

Le Chabbat de Jésus

Un regard rabbinique

(publié dans la *Revue de Science religieuse*, tome 93/1, 2005, pp. 9-25)

dernier remaniement : 03/10/2007

Rivon Krygier

Depuis la littérature chrétienne patristique mais encore, moderne, il est un lieu commun de l'exégèse de montrer en quoi « l'accomplissement de la Loi » par Jésus devait se traduire par l'abolition pure et simple de ses rites tels qu'ils étaient définis par la tradition rabbinique. Ceci vaut particulièrement pour le Chabbat. St Augustin interprétant *Colossiens* 2:16, écrit :

« Pourquoi ai-je dit qu'il abolissait le Sabbat : Parce qu'il était la lumière qui venait écarter les ombres. Le Sabbat en effet avait été établi par le Seigneur notre Dieu et par le Christ même, uni au Père pour la promulgation de cette loi ; mais il avait été établi comme l'ombre de ce qui devait arriver » (Sermon 136, *Sermons détachés de St Jean, L'aveuglement des Juifs*).

Et à l'époque moderne, entend-on encore Jean Daniélou déclarer : « Le Sabbat et le Temple sont révolus parce que le Christ, Sabbat et Temple du nouveau Testament, est là »¹ Ainsi, infère-t-il par analogie – à partir du discours dans lequel Jésus établit un lien entre Temple et Sabbat (*Mt* 12,1-7) – l'annonce de l'obsolescence du Chabbat : de même que le Temple était appelé à perdre toute valeur concrète pour être intériorisé symboliquement dans le corps du Christ et par suite, dans la conscience du croyant, ainsi devait-il en advenir du Chabbat. Ainsi conclut-il « la substitution du huitième jour (le Dimanche) au septième apparaît comme l'expression symbolique et concrète à la fois de la substitution du christianisme au judaïsme. »²

Que cette interprétation soit le reflet typique de la manière dont l'Église aura historiquement rompu avec la pratique juive, cela devrait être aujourd'hui une évidence. Car il est notable que rien de tel ne fut jamais avancé explicitement par Jésus. Pas plus que le Nouveau Testament, du reste, n'évoque, comme le prétendent encore certains, l'ombre d'un remplacement du septième jour par le premier (ou « huitième »), en tant que jour de la semaine consacré à Dieu.³ Jésus lui-même se rend régulièrement à la synagogue, le Chabbat, y enseigne et monte à la Tora (cf. *Lc* 4,16 ; 6,6). Jamais il ne prêche la modification ou l'abolition des règles d'observance sabbatique !

Le seul véritable point d'ancrage permettant d'affirmer le déni du Chabbat par Jésus repose sur un fait qui, il faut bien l'admettre, est incontestable : à diverses occasions, il le « transgresse » délibérément. Toute la difficulté est d'en déterminer le sens, dans son contexte premier. Notre lecture défendue dans le présent article est que pour les évangélistes eux-mêmes, Jésus ne rompt pas le Chabbat pour manifester l'inanité de son observance, ni même pour en induire la réforme ou la restauration authentique mais pour subvertir l'ordre des priorités, en l'occurrence, privilégier le salut de l'humanité dont il se veut l'agent pressant et le garant imminent.

Pas moins de sept épisodes de guérison miraculeuse opérée par Jésus un jour de Chabbat sont recensés par les Évangiles. Ces actes sont tous appréhendés par les rabbins pris à témoin,

¹ *Bible et liturgie*, Paris, Cerf, 1951, p. 308.

² *Op. cit.*, p. 349.

³ C'est là toute la thèse de Samuele Bacchiocchi, *Du Sabbat au Dimanche*, Paris, éd. P. Lethielleux, 1984. Voir en particulier : p. 45, note 97.

comme autant de profanations : l'homme possédé (*Mc* 1,21-28 et paral.) ; la belle-mère fiévreuse de Simon/Pierre (*Mc* 1,29-34 et paral.) ; l'homme à la main desséchée (*Mc* 3,1-6 et paral.) ; le paralysé à Bethesda (*Jn* 5,1-18) ; l'aveugle-né (*Jn* 9,1-41) ; la femme courbée (*Lc* 13,10-17) ; l'hydropique (*Lc* 14,1-4). À cela, il faut ajouter l'incident de l'arrachement des épis par les disciples de Jésus (cf. *Lc* 6,1-5 et paral.), acte soutenu par le maître mais non accompli par lui. L'émotion qu'il suscite chez les rabbins éberlués n'a rien d'ordinaire. Le débat est loin d'être « académique » : l'attitude de Jésus est manifestement présentée par les Évangiles, quels qu'ils soient, comme provocatrice.

Il est bien sûr hasardeux de vouloir déterminer ce que reflètent sur un plan « historique » ces passages polémiques qui voient Jésus aux prises avec ceux qui sont dénommés « scribes et pharisiens ». L'enquête se heurte au fait que ces textes ont été rédigés postérieurement aux dits événements, ont connu des remaniements, non seulement à un moment où juifs et chrétiens étaient virulemment opposés les uns aux autres mais aussi chrétiens hellénisant à chrétiens judaïsant. De ce fait, ils charrient sûrement avec eux les traces de ces heurts tardifs. D'autre part, on ne doit pas ignorer que lesdits rabbins interlocuteurs de Jésus n'ont pas légué leur version des faits par laquelle ils pouvaient avoir récusé les arguments avancés pour justifier les infractions, ce qui évidemment aurait permis de mieux circonscrire les enjeux du débat. Au demeurant, certaines données fondamentales se donnent à voir dès lors que l'on tente de reconstituer la logique des discours, les motivations doctrinales des protagonistes, à partir des divers témoignages évangéliques mais aussi de ce que l'on est en droit de supposer des règles d'observance sabbatique et des conceptions théologiques du judaïsme de l'époque.⁴

En première analyse, il apparaît que les agissements de Jésus ne se veulent pas unilatéralement antinomiques. Ils sont très précisément sous le signe du paradoxe. Jésus provoque sciemment en « transgressant » mais tout à la fois, veut convaincre de son bon droit en faisant souvent référence, comme nous allons le voir, à des notions convenues. Il énonce des priorités sous forme de principes :

Le Chabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le Chabbat (*Mc* 2,27).

Jésus donc leur dit : Je vous demanderai s'il est permis, le jour de Chabbat, de faire du bien ou de faire du mal, de sauver la vie ou de la perdre ? (cf. *Lc* 6,9 ; *Mc* 3,4 ; *Lc* 14,3 ; *Mt* 12,12).

Or, nous savons aujourd'hui que de telles considérations, loin d'être extravagantes, s'insèrent plutôt harmonieusement dans le florilège des conceptions rabbiniques contemporaines. Les sources historiques et talmudiques montrent que les débats sur la préséance des valeurs dans les modalités d'application du Chabbat, et donc, des conditions de *dérogation*, étaient courants pour l'époque. Le Talmud mentionne divers préceptes ayant préséance sur l'observance sabbatique, dont certains sont rappelés par Jésus (cf. *infra*).

C'est le cas de l'impératif de la « sauvegarde de la vie » (*pikouah nèfèch*) qui prévaut sur l'observance sabbatique. Jésus adopte ici une position radicale au regard des autres mouvances : il opère la guérison de malades, le Chabbat, alors même qu'ils ne sont pas

⁴ À signaler le brillant et pertinent effort de Peter Tomson (*Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*, Paris, Cerf, 2003) qui montre non seulement des différences d'accentuation sur la question entre l'Évangile de *Jean* et les synoptiques mais aussi, au sein d'un même Évangile, au regard de probables remaniements ultérieurs ayant acéré le caractère polémique avec le judaïsme. Nous ne le suivons toutefois pas dans toutes ses conclusions, notamment lorsque pensant atteindre la strate première révélant l'attitude de Jésus, il minimise le caractère subversif de ses actes à l'endroit de l'observance sabbatique, au point de situer sa position dans le cadre d'un simple débat d'école (cf. pp. 149-154 ; 330-335). Comme nous le soutenons plus loin, des considérations messianiques *in situ* entrent en ligne de compte dans l'attitude adoptée par Jésus à l'égard du Chabbat.

présentement en danger. À l'autre extrême, comme on peut le lire dans le livre apocryphe des *Jubilés* (- II^e s.), se trouve énoncé le principe selon lequel, même en cas de danger, « il faut préférer mourir plutôt que de transgresser le Chabbat, afin [de garantir] que les enfants d'Israël continuent [coûte que coûte] à l'observer » (cf. *Jub* 50,12-13). En revanche, dans un ouvrage à peine plus tardif (- I^e s.), *Maccabées*⁵, l'idée contraire est ardemment défendue à l'encontre des réserves qui prévalaient.⁶ Par suite, sans doute car la position pharisienne se développa en conséquence, les rabbins du Talmud convinrent unanimement du primat de la survie sur l'observance sabbatique.⁷ Un argumentaire très semblable à celui présenté par Jésus se retrouve autour de la levée de l'interdit, à la différence qu'il ne vaut qu'en cas de danger seulement. La dérogation à la règle sabbatique pouvait se justifier selon l'un ou l'autre argument évoqué ci-dessous :

afin de pouvoir observer ultérieurement de nombreux autres Chabbatot ; car le Chabbat a été confié à l'homme, et non l'homme au Chabbat ; car le verset recommande que l'on vive par la Tora, et non que l'on périsse par elle (cf. *MRI, Ki tissa* 1 ; *Tos. Chabbat* 15:17 ; *Yoma* 85b).

Au demeurant, si l'attitude de Jésus montre clairement qu'il outrepassa des règles, encore faut-il établir en quoi ses gestes pouvaient être considérés par les pharisiens comme « ouvrages » profanant le Chabbat. Ce n'est en effet pas évident. Globalement, l'analyse montre que Jésus ne semble pas contrevenir aux interdits archétypaux, à tout le moins tels qu'ils se trouvent formulés dans la *Michna* (*Chabbat* 7,2), ni même à leurs dérivés (*toladot*). Toutefois, si l'on se réfère plus largement au droit talmudique, il est clair que certaines actions ou même de simples paroles associées à la thérapie ou plus généralement à la vie profane étaient jugées contraires à l'esprit du Chabbat, et donc proscrites, au second degré, par interdit rabbinique.⁸ Il semble que ce fut une préoccupation de Jésus de n'enfreindre que les dispositions rabbiniques jugées secondaires pour mieux révéler les injonctions bibliques, comme le montre son accusation à l'encontre des « scribes et des pharisiens » :

Vous rejetez bel et bien le commandement de Dieu pour établir votre propre tradition (*Mc* 7,9).

Du point de vue rabbinique, en cela même, Jésus s'était mis dans son tort. En l'occurrence, la comparaison avec le droit tannaïtique donne à penser qu'il s'était mis en infraction en ayant eu recours à l'incantation (פּוֹרָא : *lahach*), le Chabbat. Certes, la *Tossefta* (*Chabbat* 7:23) autorise les formules incantatoires pour « soulager une plaie douloureuse (même quand la vie n'est pas immédiatement menacée) ou pour prévenir un danger tel que la morsure d'un scorpion ou d'un serpent ». Mais ces précisions supposent implicitement qu'en l'absence d'une situation périlleuse ou pénible, l'incantation thérapeutique est interdite le Chabbat. Or, tous les actes et paroles de guérison opérés par Jésus l'étaient sur des malades *chroniques* et non en situation *critique*.⁹ Le même texte précise également qu'il est interdit de soulager à

⁵ Cf. *I Ma* 2,39-41 ; 9,43-49 ; *II Ma* 15,1-28. Mais il ne s'agit encore ici que d'une dérogation du Chabbat devant la menace d'une éradication totale et non individuelle.

⁶ Cf. *I Ma* 2,29-38 ; *II Ma* 6,11 ; 8,26.

⁷ Cf. *Tossefta, Erouvin* 3:5-8. Ce principe est rappelé explicitement dans les codifications ultérieures (cf. *Choulhan âroukh, YD*, 179:6-8).

⁸ Par exemple : l'interdiction de discuter d'affaires profanes (cf. *Chabbat* 113b ; également dans la littérature apocryphe, cf. *Jub* 50,8) ; l'interdiction, selon l'école de Chamaï, de même prier pour la guérison d'un malade (*Tossefta, Chabbat* 16:22), l'interdiction de préparer des remèdes le jour du Chabbat (cf. *Tossefta, Chabbat* 12:9-14). Pour une analyse détaillée des prohibitions sabbatiques instaurées par autorité rabbinique, cf. Yitzhak D. Gilat, *Études sur le développement de la Halakha* (en hébreu), Bné-Brak, éd. Bar-Ilan, 1992, pp. 87-108 ; 249-261. Il est notable que la transgression de ce type de prohibition n'était pas passible de la peine capitale.

⁹ Ce fait constitue un indice indirect – et même le premier du genre – que les rabbins de l'époque de Jésus admettaient déjà que l'on puisse lever l'observance du Chabbat pour guérir des individus en danger. En effet, si

l'aide d'un objet transporté le Chabbat. Or dans *Jn* 5,8, Jésus dit au paralytique de prendre son grabat (litière). Le verset 9 semble indiquer que le paralytique s'appuie sur ce grabat pour soutenir le pas. Il est explicitement pris à parti pour cela : « Les Juifs dirent à celui qui avait été guéri : c'est Chabbat, il ne t'est pas permis d'emporter ton grabat ! » (*Jn* 5,10).¹⁰ Dans un autre cas, Jésus soigne un aveugle en prononçant une parole, crachant par terre, et appliquant la salive boueuse sur ses yeux (cf. *Jean* 9,6). Or, selon la littérature talmudique, ces gestes sont clairement associés à la pratique incantatoire (cf. *Tossefta, Sanhédrin* 12:10 ; *Sanhédrin* 101a). Il était licite de faire de telles opérations « thérapeutiques » mais dans certaines conditions seulement. Ainsi, n'était-il pas autorisé de « rappeler le nom de Dieu, au moment où l'on crache, ou de citer un verset biblique lors de l'incantation »... Ou encore, était-il permis le Chabbat de faire « une application sur des yeux enflammés mais non à l'aide d'un objet transporté, « forclos » (מוקטסè : *mouktsè*), ni avec un remède ayant été préparé durant le Chabbat (sauf danger imminent) », ce qui fut le cas pour la boue appliquée par Jésus (cf. *Jn* 9,14). Le Chabbat, précise-t-on encore, « il ne faut pas s'adresser aux démons ou énoncer à leur propos une formule incantatoire » (*Tossefta, Chabbat* 7:23). Or dans un épisode, Jésus commande au démon, esprit impur qui habitait le corps d'un homme, de s'en extraire le jour du Chabbat (cf. *Mc* 1,21-28).

Il ressort de la comparaison que l'attitude de Jésus pouvait avoir choqué ses contemporains parce qu'il bafouait des normes religieuses en vigueur. Il présentait en somme une attitude jugée trop licencieuse pour l'obédience pharisienne très implantée au sein du peuple. Ceci étant, il semble que l'hostilité soulevée par Jésus ne puisse être ramenée à une simple controverse halakhique. Raisonnable, elle eut été légitime parmi tant d'autres. Ce qui heurte véritablement, c'est la posture adoptée en amont.¹¹ Notamment, Jésus se présente comme le « maître » ou « seigneur du Chabbat » (*Mt* 12,8 ; *Mc* 2,28 ; *Lc* 6,5), c'est-à-dire celui dont l'action a préséance sur l'observance sabbatique ! De fait, en réaction, c'est sur la vocation présumée de Jésus que porte principalement la réprobation :

Quelques-uns donc d'entre les pharisiens dirent : Cet homme n'est pas de Dieu, car il ne garde pas le Sabbat (*Jn* 9,16).

Le quatrième évangile ne fait qu'exprimer ici au paroxysme un sous-entendu présent tout autant dans les synoptiques. On observe incidemment que pour justifier ses dérogations, Jésus ne s'appuie pas sur une exégèse des versets de la Tora ni même sur une tradition rabbinique rapportée, comme l'exige la procédure herméneutique des pharisiens. Certes, les principes que Jésus évoque ici et là pour justifier les transgressions étaient probablement conformes aux règles pharisiennes mais non applicables à la guérison de maladie chronique. Il aurait donc dû

les rabbins n'admettaient pas ce principe, il eut été plus percutant que Jésus fasse valoir ses priorités en transgressant le Chabbat pour sauver des vies en danger.

¹⁰ Selon le droit talmudique, il peut être interdit de porter un objet le Chabbat, soit car il serait considéré comme *mouktsè* (forclos car servant aux œuvres profanes, et donc exclu de l'usage sabbatique) ; soit car il serait transporté en dehors d'une enceinte autorisée. Pour le Talmud, dans le premier cas, la transgression est seulement d'ordre rabbinique ; dans le second, elle est de la Tora. Néanmoins, même dans ce second cas, dans la mesure où la personne a un réel besoin de prendre appui sur un support (*kissè ve-samokhot*, correspondant au « grabat ») pour se déplacer dans le domaine public, le transport dudit objet est autorisé (cf. *Michna, Chabbat* 6:8). Il semble que la situation présentée ici soit un cas-limite ou douteux. Plus le paralytique recouvre l'autonomie de ses mouvements, moins il est autorisé à transporter son grabat.

¹¹ Même analyse chez Mgr Jean-Marie Lustiger : « La discussion ne porte pas sur des brouilles, sur ce que l'on peut faire. L'enjeu même du conflit porte sur la personne de Jésus. Jésus observe le jour du Chabbat, et il annonce l'arrivée du Chabbat final où la vie de Dieu est donnée en plénitude à Son peuple. Jésus, le seigneur du Chabbat, l'envoyé de Dieu, peut donner la vie et pardonner les péchés ce jour-là. S'il s'agissait seulement d'une casuistique sur le permis et le défendu, la conduite de Jésus aurait trouvé bien des défenseurs, y compris parmi les rabbins de son époque, y compris dans la casuistique étroite de certains » (*La Promesse*, Paris, Parole et silence, 2002, p. 42).

fonder cette extension de la règle. Ce point – la référence obligée – ne doit pas être considéré comme un détail négligeable car c'est ainsi que l'on s'inscrivait légitimement dans la filiation de l'enseignement de Moïse. En somme, Jésus provoque ses interlocuteurs non pas tant car il contrevient sciemment à des règles établies, que parce qu'il prétend s'élever au-dessus du débat d'école en adoptant une position d'autorité prophétique qui outrepassse celle de Moïse et des scribes, et plus encore, selon Jean, en se prévalant d'une prérogative quasi-divine :

(Les hommes de la synagogue) Ils étaient frappés des propos de son enseignement, car il les enseignait comme ayant autorité (lui-même) et non pas comme les scribes [...] Qu'est-ce cela ? Un enseignement nouveau, donné d'autorité ! (Mc 1,22).

Comment celui-là parle-t-il ainsi ? Il blasphème ! Qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul ? (Mc 2,7).

À cause de cela donc les Juifs cherchaient d'autant plus à le faire mourir, parce que non seulement il violait le Sabbat, mais aussi parce qu'il disait que Dieu était son propre Père, se faisant égal à Dieu (Jn 5,18).

(Les pharisiens fustigent l'aveugle fasciné à qui Jésus a permis de recouvrer la vue :) « C'est toi qui es son disciple mais nous c'est de Moïse que nous sommes disciples. Or nous savons que Dieu a parlé à Moïse mais celui-là, nous ne savons pas d'où il est [à quelle école, il se rattache] » (Jn 9,28-29).

Parmi les divers arguments prêtés à Jésus pour justifier les dérogations au Chabbat, celui invoqué dans l'épisode de la guérison du paralytique (cf. Jn 5,1-18) mérite une attention toute particulière. Il soutient qu'en ayant rompu le Chabbat, il n'avait fait qu'agir « comme Dieu qui n'a de cesse d'œuvrer dans le monde », et ce, malgré le Chabbat primordial (cf. Jn 5,17). St Thomas d'Aquin en déduisit que Jésus livre ici l'interprétation « correcte » des règles du Chabbat, celle dont Dieu dispose idéalement en amendant Lui-même ces règles puisqu'Il continue à exercer Sa bienveillance dans le monde en dépit de Son chômage sabbatique incarné par la fixation des lois de la Création. Jésus se serait inscrit en faux contre « la lecture abusive des pharisiens qui estimaient qu'on devait, le jour du sabbat, s'abstenir même des activités de bienveillance¹², contrairement à l'intention de la Loi » (ST, *La Prima Secundæ*, Quest. 107, art. 2, rép. 3). Dans l'*Épître à Diognète* (4,3), l'auteur avait même jugé « inique » (de la part des rabbins) d'avoir considéré que Dieu pouvait prohiber les actes de bienveillance contrevenant au repos sabbatique.¹³

Hormis leur caractère polémique, pour ne pas dire méprisant, ces allégations selon lesquelles les rabbins n'auraient jamais rien compris de la véritable finalité de la Loi, insensibles qu'ils étaient à toute détresse humaine, ne sont ni convaincantes, ni cohérentes. Étrange raisonnement : l'injonction de bienveillance, moralement permanente selon la Loi, devait-elle conduire à la révocation pure et simple de toute règle de retenue sabbatique commandée selon la même Loi, comme cela fut finalement considéré par les autorités ecclésiastiques ? Ceci eût été pour le moins un message paradoxal : agir constamment comme Dieu, dans la bienveillance, impliquerait la levée systématique de la règle sabbatique pourtant instaurée par Dieu Lui-même, car Il la transgresserait allègrement depuis la Création !

Mais si pour les rabbins et, semble-t-il, comme le Jésus johannique le soutint implicitement, Dieu observe depuis la Création du monde une retraite sabbatique mais y fait exception pour œuvrer à la Rédemption – ce qui est le sens même du miracle – il semble que Jésus voulait faire valoir son statut d'exception, en tant qu'envoyé et représentant de Dieu

¹² Nous avons préféré suivre la traduction anglaise (*Fathers of the English Dominican Province*, New York, Benziger, 1947) qui note « kindness » : bienveillance, et non « sauvetage » selon la traduction du Cerf, car le contexte indique certes qu'il s'agit d'actions de salut mais non en situation de danger.

¹³ Il s'agit d'un texte chrétien anonyme du II^e siècle, très virulent à l'encontre des juifs.

venu « accomplir la Loi », agissant « par la vertu divine jusqu'à présent à l'œuvre » (cf. *Jn* 5,17). Il se plaçait ostensiblement dans la prérogative et la posture du Dieu rédempteur qui œuvre à l'achèvement de l'histoire. Ce type d'argument caractérise le discours du quatrième Évangile (*Jean*) qui attribue une nature quasi-divine au Christ. Mais dans la perspective des synoptiques aussi, il semble que l'argumentation de Jésus ne prenne toute sa signification que si elle s'entend en tant que message méta-légal se prévalant en l'occurrence de la prophétie eschatologique. Pour le saisir pleinement, il faut revenir au cœur de la controverse.

Pour les rabbins, seule la nécessité pressante, une situation de danger, pouvait justifier une levée des prohibitions sabbatiques. De fait, lors de la guérison de la femme courbée, quand Jésus demande aux scribes et pharisiens « s'il est permis, le jour de Sabbat, de faire du bien ou de faire du mal, de sauver la vie ou de la perdre », il lui est signifié qu'il n'y avait guère urgence pour justifier une profanation du Chabbat :

Le chef de synagogue, indigné de ce que Jésus avait guéri, un jour de Sabbat, réagit en disant à la foule : Il y a six jours où il faut travailler ; venez donc ces jours-là, et soyez guéris, et non pas le jour du Sabbat ! (*Lc* 13,14).

En réplique, Jésus sollicite des cas de figure montrant que le droit juif admettait des dérogations à la discipline du Chabbat, hors situation d'urgence :

Le Seigneur (Jésus) lui répondit : Hypocrites ! Chacun de vous ne détache-t-il pas de la crèche son bœuf ou son âne un jour de Sabbat, et ne les mène-t-il pas boire ? Et celle-ci qui est fille d'Abraham, laquelle Satan avait liée, voici, il y a dix-huit ans, ne fallait-il pas la délier de ce lien le jour du Sabbat ? (*Lc* 13,15-16) [...] Qui sera celui de vous, qui, ayant un âne ou un bœuf, lequel vienne à tomber dans un puits, ne l'en retire aussitôt le jour du Sabbat ? (*Lc* 14,5).

Certains exégètes ont vu ici une dénonciation de la cupidité morbide des rabbins qui se montraient davantage sensibles à la détresse animale – de leurs propres bêtes, de surcroît – plutôt qu'à la détresse humaine. Il s'agit là encore d'une lecture forcée de « l'anti-légalisme » de Jésus qui excède et déforme son propos.¹⁴ Et s'il s'agissait pour Jésus de référer à des règles existantes, on ne voit pas trop quel aurait été l'intérêt ou la logique juridique à préférer porter secours aux animaux en détresse plutôt qu'aux humains. Il semble que l'enjeu fut autre : celui de la nécessité. Pour les rabbins, le besoin pressant de nourrir les animaux ou de

¹⁴ La duplicité dont Jésus accuse les rabbins ne semble pas devoir être comprise ici comme s'ils s'autorisaient à titre personnel des dérogations interdites pour l'ensemble. Il n'eut pas été convenable que Jésus se prévalût d'un défaut de conduite pour justifier ses propres actes ! À moins qu'il eût voulu montrer que c'est seulement quand il y allait de leur intérêt qu'ils prenaient conscience de la priorité morale d'assistance. Mais ceci suppose que les pharisiens adhéraient à des positions plus dures encore que celles relevées chez les sectaires de Qoumran, ce qui est pour le moins extrêmement douteux. Selon leur règle, il était en principe permis d'aller faire paître un animal le Chabbat : « On pourra marcher derrière un animal pour le faire paître hors de sa ville dans un périmètre n'excédant pas deux mille coudées [...] ». En revanche, il leur était interdit de retirer un animal tombé dans un fossé : « Personne n'aidera un animal à mettre à bas le Chabbat ; et s'il tombe dans une fosse ou dans un puits, il n'en sera point retiré le Chabbat. [...] Tout animal qui tombera dans une mare ou dans une citerne ne pourra en être extrait avec une échelle, une corde ni avec aucun autre instrument » (*Écrit de Damas* 11,5-16, *Les Manuscrits de la mer morte*, par Michael Wise, Martin Abegg Jr. et Edward Cook, Paris, Plon, 2001, p. 83. Voir également *Extraits de la loi sectaire*, *Man.* 4Q265, *ibid.*, p. 344). S'agissant des sources rabbiniques pharisiennes telles qu'elles sont reflétées ultérieurement dans la *Tossefta* (*Chabbat* 14:3), il était effectivement interdit de retirer l'animal du puits mais celui-ci pouvait dans une certaine mesure être assisté sur place. La formulation parallèle à celle de *Luc* dans *Mt* 12,11 qui évoque seulement le fait de « relever » ou « redresser » l'animal tombé semble plus conforme au droit juif. Quant à l'aide nécessaire à apporter à une personne humaine tombée dans un puits, le Chabbat, les sources sont unanimes pour la requérir (cf. *Tossefta*, *Chabbat* 15:13). Il semble plus probable que Jésus ne mettait pas ici en cause le comportement personnel *ad hoc* de certains rabbins mais leur incapacité à accueillir l'urgence et l'opportunité de son action eschatologique, situation qui selon lui, devait *de jure* susciter une dérogation.

les tirer d'une détresse survenue accidentellement le Chabbat pouvait justifier la levée de certains interdits mais non la guérison de malades chroniques dont le mal était installé depuis longtemps et supportait d'être traité en dehors du Chabbat. Or pour Jésus, il s'agissait de souligner par des exemples probants qu'en certaines circonstances, le droit pharisien admettait de principe que l'on suspende certaines prohibitions sabbatiques même en l'absence d'une question de survie immédiate, ce qu'à ses yeux, les rabbins feignaient d'ignorer afin de le récuser. Jésus ne reproche pas aux rabbins leurs infractions mais de ne pas lui reconnaître le droit d'appliquer pareilles dérogations certes en une circonstance nouvelle, mais s'inscrivant dans le prolongement de celles qu'ils admettaient.

Que cherchait-il à obtenir par là ? Précisément, Jésus voulait que les rabbins soient sensibles à une forme de nécessité et même d'urgence autre que le danger physique immédiat. Il pensait détenir une bonne raison pour cela. Toute la question était semble-t-il, pour Jésus, de convaincre par un signe de l'imminence de la « bonne nouvelle » dont il se voulait porteur. En dérogeant, il voulait signifier l'émergence d'un impératif prioritaire. Il transgresse le Chabbat, certes, mais par des miracles ! Or le fait même qu'il guérissait miraculeusement des cas depuis longtemps désespérés, était, pour les apôtres, de nature à démontrer qu'il était bien le Rédempteur désigné par Dieu (cf. *Mc* 6,2 ; *Jn* 9,16-38), celui qui était appelé à bouleverser l'ordre du vieux monde et à faire advenir le Royaume des Cieux, c'est-à-dire, le Royaume de Dieu sur terre (cf. *Mt* 12,28 ; *Lc* 10,9). Et non en ce que Jésus manifestait un pouvoir incantatoire – comme tel, celui-ci pouvait être assimilé à une forme de sorcellerie suspecte (cf. *Mt* 12,24 ; *Mc* 3,22) – mais en ce qu'il entendait traiter des troubles profonds et résiduels attribués à la domination du péché, par la puissance de l'Esprit saint, comme l'indique le tout début de la prédication de Jésus, appliquant à lui-même les versets d'*Isaïe* (61,1-2) :

L'esprit du Seigneur Dieu est sur moi, car l'Éternel m'a donné l'onction. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, panser leurs cœurs meurtris, annoncer aux captifs la libération et aux prisonniers la délivrance, proclamer une année de grâce de la part de l'Éternel [et un jour de vengeance pour notre Dieu, pour consoler tous les affligés] (cf. *Lc* 4,18-19).

Jésus se présente comme le sauveur radical, celui qui vient guérir les maladies chroniques qui sont le reflet et la conséquence du péché chronique, c'est-à-dire inexpugnable par les moyens d'expiation conventionnels. Pour lui, l'heure de la Rédemption avait sonné et elle devait bouleverser corollairement l'ordre des priorités, exactement comme lorsque tombe l'année sabbatique ou le jubilé (auquel il est fait allusion dans le passage précité), provoquant une amnistie générale : rémission des dettes, libération des esclaves, restitution des terres. Car Jésus vient annoncer le pardon final, il requiert la « conversion » finale.¹⁵ Celle-ci doit être aussi radicale que celle suscitée jadis par le prophète Jonas auprès des habitants de Ninive, personnage emblématique pour lui (cf. *Lc* 11,29-30). L'état d'urgence qui justifie pour Jésus les dérogations ne réside donc pas tant dans l'état des malades au sens étroit que dans celui du monde présent secoué par le « commencement des douleurs d'enfantement » du monde nouveau ! (cf. *Mt* 24,8). Une femme enceinte n'est pas en danger mais sa situation peut devenir rapidement critique à l'heure de l'enfantement. Comme l'écrit Daniel Marguerat : « Tout dans l'activité de Jésus transpire l'urgence de se décider pour cette échéance proche : les paraboles, la hâte à guérir même le jour du Sabbat, l'exhortation à brûler les paroles de politesse pour annoncer plus vite le Royaume. »¹⁶

De fait, de nombreux préceptes de Jésus ne peuvent être ramenés à ceux d'une philosophie prônant seulement une éthique d'intériorisation et d'amour inconditionnel. Il n'est pas un

¹⁵ Ce qui dans le langage rabbinique ultérieur se définit comme la « *techouva guemoura* », c'est-à-dire le repentir ou renouement entier qui révèle le plus haut degré d'intériorisation dans l'adhésion à Dieu et à Son éthique.

¹⁶ Cf. « Paul, interprète de Jésus », dans : *Le Monde de la Bible*, n° 150, 2003, p. 22.

nouveau législateur, ni même un réformateur mais se présente comme un prophète révolutionnaire. Ses faits et gestes manifestent impatience et dureté, voire fureur envers ceux qui tergiversent à le suivre sans considération de la gravité de l'heure. Ceux qui refusent de se soumettre à cette exigence suprême sont irrévocablement damnés.¹⁷ L'exacerbation conduit même Jésus à fouler au pied certaines normes éthiques telle la piété filiale :

Ne pensez pas que je suis venu apporter la paix sur la terre. Je ne suis pas venu apporter la paix mais le glaive. Car je suis venu pour opposer l'homme à son père, la fille à sa mère et la bru à sa belle-mère. On aura pour ennemis les gens de sa famille... » (Mt 10,34-35).

Jésus dit à un homme : Suis-moi. Celui-ci répondit : Seigneur, permets-moi d'abord d'aller ensevelir mon père. Il lui dit : Laisse les morts enterrer les morts ; toi, vas-t'en annoncer le règne de Dieu (Mt 8,22 ; Lc 9,59-60).

Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple (Lc 14,26).

Est-ce à dire que Jésus estimait la piété filiale ou familiale comme précepte « accompli » dans le sens « révolu » ?! D'évidence, la réponse ne peut être que négative. Or nous soutenons, corrélativement, que le positionnement de Jésus à l'égard de l'observance sabbatique ne peut être traité comme s'il s'inscrivait seulement dans un débat purement éthique ou juridique. C'est le primat des actes de salut sur tous autres qu'il exprime. Son éthique est *sotériologique*¹⁸ : l'homme doit pouvoir pardonner totalement s'il veut être à son tour pardonné totalement et être ainsi sauvé. La consigne que Jésus entend instaurer dans l'effort ultime de l'histoire du salut est celle d'une radicalité telle qu'elle exige de rompre avec toutes les attaches personnelles, les liens familiaux, les intérêts propres, de renoncer même à des normes et à des droits qui, pour être raisonnables et légitimes, appartiennent au demeurant à un monde non encore rédimé : la réparation du préjudice, le droit de divorce, la fortune personnelle, etc. L'homme doit pouvoir renoncer globalement à toute cette « économie », à tous ses acquis et revendications s'il veut que tous ses péchés soient remis. L'injonction de tendre la joue à celui qui frappe comme la plupart de celles énoncées dans le Sermon sur la montagne (Mt 5,21-7,29) ou encore comme celle de vendre tout ce que l'on possède et le redistribuer aux pauvres (Mc 10,21 ; Lc 12,33), ne sont pas le réquisitoire contre une loi ou morale jugée imparfaite et cupide mais l'appel à une piété paroxysmique. Loi, principes et obligations filiales, tout doit passer en second sinon à la trappe devant l'imminence et l'exigence corollaire du salut universel.¹⁹

Bouleverse-t-il la morale biblique ? Certes, il ne fait aucun doute que l'amour du prochain apparaissait à Jésus comme un impératif primordial, supérieur aux dispositions culturelles ou aux conventions sociales. Il n'a de cesse de clamer que la raison fondamentale pour laquelle la délivrance n'avait pu advenir jusqu'alors était la misère morale dans laquelle selon lui les autorités religieuses, prêtres, scribes et docteurs de la Loi avaient plongé le peuple, de par leur cupidité et leur duplicité. Ils plaçaient leur intérêt propre avant ceux du peuple, le rite avant la

¹⁷ Cf. Lc 10,12-16 ; Mt 18,9,35 ; Mt 23,13,33-38, etc.

¹⁸ Cf. le propos d'Olivier Boulnois : « La morale ne fait pas partie du *credo*. Le christianisme n'est pas en son essence une morale, pas même une source transcendante de la morale. Il est une foi, non une loi. En son centre, il proclame un salut et prétend y adhérer ; il n'exige pas la justice mais promet le pardon, il ne condamne pas une faute, mais confesse le péché. Tout le discours de la morale chrétienne ne peut être qu'un discours du croyant sur le bien, sur sa dette envers Dieu, envers autrui, envers lui-même [...] La morale est secondaire mais elle n'est pas accidentelle, et le christianisme s'en occupe dans sa secondarité même. Le christianisme encadre la morale mais il n'en dépend pas ; il l'intègre mais il la transforme » (« Christianisme ou morale », dans : *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, Puf, 2001, p. 258).

¹⁹ Voir l'analyse de Philippe Cormier : « Les commandements de Jésus surenchérissent tellement par rapport à la morale courante, à la conscience morale naturelle et à la loi juive, qu'ils apparaissent impraticables aux disciples (cf. Mt 19,10,25-26) » (« Jésus », dans : *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 814).

charité, le paraître avant l'être, l'extérieur avant l'intérieur, etc. (cf. *Mt 23*). Mais en cela, Jésus ne fait que s'inscrire dans le sillage des prophètes qui, tels Osée cité en *Mt 12,7* avaient exhorté au primat de la justice/miséricorde sur le cultuel.²⁰

En réalité, celui qui se voit Christ veut aller beaucoup plus loin. Il veut en finir avec la misère, obtenir une expiation définitive. C'est pourquoi le traitement radical exigeait de donner un coup de pied dans la fourmilière en ébranlant l'échelle des valeurs traditionnelles. Il risque le tout pour le tout, au risque d'être mis à mort, comme jadis certains prophètes. Telle est la raison pour laquelle, dans le prolongement des harangues prophétiques²¹, il adopte des comportements ou des propos quasi antinomiques, se place ostensiblement en situation de conflit de valeurs, en se positionnant aux antipodes des « hypocrites », selon une logique de compensation expiatoire parfaitement identifiable : puisque ces derniers s'abritent derrière la piété pour couvrir leur perversité, Jésus fait éclater le cadre cultuel pour faire éclore la justice/charité. À l'excès du ritualisme, il oppose la surabondance de la miséricorde, jusqu'à enfreindre la Loi rabbinique qu'il honore pourtant pour mieux souligner le primat oublié :

Car je vous le dis : si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux (*Mt 5,20*).

Ainsi, les nouvelles injonctions de Jésus doivent toutes être comprises non comme une récusation de la morale mosaïque et de son rituel, mais comme le contrepois à une situation à ses yeux pervertie. Elles ne prétendent pas corriger une législation rabbinique du Chabbat jugée incohérente et indigne mais elles visent par la vertu d'un moralisme exacerbé à précipiter l'avènement du Royaume. C'est, à notre sens, ce qu'il entend par « accomplir la Loi ». Il veut la pousser à son comble, presser le fruit autant que possible pour en extraire la pulpe. Il provoque l'accélération qu'il juge nécessaire pour passer à la vitesse supérieure et changer ainsi de régime. En somme, Jésus ne veut pas réformer la Loi mais le cœur de l'homme ! Preuve en est son propos explicite en certaines occasions :

Ne pensez pas que je suis venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. Car je vous le dis, en vérité : avant que ne passent le ciel et la terre, pas un i, pas un point sur l'i, ne passera de la Loi, que tout ne soit réalisé. Celui donc qui violera l'un de ces moindres préceptes, et enseignera aux autres à faire de même, sera tenu pour le moindre dans le Royaume des Cieux ; au contraire, celui qui les exécutera et les enseignera, celui-là sera tenu pour grand dans le Royaume des Cieux (*Mt 5,17-19*).

Malheur à vous, scribes et pharisiens, hypocrites, qui acquittez la dîme de la menthe, du fenouil et du cumin, après avoir négligé les points les plus graves de la Loi, la justice, la miséricorde et la bonne foi, c'est ceci qu'il fallait pratiquer sans négliger cela (*Mt 23,23*).

Dire qu'il ne faut pas rendre le culte en négligeant la miséricorde ne signifie nullement l'abolition du culte au nom de la miséricorde ! Jésus ne repousse pas la Loi mais pousse plutôt ses interlocuteurs jusque dans leurs derniers retranchements. Jésus met en demeure les rabbins qui l'entourent, les incitant à faire montre de toute la hauteur nécessaire devant l'imminence de la Rédemption. En ce sens, les transgressions ostentatoires du Chabbat doivent être

²⁰ Cf. Osée (6,6). Voir également *Isaïe* (1,10-17 ; 58,2-8), *Amos* (5,21-26).

²¹ Cf. *Isaïe* qui fait mine de condamner la pratique du jeûne pour mieux faire valoir le primat éthique : « N'est-ce pas plutôt ceci, le jeûne que Je préfère : défaire les chaînes injustes, délier les liens du joug, renvoyer libres les opprimés et briser tous les jougs [...] Alors, Ta lumière éclatera comme l'aurore [...] On t'appellera Réparateur de brèches, Restaurateur des chemins » (*Is 58,6,8,12*). De même, à l'égard du Chabbat, des fêtes, du culte des sacrifices (cf. *Is 1,9-21*).

comprises comme des actes emblématiques *ad hoc*.²² En l'occurrence, Jésus ne cherche pas tant dans son comportement à alléger les règles d'observance du Chabbat qu'à rendre plus sévère le devoir « moral » de les rompre, au nom d'une logique paroxysmique commandée par la situation d'urgence eschatologique. C'est maintenant la vie future promise par l'avènement du Royaume divin, temps sabbatique, qui a préséance sur les délimitations du Chabbat terrestre. Ceci ressort, à notre sens de manière stupéfiante, à l'examen serré du propos suivant d'Isaïe²³ :

Ainsi parle l'Éternel : Observez le droit, pratiquez la justice, car Mon salut (*yechouâti*) est près d'arriver et Ma justice de se révéler. Heureux l'homme qui agit ainsi, le fils de l'homme qui s'y tient fermement, qui observe le Chabbat sans le profaner et préserve sa main de toute action mauvaise (*Is* 56,1-2).

Le premier verset place l'injonction de pratiquer le droit et la justice en priorité urgente dans la perspective de l'imminence eschatologique, ce qui correspond en tout point, comme nous l'avons vu, à la préoccupation de Jésus. Et il est notable que le second verset établit précisément un lien entre l'abstention de tout ouvrage au Chabbat et l'abstention globale de tout mal, motif qui est au centre de la prédication de Jésus. Il paraît évident que le sens obvie de ce second verset consiste à valoriser conjointement observance sabbatique et retenue morale. Jésus pourrait y avoir vu le défi pour le « fils de l'homme » à articuler cette double exigence, qui serait – pour reprendre son expression lorsqu'il critique les pharisiens – la capacité de « pratiquer ceci sans négliger cela. » Or, le contexte du passage d'Isaïe indique clairement que la part négligée est celle de la moralité, et que c'est elle qui est attendue à l'heure de la Rédemption. Et, sans doute en raison de la redondance dans l'expression « qui observe le Chabbat sans le profaner », Jésus semble avoir relu et interprété le verset à la manière d'un *midrach* : « Heureux l'homme qui agit ainsi, le fils d'homme qui s'y tient fermement et qui bien qu'observant le Chabbat, le profane (*מחללו* : *mehalelo*) lorsqu'il se doit de préserver sa main de toute action mauvaise », ou « qui se garde de profaner le Chabbat (mais alors, le Chabbat des Écritures, en outrepassant seulement les règles rabbiniques) tout en préservant (prioritairement) sa main de toute action mauvaise. » C'est donc cette part de justice eschatologique qu'il revendique, en se plaçant – et en plaçant ses interlocuteurs – en situation de dilemme, entre observance sabbatique et miséricorde paroxysmique. C'est ce que Jésus fait explicitement valoir pour défendre ses disciples ayant transgressé le Chabbat en arrachant les épis :

Et si vous aviez connu ce que c'est que : « Je veux miséricorde et non pas sacrifice » (*Osée* 6,6), vous n'auriez pas condamné ceux qui ne sont pas coupables (*Mt* 12,7).

La résonance des propos avec un autre passage d'Isaïe est frappante :

Cessez d'y apporter l'oblation hypocrite, votre encens m'est en horreur, néoménie, Chabbat, saintes solennités, Je ne puis les souffrir, c'est l'iniquité associée aux fêtes ! (*Is* 1,13).

²² À noter que le droit talmudique reconnaît l'autorité aux prophètes de transgresser incidemment la Loi, pour faire valoir un principe important, du moment qu'ils ne prétendent pas l'amender : « Même si le prophète te dit de transgresser un des commandements de la Tora, tu dois l'écouter, car il en va comme pour Elie sur le mont Carmel qui avait ordonné une transgression (offrir un sacrifice à l'Éternel hors du Temple), pour les besoins de l'heure [*לפי שעה* : *lefi chaa*] » (*Yevamot* 90b ; *Sifré Dt Choftim*, § 175). Voir également l'exploitation rabbinique du verset « Il est temps d'agir pour l'Éternel, Ta Tora a été bafoüée » (*Ps* 119,126), comme clause suspensive de la règle générale, en cas de nécessité de l'heure (cf. *Michna, Berakhot* 9:5).

²³ Le personnage du Christ est profondément façonné par l'imagerie prophétique du livre d'Isaïe, tout particulièrement, les chapitres 53-58.

Que la rupture du Chabbat à un certain degré se justifie en ces temps pour réparer le mal commis, et ainsi laisser place à l'œuvre de rédemption finale, c'est également ce qui ressort des autres arguments énoncés par Jésus pour justifier ses dérogations. Mais en disant que le « Chabbat a été fait pour l'homme ... » (*Mc 2,27*), il y a fort à parier qu'il entendait non pas « pour *l'homme* » en général, mais « pour le *fils de l'homme* », appellation prisée par Jésus pour se désigner lui-même.²⁴ Cette locution qui ne revient pas moins de quatre-vingt fois dans les Évangiles fait référence à la figure messianique.²⁵ Mais elle renvoie, de surcroît, à la figure de l'homme ou du fils de l'homme, directement évoquée dans le verset d'Isaïe précité pour désigner celui qui est capable de s'arrimer solidement au principe moral tout en ménageant l'articulation au Chabbat ! Le rapprochement est trop évident pour être relégué à une pure coïncidence. Et même si le fait d'affirmer que le Chabbat a été fait pour l'homme renvoie à une formule tirée du droit juif, Jésus l'interprète et l'applique à sa situation propre, lui ou Marc, plaçant la formule dans une perspective christique. Il n'enjoint pas ses disciples à le suivre dans les dérogations emblématiques qu'il s'accorde.

C'est également dans ce sens que doit être entendu l'argument selon lequel les disciples de Jésus avaient agi à l'instar du roi David lorsque, accompagnés de leur maître, ils ont arraché, quelques épis au jour de Chabbat.²⁶ Se prévaloir de l'oïnt du Seigneur qui s'était autorisé, à lui-même et à ses hommes, la consommation des pains de proposition du Sanctuaire, alors que ces nourritures consacrées étaient réservées aux prêtres (cf. *Lc 6,3-5*), n'est-il pas une manière de dire qu'il occupait un rang messianique comparable à celui de David, accomplissant avec ses serviteurs une mission sainte et critique qui supporte des dérogations exceptionnelles ? Sans nul doute, seul « le maître du Chabbat » pouvait se permettre d'opérer ou d'autoriser pareille chose. Il en va clairement de même pour l'argument selon lequel dans le Temple, les prêtres étaient autorisés à outrepasser les interdits sabbatiques pour accomplir la tâche suréminente du service des sacrifices (*Mt 12,5*).²⁷ Jésus ne fait-il pas allusion à son action proprement rédemptrice lorsqu'il dit « qu'il y a plus grand que le Temple » (*Mt 12,6*) ?²⁸ Et ainsi en va-t-il du recours de Jésus au cas de la circoncision :

Moïse vous a donné la circoncision – encore qu'elle vienne des patriarches et non pas de Moïse – or vous la pratiquez le jour du Sabbat. Si donc un homme reçoit la circoncision un jour de Sabbat sans que la loi de Moïse soit violée, pourquoi vous irriter contre moi parce que j'ai guéri complètement un homme un jour de Sabbat ? (*Jn 7,22-23*).

Pour le droit talmudique, la circoncision est associée thématiquement à la Rédemption, et a préséance sur le Chabbat.²⁹ Cette priorité semble découler du fait que la circoncision est en

²⁴ Cette hypothèse se renforce avec la consonance entre le mot *yechouâti* (mon « salut » près d'arriver) et le nom hébraïque de Jésus : *Yéchou(â)*.

²⁵ Cf. *Lc 19,10* ; *Jn 9,35*. La connotation messianique de l'expression vient du livre de *Daniel (7,13)*. *Homme et fils de l'homme* se disent en hébreu pratiquement indifféremment : fils de l'homme : *énoch* ou *bar énoch* ou *adam* ou *ben adam*. Sur le sens premier et dérivé de cette expression dans l'exégèse, cf. Geza Vermes, *Enquête sur l'identité de Jésus*, Paris, Bayard, 2000, p. 44.

²⁶ À noter que le droit rabbinique de l'époque admet en certaines circonstances que l'on « frotte » des grains de blé mais non qu'on les arrache (cf. *Tossefta, Chabbat 14:16*) Voir P. Tomson, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament*, op. cit., p. 150.

²⁷ Cf. *Nb 28,9-10*. Le principe est élargi ensuite dans le Talmud : « (Les travaux nécessaires au) service cultuel du Temple ont préséance sur les interdits du Chabbat » (*Sanhédrin 23b*).

²⁸ Cf. également *Mt 26,61* ; *27,40* ; *Jn 2,19-20*.

²⁹ Selon la *Tossefta (Chabbat 15:16)*, la punition du « retranchement » attachée à l'omission de la circoncision place ce commandement dans les obligations fondamentales. Selon le Talmud (*Chabbat 130a*), c'est l'importance d'accomplir la circoncision au temps prescrit par la Tora, au huitième jour, qui justifie la levée des prohibitions sabbatiques attachées à l'opération (comme, par suite, tout commandement positif à temps fixe). Ceci pourrait laisser penser que Jésus agissait avec la conscience d'agir dans le temps précis de la Rédemption

quelque sorte le signe d'une alliance primordiale, celle d'Abraham, sur laquelle se superpose secondairement celle du Chabbat. Jésus se réfère à nouveau à l'univers halakhique tout en y ajoutant sa touche personnelle. Il utilise le procédé herméneutique du *kal va-homèr* (raisonnement *a fortiori*) pour faire valoir l'idée que si la Loi juive supporte la dérogation de la règle sabbatique pour le salut produit par l'opération d'un seul organe, elle doit d'autant plus l'accepter pour le salut « d'un homme entier ». L'argument comme tel se trouve explicitement énoncé dans le droit juif quasi contemporain, et est parfaitement assumé.³⁰ Mais la nouvelle du Christ est que « l'homme entier » qu'il s'agit de sauver entièrement, n'est pas présentement en danger de mort physique au sens étroit mais de mort « métaphysique », celle qui menace tout homme qui n'entendrait pas l'appel de la Rédemption imminente dont Jésus est l'annonciateur. Les maladies chroniques sont le signe du péché, de la condition du siècle terrestre.³¹ Et l'heure est venue de se purifier non de tel péché capital mais de tout péché « chronique » par une moralité exacerbée de renoncement à toute attache de ce monde. Car il faut impérativement se purifier pour accueillir le Royaume de Dieu. Pour cela, la guérison primait sur l'observance sabbatique, elle était le signe du nouvel ordre naissant. Il s'agissait manifestement dans toutes ces occurrences de faire valoir la prérogative « extra-territoriale » méta-sabbatique de Jésus en tant que Temple vivant, héraut du nouveau monde, et dont le titre de « maître du Chabbat »³² devait être l'expression éclatante. En somme, Jésus a rompu le Chabbat mais n'a pas rompu avec lui.

Le juif, faut-il le préciser, n'a pu se reconnaître ni dans le Jésus prophète, ni dans le Jésus Christ, et encore moins dans le Jésus Seigneur Dieu. Sur l'autre versant, le chrétien se sait en rupture avec la Loi, l'observance sabbatique en particulier. Mais s'observant mieux les uns les autres, du lieu même où pourtant ils se complaisent, ils savent désormais que des ponts solides sont possibles. Car au milieu du gué, il y a eu Jésus, le juif pratiquant qui avait éperdument soif de Rédemption et même, semble-t-il avant Paul, de salut universel. En cela, bon gré mal gré, il est trait d'union sabbatique.

qui justifie la levée de certains interdits. Pour le lien thématique entre circoncision et Rédemption, cf. *Ex* 4,25-26 ; *Jos* 5,5 ; *ExR* 19:5. Peut-être existe-t-il un lien symbolique avec le fait que selon le Talmud, « l'abattage de l'agneau pascal, sang de l'alliance, a préséance sur le Chabbat » (*Chabbat* 133a).

³⁰ Cf. *Tossefta*, *Chabbat* 15:16.

³¹ Selon le *Midrach Lévitique rabba* 18:4, en l'instant rare de la Révélation sinaïtique où Israël proclama son adhésion totale à la volonté divine, « il n'y avait plus ni lépreux, ni estropié, ni aveugle, ni sourd, ni muet, ni aliéné (possédé) mental. »

³² À signaler le titre de grand prêtre attribué à Jésus dans l'*Épître aux Hébreux* (*He* 5,5-6).