l'occasion également de la sépulture de Jésus (cf. Mc. 15,42-16,2 ; Lc. 23,50-24,1 ; surtout Lc. 23,56 : « Le sabbat, elles se tinrent en repos, selon le précepte »). Le problème de l'observance chrétienne du sabbat se posera dans le débat entre la communauté d'extraction juive et celle provenant des gentils. La lettre apostolique adressée de Jérusalem aux Églises de Syrie et d'Asie ne mentionne pas

l'observance du sabbat parmi les obligations requises des chrétiens provenant du paganisme (cf. Ac 15,28-29), et Paul s'oppose aux tendances judaïsantes qui se manifestent dans les communautés de la Galatie et de Colosses, qui veulent proposer l'observance du sabbat comme élément essentiel à l'obtention du salut pour les éthno-chrétiens aussi (Gal 4,8-10 ; Col 2,16-17).

Jésus n'a donc pas abrogé le sabbat, mais il en a enrichi la signification en accomplissant la typologie messianique. L'attitude de Jésus le jour du sabbat manifestait la venue du Royaume de Dieu et les signes du temps messianique. Son attitude envers le sabbat doit donc être comprise sur un plan révélatif, et non sur d'autres plans. Ce n'est pas un hasard si Jésus inaugure son ministère dans la synagogue de Nazareth par l'annonce du sabbat messianique (Lc. 4,18-21) et par la révélation que sa mission vise à accomplir les promesses de salut et de libération liées au sabbat (comparer Lc. 4,18-21 avec Is 61,1-4). Il me semble pouvoir être affirmé :

a) Jésus n'a jamais attaqué le principe de la loi de Dieu concernant le sabbat. Il n'y a pas de violation du sabbat de la part de Jésus, au contraire, il le confirme, obéissant radicalement au commandement sabbatique.

b) Jésus remonte à la volonté du législateur, il se fait porteur d'une interprétation radicale du sabbat, en manifestant la dimension eschatologique. Il montre la prétention prophétique d'en dévoiler le sens profond, inscrit dans la volonté de Dieu.

c) Jésus redonne le sabbat à ceux qui en étaient privés, en radicalisant le principe du besoin humain et le commandement de l'amour du prochain. Ceux-ci prévalent, dans la pratique de Jésus, sur les formules de la *halakah* pharisienne.

d) Jésus, par son attitude face au sabbat, dévoile, dans les synoptiques, sa qualité messianique et, dans le quatrième Évangile, son intimité avec le Père, en participant lui-même à son « œuvre ». Au centre des débats sur le sabbat se trouve la personne de Jésus et son autorité.

e) Si Jésus n'a pas aboli le sabbat, pourquoi le dimanche s'est-il imposé comme jour saint des chrétiens ? Le choix du dimanche comme jour de fête des chrétiens se situera en continuité avec la présentation évangélique de la position de Jésus face au sabbat. Le sabbat est le jour que Jésus a choisi pour accomplir ses œuvres messianiques et révéler sa qualité de prophète et d'envoyé eschatologique de Dieu. Le jour après le sabbat, qui est resté gravé dans la mémoire apostolique comme le jour de la résurrection, donc jour de l'intervention eschatologique de Dieu qui confirme la qualité messianique de Jésus, paraîtra le jour adéquat pour célébrer la nouveauté chrétienne. Et surtout pour célébrer celui qui « a apporté

toute nouveauté en apportant sa propre personne » (Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* IV,34,1).

La naissance du dimanche

Le premier jour de la semaine

Le jour après le sabbat apparaît central dans le NT, caractérisé comme il l'est par la nouveauté de l'événement chrétien, la Pâque de Jésus Christ. La résurrection de Jésus est l'acte décisif de la révélation de Dieu dans l'histoire des hommes. Les évangiles s'accordent pour affirmer que Jésus est ressuscité « le premier jour après le sabbat », « le premier jour de la semaine » (cf. Mc. 16,2.9 ; Mt. 28,1 ; Lc. 24,1 ; Jn 20,1). Puisque la résurrection est le oui eschatologique que Dieu dit à Jésus comme son Fils et Messie, ce jour devint très tôt jour mémorial de l'intervention salvifique par excellence. Le quatrième Évangile affirme que les apparitions du Christ ressuscité, accompagnées par le don de l'Esprit aux disciples réunis, se situent également le premier jour après le sabbat (cf. Jn 20,19.26). Luc place l'apparition aux deux disciples d'Emmaüs le « même jour » (Lc. 24,13) que la résurrection, c'est-à-dire toujours le premier jour après le sabbat. La Pentecôte (qui se produit cinquante jours après la résurrection : $7 \times 7 + 1$) se situe elle aussi, selon Luc, le premier jour après le sabbat. Ainsi, *la résurrection, les apparitions du Ressuscité, le don de l'Esprit Saint – soit les trois événements eschatologiques fondamentaux – prennent tous place le premier jour de la semaine*, non le jour du sabbat ni un autre jour. Les chrétiens ont donc repris le rythme hebdomadaire juif mais, en vertu de la résurrection (et des apparitions de Jésus et de la Pentecôte), ils ont attribué une importance centrale au jour qui suit le sabbat. Par ailleurs, les récits évangéliques des apparitions du Ressuscité parlent souvent de repas qu'Il a pris avec les disciples. Selon Luc, le Seigneur se met à table avec les deux disciples d'Emmaüs, il prend le pain, prononce la bénédiction, le rompt et le leur donne (Lc. 24,30), et eux le reconnaissent à la fraction du pain (Lc. 24,35). Tout ceci se produit « le premier jour de la semaine » (Lc. 24,1). Le même jour, il se rend présent au milieu de la communauté des disciples réunis et mange avec eux (Lc. 24,41-43). Jean parle du Ressuscité qui, étant apparu aux disciples au bord du lac de Tibériade, les invite à manger (Jn 21,12 : « Venez, mangez ! ») et il leur donne du pain et des poissons (Jn 21,9-14). Il s'agit là d'allusions évidentes à l'eucharistie : la célébration dominicale de l'eucharistie se veut en

continuité avec ce repas pris par le Seigneur avec ses disciples. En somme, *c'est le lien avec l'événement pascal dans sa plénitude qui caractérise le « premier jour de la semaine » et fonde son importance dans la vie des communautés chrétiennes*²⁰.

« Le premier jour de la semaine » : telle est la plus ancienne dénomination du dimanche, une dénomination de claire dérivation juive et non encore marquée en sens spécifiquement chrétien, comme le sera l'appellatif « jour du Seigneur » qui s'imposera bien vite et que l'on trouve pour la première fois en Ap 1,10. « Le premier jour » était, en effet, dans le calendrier juif le jour suivant le sabbat, et ce n'est que dans la chrétienté de langue sémitique que le dimanche continue à être appelé, aujourd'hui encore, « premier jour de la semaine »²¹. Cette appellation, tout comme le rythme hebdomadaire des synaxes qui se déroulaient ce jour-là, dénote un lien évident avec le calendrier et la pratique liturgique juive et en particulier avec la fréquence hebdomadaire de la fête du sabbat²².

La semaine juive était structurée à partir du sabbat, son dernier jour, et les autres jours ne portaient aucun nom particulier, mais étaient simplement appelés *premier, deuxième, troisième jour...* sauf le vendredi qui se nommait *parascève* (préparation) ou avant-sabbat (*prosabbáton*).

Les premiers chrétiens partent de la situation juive, caractérisée par un rythme hebdomadaire organisé autour du sabbat, qui était le jour de repos officiel, pour aller vers le monde méditerranéen gréco-romain, où le rythme hebdomadaire (planétaire) n'était pas encore attesté avec

20. « La résurrection du Christ d'entre les morts, sa manifestation dans l'assemblée des siens, le repas messianique pris par le Ressuscité avec ses disciples, le don de l'Esprit ('Recevez l'Esprit saint', Jn 20,22) et l'envoi en mission ('Comme le Père m'a envoyé, je vous envoie moi aussi', Jn 20,21), telle est la Pâque chrétienne dans sa plénitude. Tel est l'événement central de l'histoire du salut, qui a marqué pour toujours le *premier jour de la semaine*. Tout le mystère que célébrera le dimanche est déjà présent au jour de Pâques ; le dimanche ne sera rien d'autre que la célébration hebdomadaire du mystère pascal » (P. Jounel, « Le dimanche et la semaine », in A. G. Martimort, *L'Église en prière, IV : La liturgie et le temps*, Tournai, 1983, p. 24).

21. En syriaque, le dimanche s'appelle encore actuellement « premier jour de la semaine ». Dénominations analogues en arabe et en éthiopien ; cf. H. Dumaine, « Dimanche », in *DACL*, IV, Paris 1928, col. 859-860, n. 5 ; B. Botte, « Les dénominations du dimanche dans la tradition chrétienne », in *Le dimanche* (Lex Orandi 39), Paris, 1965, p. 7-8.14.25-26.

22. Cf. P. Grelot, « Du sabbat juif au dimanche chrétien », II, in *La Maison-Dieu* 124(1975), p. 27-34 ; C. S. Mosna, *Storia della domenica dalle origini fino agli inizi del V secolo* (Analecta Gregoriana 170), Rome, 1969, p. 4-5.

sûreté au I^{er} siècle av. J.-C. et qui ne disposait pas d'un jour de fête analogue au sabbat juif.

Les chrétiens continuent donc, au début, à observer le sabbat, comme les juifs, surtout dans le territoire palestinien ; mais après le sabbat, ils sentent le besoin de faire mémoire de la résurrection de Jésus et de se réunir pour un repas appelé *fractio panis*, dont on peut présumer qu'il a lieu au soir du sabbat²³ ou (en un second temps) à l'aube du jour suivant²⁴.

Le troisième jour

Le premier jour après le sabbat coïncide avec ce « troisième jour » que Jésus a annoncé à plusieurs reprises comme le jour de sa résurrection et qui désigne, dans l'AT déjà, l'attente de l'intervention salvifique de Dieu et l'événement même du salut. Le texte midrashique de *Genèse Rabbah*, en partant de l'expression « le troisième jour, Abraham leva les yeux » (Gn 22,4), énumère une longue série de textes bibliques qui situent le « troisième jour » les interventions de libération et de salut de Dieu à l'égard de ses serviteurs et qui culminent dans la *résurrection des morts* (Os 6,2). Le texte hébreu d'Os 6,2 (« Après deux jours, il nous donnera la vie, *le troisième jour, il nous relèvera* ») devient dans la LXX annonce de la résurrection des morts (« Il nous redonnera la vie aux jours de la consolation qui viendront à l'avenir, *le jour de la résurrection des morts, il nous relèvera* »)²⁵. L'interprétation eschatologique du Targum d'Os 6,2 nous place devant la compréhension qu'avait le judaïsme de cette expression que le NT applique bien quinze fois à la résurrection de Jésus Christ (Mt. 16,21 ; 17,23 ; 20,19 ; 27,63.64 ; Mc. 8,31 ; 9,31 ; 10,34 ; Lc. 9,22 ;

23. Selon C. S. Mosna, P. Grelot et d'autres. W. Rordorf soutient en revanche que ces réunions eucharistiques des premiers chrétiens se déroulaient non le sabbat au soir (début du dimanche selon le décompte juif qui calcule les journées du coucher au coucher), mais le dimanche soir, en souvenir du repas du Ressuscité avec ses disciples le soir de Pâques ; cf. W. Rordorf, « Origine et signification de la célébration du dimanche dans le christianisme primitif. État actuel de la recherche », in *La Maison-Dieu* 148(1981), p. 113-115. Cette thèse a été reprise par L. Lemmens, « Le dimanche à la lumière des apparitions pascales », in *Questions liturgiques* 72(1991), p. 177-190.

24. Si, comme il ressort du NT, la communauté chrétienne connaissait dans un premier temps des réunions le soir ou la nuit, le II^e siècle témoigne que ces synaxes avaient lieu à l'aube du dimanche (cf. C. S. Mosna, *cit.*, p. 73-78).

25. P. Grelot, « La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif », in *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne* (Lectio divina 50), Paris 1969, p. 38-39.

18,33 ; 24,7.21.46 ; Ac 10,40 ; 1Co 15,4). Enseveli durant la Préparation, soit la veille du sabbat, et ressuscité le premier jour après le sabbat, Jésus (selon le mode juif de compter comme un jour entier également la fraction d'un jour) est ressuscité le troisième jour. La résurrection est l'événement eschatologique qui atteste la seigneurie du Christ sur le temps et prélude au sabbat éternel qui sera instauré par le Christ à travers sa venue dans la gloire. On trouve donc la spécificité chrétienne à l'origine du dimanche : l'influence juive est visible dans la reprise du rythme hebdomadaire, dans la périodicité des célébrations dominicales analogue à celle des sabbats, dans la possible récupération de quelques éléments particuliers comme le geste caritatif de la collecte pour les pauvres ; toutefois l'idée du dimanche comme simple prolongement du sabbat est absolument insuffisante.

Trois textes scripturaires

a) 1Co 16,1-2 : jour de la koinonía

S'adressant aux chrétiens de Corinthe, Paul établit un jour déterminé pour mettre à part les offrandes qui devront être envoyées aux pauvres de l'Église de Jérusalem. Ce geste de charité doit avoir lieu « chaque premier jour de la semaine » (1Co 16,2) : s'agit-il là d'une application au jour dominical de l'usage caritatif qu'une bonne part du judaïsme contemporain réservait au sabbat²⁶ ? La mise en commun des économies personnelles se produit-elle en lien avec une célébration liturgique dominicale²⁷ ? Le milieu corinthien connaît-il le transfert d'une pratique sabbatique au dimanche ? Les réponses des exégètes sont discordantes.

26. Selon P. Grelot, cette collecte « prend, dans le cadre de l'Église, une place analogue à celle qu'occupait dans le judaïsme le ramassage hebdomadaire du panier des pauvres, à la veille du sabbat » (P. Grelot, « Du sabbat juif », II, p. 31-32).

27. S'il est vrai que certains l'excluent (cf. S. Bacchiocchi, *Du sabbat au dimanche*, Paris, 1984, p. 77-84), il est intéressant d'observer que quelques décennies plus tard seulement, la collecte sera réalisée précisément durant la synaxe eucharistique dominicale. Justin l'atteste, affirmant au milieu du II^e s., dans sa célèbre description du déroulement de la synaxe : « Les personnes aisées et ceux qui le désirent donnent librement chacun ce qu'il veut et ce que l'on récolte ainsi est déposé auprès de celui qui préside (litt. 'le préposé'). Celui-ci secourt les orphelins, les veuves et les indigents en raison de la maladie ou pour quelque autre raison, ainsi que les prisonniers et les étrangers qui se trouvent auprès de nous : en somme, il prend soin de quiconque est dans le besoin » (1^e Apologie 67,6). Cette pratique manifeste le lien entre l'eucharistie et la charité fraternelle et elle révèle la compréhension profonde de l'aspect théologique de la *charité* : c'est l'*agápe* de Dieu qui,

Le texte ne parle pas expressément de réunion culturelle, cependant il témoigne, pour le moins, de l'importance prise par le premier jour de la semaine à une époque assez ancienne déjà (55 ou 56 ap. J.-C.). On peut déduire d'un texte lucanien (Ac 20,7-12) qu'avant l'an 60 déjà le dimanche est devenu jour de réunion liturgique de la communauté chrétienne. Du reste, les noms mêmes qui définissent la collecte sont pour une bonne part liturgiques (*prosphorá* = offrande : Ac 24,17 ; *diakonía* = service : 2Co 8,4 et 9,1 ; *koinonía* = communion : 2Co 8,4 et 9,13 ; *leitourgía* = ministère : 2Co 9,12) et peuvent indiquer un lien avec le culte chrétien.

b) Ac 20,7-12 : jour du repas du Seigneur

A Troas, une synaxe eucharistique a lieu le premier jour de la semaine : nous sommes en 57 ou 58. Célébrée probablement dans la nuit entre le samedi et le dimanche (Ac 20,7), selon l'usage juif qui compte les jours du coucher au coucher, elle a lieu « dans la chambre haute » (Ac 20,8 ; comme la dernière cène : Mc. 14,15) et comprend la « fraction du pain » (Ac 20,7.11) ainsi qu'une longue explication des Écritures (Ac 20,7.9.11). Suivant ce texte, le dimanche apparaît être le jour où les chrétiens se réunissent (*syághein* : Ac 20,7.8) pour la *fractio panis* (*klásis tou ártou* : Ac 20,7.11 ; cf. Lc. 2,42) : c'est le jour de l'assemblée chrétienne. Celle-ci célèbre l'événement pascal, le Christ mort et ressuscité, source de vie et d'espérance pour la communauté. De nombreux détails du texte donnent une coloration pascalle à l'événement²⁸ : l'indication qui renvoie à la semaine des azymes (Ac 20,6) ; la dynamique du passage de la nuit (20,7) à l'aube (20,11), des ténèbres à la lumière ; le mouvement de chute dans la mort (20,9) et de relèvement à la vie (20,12) du jeune Eutyque qui s'était endormi ; le mouvement correspondant de descente (*katabás* : 20,10) et de remontée (*anabás* : 20,11) de Paul qui provoque la résurrection du garçon ; le fait que ce soit la dernière rencontre de l'apôtre avec la communauté de Troas et donc son dernier discours, son « dernier repas » avant son départ (20,7.11). Au « premier jour de la semaine » – jour de la résurrection du Seigneur Jésus –, les énergies du Ressuscité se manifestent actuelles et efficaces au cœur de la communauté réunie autour de l'apôtre pour l'écoute de la Parole et la fraction du pain.

dans l'eucharistie, édifie l'Église et lui donne forme dans la charité, et la rend témoin de la charité parmi les hommes.

28. Cf. B Trémel, « À propos d'Actes 20,7-12 : puissance du thaumaturge ou du témoin ? », in *Revue de théologie et de philosophie* 112(1980), p. 359-369. Forte contextualisation pascalle de l'épisode chez B. Standaert, *L'Évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Bruges, 1978, p. 594-597.

c) *Ap 1,10* : jour du Seigneur

Ce passage comporte l'unique attestation néotestamentaire de l'expression *kyriaké eméra* (« jour du Seigneur » ; litt. « jour seigneurial ») qui se répandra également dans les milieux de l'Asie Mineure sous la forme *kyriaké* (avec l'usage substantivé de l'adjectif), qui deviendra en latin (*dies dominicus*, d'où *dimanche*). La grande vision inaugurale qui ouvre la révélation de l'Apocalypse – vision du Christ ressuscité et glorieux – est située « le jour du Seigneur » (*Ap 1,10*). Cette expression a une connotation eschatologique, qui n'est pourtant pas prioritaire ici, comme si le texte (c'est l'idée de certains²⁹) se référait à un jour non concret mais symbolique ; non, il implique bien une référence très concrète liée au jour du dimanche. Certes, puisqu'il comporte en son cœur la célébration de l'événement pascal, le jour dominical contient aussi une référence au « jour du Seigneur » eschatologique, au jour de la Parousie, car le Seigneur Ressuscité est celui qui doit venir. Mais si Jean avait voulu indiquer le jour du jugement indépendamment de l'ancrage au jour du dimanche, il aurait fait recours à l'expression *eméra tou kyriou*, que la LXX utilise systématiquement pour rendre l'hébreu *jom Jhwh* et que Paul utilise avec une acception judiciaire : 1Th 5,2 ; 1Co 1,8 ; 5,5. Le choix de l'adjectif *kyriakós* au lieu du génitif *tou kyriou* veut souligner dans notre texte une référence différente. L'unique autre usage dans le NT de l'adjectif *kyriakós* peut nous illuminer : on le trouve en 1Co 11,20 où il désigne le repas du Seigneur, le « cène du Seigneur » (*kyriakón deîpnon*), l'eucharistie qui – comme en témoigne également la *Didaché* – était célébrée précisément le jour du Seigneur : « Lorsque vous vous réunissez, le Jour du Seigneur (*katà kyriakèn kyriou*), rompez le pain et rendez grâces, après avoir confessé vos péchés » (*Didaché* 14,1). Donc : *le repas du Seigneur durant le jour du Seigneur*. Et il est significatif que l'on ait appelé plus tard *l'édifice culturel* où l'on célébrait l'eucharistie *tò kyriakón*³⁰.

Le « jour du Seigneur » d'*Ap 1,10* est donc le jour dominical concret, jour qui célèbre le Christ ressuscité présent dans l'assemblée réunie pour l'écoute de la Parole et le repas eucharistique. Ce n'est pas par hasard qu'on trouve, au centre de la vision-audition de Jean, le Christ ressuscité (*Ap 1,17-18*) présent dans l'Église (*Ap 1,13.20*). Bien plus, dans toutes les

29. S. Bacchiocchi, *cit.*, p. 95-111 : « le 'jour du Seigneur' d'*Ap 1,10* ne représente pas un jour de 24 heures, mais bien plutôt le grand Jour du Seigneur dans lequel Jean est transporté en vision », ce « jour est symbolique plutôt que littéral » (p. 106).

30. W. Rordorf, « Le dimanche, source et plénitude du temps liturgique chrétien », in *Cristianesimo nella storia* 5 (1984), p. 5, n. 13.

Églises, les *ekklesíai* (Ap 1,20), les assemblées culturelles concrètes qui, célébrant le repas du Seigneur, connaissent l'épiphanie de la présence du Seigneur vivant au milieu d'elles, sa présence actuelle qui représente les arrhes de sa venue finale pour le banquet eschatologique : « Le jour de la résurrection du Christ, jour de la célébration du culte chrétien, apparaît comme une anticipation du grand jour final »³¹.

Témoignages antiques non scripturaires

D'autres témoignages de l'Antiquité, hors de l'Écriture, confirment l'usage qu'avaient les chrétiens de se réunir pour le culte le jour dominical³². Un passage d'Eusèbe de Césarée, tiré de son *Histoire ecclésiastique* (303 ou 312), traite de l'observance dominicale des ébionites, groupe judéo-chrétien remontant aux origines et qui s'en tenait encore « avec insistance, à une observance littérale de la Loi » (III,27,3). Eusèbe rapporte : « les ébionites, qui ne se référaient qu'à l'Évangile dit 'des Hébreux', observaient... le sabbat et suivaient les autres coutumes juives, mais le dimanche, ils célébraient des rites assez semblables aux nôtres en mémoire de la résurrection du Sauveur » (III,27,4-5). En parlant des ébionites, Eusèbe nous place probablement en présence d'une pratique judéo-chrétienne très ancienne consistant à coupler l'observance sabbatique et la célébration du dimanche en mémoire de la résurrection³³.

L'origine du dimanche comme jour de réunion des chrétiens pour la célébration du Christ ressuscité, peut donc être situé dans le milieu palestino-hiérosolymite à une époque très ancienne. « 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 Seigneur »³⁴.

Le dimanche plonge ses racines dans un terrain judéo-chrétien et remonte à une période antérieure à la fondation par Paul de communau-

31. O. Cullmann, *La foi et le culte dans l'Église primitive*, Neuchâtel 1963, p. 109.

32. Voir E. Bianchi, *Le jour du Seigneur. Pour un renouveau du dimanche*, Paris 1992, p. 65-69.

33. À l'intérieur du judéo-christianisme, une situation plutôt articulée devait exister. Le même texte d'Eusèbe parle d'une aile radicale des ébionites qui n'observait que le sabbat (*Histoire ecclésiastique* III,27,2-3.5).

34. P. Grelot, « Du sabbat juif », II, p. 15.

tés d'extraction pagano-chrétienne³⁵. Dans ce milieu judéo-chrétien, le culte dominical était accompagné du repos du sabbat, mais ce dernier n'était pas exigé des pagano-chrétiens. Les communautés fondées par Paul devaient certainement se ressentir de la liberté d'esprit de l'apôtre, qui s'exprime dans la réprobation des judaïsants de la Galatie (Ga 4,9-10), dont on retrouve l'écho dans la lettre aux Colossiens : « Que personne ne vous juge plus sur des questions de nourriture ou de boisson, ou en matière de fêtes annuelles, de nouvelles lunes ou de sabbats. Tout cela n'est que l'ombre des choses à venir, mais le corps est celui du Christ » (Col 2,16-17).

Durant le II^e et le III^e siècle, on retrouve toutefois ici ou là des phénomènes de vénération du sabbat, comme il ressort des polémiques d'Ignace (en 110) contre les judaïsants (*Aux Magnésiens* 9,1-3), des affirmations de Justin (en 160 environ) qui estimait qu'on pouvait conserver une pleine communion avec les judéo-chrétiens fidèles aux pratiques juives et observant le sabbat, à condition qu'ils n'exercent pas de pression morales sur les éthno-chrétiens pour les induire à se faire circoncire et à observer le sabbat (*Dialogue avec Tryphon* 47). Enfin, vers la fin du II^e siècle, Tertullien parle d'un groupe de chrétiens qui ne s'agenouillent ni le sabbat ni le dimanche³⁶. On doit donc parler d'un déclin de l'observance du sabbat de la part des chrétiens durant cette période, mais non d'une disparition totale.

Le repos et le dimanche

Le dimanche est né comme un jour essentiellement cultuel, le jour du rassemblement de l'assemblée chrétienne célébrant la mort-résurrection du Christ, et il s'est peu à peu développé au cours des trois premiers

35. Ainsi C. S. Mosna, *cit.* p. 53 et ss. ; contre S. Bacchiocchi qui défend la thèse selon laquelle le culte dominical aurait été introduit par l'Église de Rome comme une réaction anti-juive et aurait été influencé par le modèle païen du culte solaire. Cf. S. Bacchiocchi, *cit.*, p. 141-219. Il est vrai que les trois textes du NT parlant du dimanche (1Co 16,2 ; Ac 20,7 ; Ap 1,10) s'adressent à des communautés pagano-chrétiennes, mais ceci ne signifie pas que la célébration du dimanche soit propre au christianisme provenant des gentils. Du reste, comment le premier jour de la semaine juive aurait-il pu acquérir en un temps si bref une place aussi importante dans les communautés pagano-chrétiennes, au point de devenir le centre de la semaine, si ce n'est parce qu'il a été soutenu par le témoignage autorisé de la première communauté chrétienne ? Cf. W. Rordorf, « Le dimanche, jour du culte et jour du repos dans l'Église primitive », in *Le dimanche*, p. 91-97.

36. Pour un approfondissement et d'autres textes, cf. C. S. Mosna, *cit.* ; p. 201-206.

siècles de notre ère, sans pour autant assumer l'élément du repos, central et déterminant dans le sabbat juif. Les témoignages issus de cette période soulignent tout au plus la nécessité de différer certains travaux afin de trouver le temps de participer à l'assemblée eucharistique et ne pas faire passer les activités propres avant la Parole de Dieu (cf. Tertullien, *De oratione* 22,2 ; *De idolatria* 14,7 ; *Didascalia Apostolorum* II,59 ;2).

Ce n'est qu'à partir du IV^e siècle que le dimanche s'enrichit de l'élément de l'abstention du travail. Avec les constitutions promulguées en 321 par Constantin, puis complétées par des dispositions impériales ultérieures tout au long du IV^e siècle et jusqu'au début du V^e, le dimanche devenait un jour de fête officiel dans la société romaine. Ainsi, la loi civile faisait du jour du culte chrétien un jour d'abstention du travail, et durant les siècles suivants, dès le VI^e siècle surtout (3^e synode d'Orléans : 538), le repos dominical se transformait même en une obligation établie par les lois ecclésiastiques. C'est à ces siècles-là que remonte le *précepte* du dimanche, qui sera toujours caractérisé par l'obligation du repos dominical et la participation à l'eucharistie.

Quoi qu'il en soit, le fait que le dimanche soit devenu un jour de repos, même si cela correspondait certainement à des exigences de l'Église, a pourtant posé à cette dernière des problèmes d'ordre théologique et pastoral. Quelles qu'aient été les finalités réelles des dispositions de Constantin et ses véritables intentions en les promulguant, il demeure que l'Église n'y était pas complètement préparée, et qu'elle manquait d'une conscience théologico-spirituelle adéquate au repos du jour du Seigneur : elle se trouva à devoir affronter les problèmes et les dérives qui ne manquèrent pas de s'élever parmi les chrétiens. De nombreux chrétiens « tièdes » en vinrent à abuser du dimanche pour s'adonner à des divertissements auxquels ils donnaient la priorité sur les devoirs de la foi. Pendant la seconde moitié du IV^e siècle déjà, Ephrem le Syrien dénonce la mondianisation du dimanche qui amène les chrétiens à en faire un jour où ils pèchent davantage que les autres jours (*Sermo ad nocturnum Dominicae Resurrectionis* 4 ; avant 363).

Du point de vue théologique, le repos dominical pose le problème de l'interprétation du commandement biblique – inscrit dans le décalogue – du repos le jour du sabbat. La réponse est allée dans le sens d'une *interprétation spirituelle du commandement du repos sabbatique* : le commandement doit être compris de manière typologique, c'est-à-dire eschatologique, ou morale, ou encore allégorique. Augustin affirme que le commandement du repos sabbatique est le seul du décalogue qui ne doive pas être observé à la lettre de la part des chrétiens, mais qu'il faut l'entendre dans

un sens spirituel (*Lettre LV*, 12,22). Parallèlement, une théologie se développe qui rapporte *tout court* au dimanche ce que la Bible affirmait du sabbat : « Tout ce qui a été prescrit pour le sabbat, nous l'avons transposé au dimanche » (Eusèbe de Césarée, *In Psalmis* 91).

Durant ce temps, diverses déclarations pastorales et disciplinaires interdisent aux chrétiens d'observer le sabbat pour ne pas se confondre avec les juifs : au IV^e siècle, en effet, différentes régions de la chrétienté connurent un retour de flamme de l'ancien usage sabbatique en parallèle de la célébration dominicale.

Dès le VI^e siècle, la motivation du repos dominical est fournie de manière définitive par la loi sabbatique ; et la nécessité de spécifier l'extension et les modes de ce repos fait naître dans le domaine chrétien une casuistique qui a peu à envier à la casuistique juive sur le sabbat, pourtant si critiquée. À la fin du VI^e siècle (avec Martin de Braga ; environ 580), cette casuistique se concentrera sur la définition des « œuvres serviles » interdites le dimanche ; aux attitudes rigoristes, voire judaïsantes, qui tendront à transposer au dimanche les obligations du sabbat juif, s'opposeront des tendances qui, par crainte de « judaïser », défendront un comportement plus modéré³⁷. Le repos dominical, surgi au sein de ces contradictions, est resté suffoqué par l'étreinte des préceptes et d'une application juridique dont les conséquences se paient aujourd'hui encore, bien que Vatican II ait marqué un tournant à l'égard de l'interprétation réglementaire du dimanche. Les applications historiques mêmes du précepte ont été diverses : le protestantisme a relativisé l'aspect de la participation au culte dominical et a rendu plus rigoureux le repos, comme cela se voit surtout dans les pays de tradition puritaine³⁸. S'il est vrai que, à l'intérieur d'une théologie de la substitution (absolument dépourvue de soutien néotestamentaire³⁹) qui délégitime l'existence d'Israël en méconnaissant le mystère de sa permanence dans l'histoire du salut, le dimanche a connu un processus de « sabbatisation », en raison duquel il est devenu « le sabbat chrétien », il est vrai aussi que le repos reste un élément important du dimanche. Le repos a partie liée avec la

37. Que l'on pense aux différentes positions sur la question de savoir si l'on peut se coiffer et se laver le dimanche : P. Massi, *La domenica nella storia della salvezza*, Napoli, 1967, p. 345 ; A. Verheul, « Du sabbat au jour du Seigneur », in *Questions liturgiques* 51 (1970), p. 20.

38. B. Chenu et G. Gerest, « Le dimanche protestant », in Faculté de théologie de Lyon, *Le dimanche : une obligation ?*, Lyon, 1975, p. 47-50.

39. Cf. la note pertinente de P. Stefani, « Settimo e ottavo giorno », in *Il Regno-attualità* 10 (1990), p. 327.

joie du jour de la résurrection et sa dimension communautaire ; il est occasion d'une communion plus intense avec Dieu dans la prière, la charité et la fraternité ; il est préfiguration du jour du repos éternel dans la communion avec Dieu ; il est par ailleurs chargé des dimensions sociales et anthropologiques du jour de fête ⁴⁰.

Si le sabbat juif est un jour de repos et de culte, le dimanche chrétien est un jour de culte et de repos ; si le premier est la fête de la création et de l'alliance, le second est la fête de la nouvelle alliance et de la nouvelle création : dans une optique chrétienne, les deux jours – tout comme les deux peuples – peuvent se tenir l'un à côté de l'autre dans une complémentarité qui n'exclut pas les tensions mais qui, en sauvegardant la « différence » des jours, empêche l'assimilation du sabbat dans le dimanche, et donc son abrogation. Cette différence n'élimine pas les ressemblances, incontestables, dues aussi aux analogies du développement du jour de fête dans les deux milieux religieux « frères ». Nous savons que l'Église des quatre premiers siècles a connu une triple position concernant le maintien ou non d'une observance du jour du sabbat : l'attitude favorable à la conservation de l'observance sabbatique en plus du dimanche, voire exclusive, dans les *milieux judéo-chrétiens* ⁴¹ ; la tendance, qui s'est affirmée dès le II^e siècle, qui soulignait la rupture avec le sabbat en faveur de l'observance uniquement du dimanche (sans pour autant que des formes de vénération et de culte sabbatique aient complètement disparu aux II^e et III^e siècles) dans les *milieux pagano-chrétiens* ⁴² ; enfin la position intermédiaire, qui s'est attestée dans les *Églises d'Orient du IV^e siècle*, où une observance sabbatique spiritualisée, non sujette à prescriptions légales ni à l'abstention absolue du travail, cohabitait avec la fête dominicale, qui maintenait sa suprématie par rapport au sabbat et aux autres jours de la semaine. Grégoire de Nysse a écrit : « Avec quels yeux pourras-tu regarder le dimanche en face après avoir déshonoré le sabbat ? Ne sais-tu pas que ces deux jours sont frères ? Et que si tu commets une offense à l'encontre de l'un tu offenses également l'autre ? » (*De castigatione* ; après 371). Et les *Constitutions apostoliques* (œuvre rédigée au IV^e siècle et qui présente les usages des grandes communautés de Syrie et de Palestine) déclarent : « Surtout le jour du sabbat et le jour de la résurrection du Seigneur, le dimanche,

40. Sur le caractère théologique, spirituel et anthropologique du dimanche, cf. E. Bianchi, *cit.*, p. 74-91 ; de manière plus développée, Id., *Giorno del Signore, giorno dell'uomo. Per un rinnovamento della domenica*, Casale Monferrato, 1994, p. 131-183.

41. W. Rordorf, *Sabato e domenica nella chiesa antica* (Traditio Christiana 2), Turin, 1979, p. XV.

42. C. S. Mosna, *cit.*, p. 201-206.

mettez encore plus de zèle à vous réunir pour adresser votre louange à Dieu qui a créé toutes choses par Jésus, qui nous l'a envoyé, qui a accepté qu'il souffre et qui l'a ressuscité des morts » (II,59,3).

Le problème, à la base, est ecclésiologique et concerne l'existence d'une Église judéo-chrétienne. En effet, *seule une Église judéo-chrétienne pourrait aujourd'hui « vivre » de façon adéquate une observance du sabbat, et donc réfléchir à la manière appropriée pour des croyants en Jésus de l'articuler avec la célébration dominicale*. Le lien entre ces deux jours se trouve dans la personne de Jésus, qui est juif et l'est pour toujours, qui a vécu la fidélité au sabbat et qui est ressuscité des morts, qui a révélé Dieu par ses comportements le jour du sabbat et par sa résurrection des morts.

Le dimanche est un *temps sacramentel* qui rappelle que l'histoire du salut est récapitulée dans le Christ Jésus et que toutes les choses, créées en Christ (Col 1,16), sont appelées à être réunies dans le Christ (Ep 1,10) ; c'est le jour de la résurrection, le début de la « nouvelle » création, mais la résurrection et la « nouvelle » création sont l'accomplissement de la vie et de la création initiales, qui sont inséparables d'elles. Il s'agit alors, pour les chrétiens, d'inventer, avec intelligence et un esprit de foi, avec créativité et fidélité à la tradition chrétienne, des formes de repos et de fête qui permettent de vivre pleinement les dimensions du jour dominical⁴³.

Même si une loi de l'État imposait un autre jour férié durant la semaine, pour le chrétien, c'est le dimanche qui, même ouvrable, resterait le jour à sanctifier par l'assemblée eucharistique. Les chrétiens des milieux païens l'ont vécu de cette manière durant des siècles, jusqu'à Constantin, en célébrant l'eucharistie à des horaires qui leur permettaient l'accomplissement de leur travail et en la célébrant au risque de leur vie aux époques de persécution. Mais l'Église doit faire ressortir les dimensions proprement chrétiennes du repos dominical et ne pas le fonder sur une simple transposition spiritualiste du commandement sabbatique : il s'agit de nous reposer de nos œuvres pour faire émerger l'œuvre faite par le Seigneur, la résurrection de Jésus Christ, qui dilate ses énergies de victoire dans la mort aux dimensions de la création et de l'histoire tout entières.

(Traduction de l'italien par Matthias Wirz)

43. E. Bianchi, *Giorno del Signore*, p. 181-183.