

La rupture du Chabbat par Jésus

*Un regard rabbinique*¹

Rivon Krygier

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

« Pourquoi ai-je dit que Jésus abolissait le Chabbat : Parce qu'il était la lumière qui venait écartier les ombres. Le Chabbat 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, le cardinal Jean Daniélou pouvait encore déclarer : « Le Sabbat et le Temple sont révolus parce que le Christ, Sabbat et Temple du nouveau Testament, est là. »² Aussi infère-t-il par analogie³ l'annonce de l'obsolescence du Chabbat : de même que le Temple était appelé à perdre toute valeur propre pour être absorbé symboliquement dans le corps du Christ et par suite, dans la conscience du croyant, ainsi devait-il en advenir du Chabbat. Il en conclut que « 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 »...⁴

Que cette interprétation préconciliaire qui exalte la substitution reflète, plus que le christianisme primitif, la manière dont l'Église aura historiquement et théologiquement rompu avec la pratique juive, cela est désormais largement admis. Pour autant, l'observance du Chabbat telle que prônée par les rabbins figurant dans les Évangiles est encore souvent comprise comme pervertie, d'après le jugement du Christ qui serait venu la réformer sinon l'abolir. Or il est notable que rien de tel ne fut jamais avancé explicitement par Jésus. Lui-même se rend régulièrement à la synagogue, le Chabbat, y enseigne et monte à la Tora.⁵ Jamais il ne prêche la modification ou l'abolition des règles d'observance sabbatique ! 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.⁶

Le seul véritable point d'ancrage permettant de supposer le déni du Chabbat par Jésus repose sur un fait qui – il faut bien l'admettre – est troublant : à diverses occasions, il le « transgresse » délibérément. Toute la difficulté est d'en déterminer le sens, dans son contexte premier. Notre thèse est que pour les Évangiles eux-mêmes – tant les synoptiques que Jean, bien que sous un angle différent – Jésus ne rompt pas le Chabbat pour manifester l'inanité de son observance, ni même pour en induire la réforme ou en restaurer la forme « authentique »,

¹ Le présent article est une refonte de deux articles parus séparément : *Le Chabbat de Jésus, Revue de Science religieuse*, tome 93/1, 2005, pp. 9-25 ; « La transgression du Chabbat comme faire-valoir messianique, dans l'évangile de Jean », dans : *Figures de l'étrangeté dans l'évangile de Jean*, B. Decharneux et F. Nobilio édés., Fernelmont, Éditions Modulaires Européennes, 2007, pp. 213-234.

² *Bible et liturgie*, Paris, Cerf, 1951, p. 308.

³ À partir du discours dans lequel Jésus établit un lien entre Temple et Chabbat, en *Matthieu* 12,1-7.

⁴ *Op. cit.*, p. 349.

⁵ Cf. *Luc* 4,16 ; 6,6.

⁶ C'est là toute la thèse doctorale de l'adventiste Samuele Bacchiocchi, *Du Sabbat au Dimanche*, Paris, éd. P. Lethielleux, 1984. Voir en particulier : p. 45, note 97.

mais pour subvertir l'ordre des priorités. Il veut privilégier le salut de l'humanité dont il se veut l'agent pressant devant l'imminence du Royaume des Cieux.

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, comme autant de profanations : l'homme possédé⁷ ; la belle-mère fiévreuse de Simon/Pierre⁸ ; l'homme à la main desséchée⁹ ; le paralytique à Bethesda¹⁰ ; l'aveugle-né¹¹ ; la femme courbée¹² ; l'hydropique¹³. À cela, il faut ajouter l'incident du grappillage des épis par les disciples de Jésus¹⁴, geste soutenu par le maître mais non accompli par lui. L'émoi que ces actes suscitent chez les rabbins éberlués n'a rien d'ordinaire. Le débat est loin d'être « académique ». L'attitude de Jésus est clairement présentée 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 ses arguments avancés pour justifier ses infractions, ce qui évidemment aurait permis de mieux circonscrire les enjeux du débat. Nonobstant ces difficultés, nous soutenons que certaines données fondamentales sont perceptibles 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 – et c'est l'élément essentiel qui a été insuffisamment pris en considération – de ce que l'on est en droit de supposer des règles d'observance sabbatique comme des conceptions théologiques du judaïsme de l'époque, en prenant en compte l'éclairage de la littérature rabbinique.

La nature de la controverse

Jésus voulait-il profaner le Chabbat ? Nous allons voir que la réponse à cette question doit être mesurée. 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 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.¹⁵

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 ?¹⁶

⁷ Cf. *Mc* 1,21-28 et parallèles.

⁸ Cf. *Mc* 1,29-34 et parallèles.

⁹ Cf. *Mc* 3,1-6 et parallèles.

¹⁰ Cf. *Jn* 5,1-18. Et par suite : *Jn* 7,22-23.

¹¹ Cf. *Jn* 9,1-41.

¹² Cf. *Lc* 13,10-17.

¹³ Cf. *Lc* 14,1-4.

¹⁴ Cf. *Lc* 6,1-5 et parallèles.

¹⁵ *Mc* 2,27.

¹⁶ 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 ou subversives, s'insèrent aisément dans le florilège des conceptions rabbiniques contemporaines. Les sources apocryphes et rabbiniques 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. La littérature talmudique dès ses premières strates mentionne divers préceptes ayant préséance sur l'observance sabbatique, dont certains sont rappelés par Jésus. C'est le cas de l'impératif de la « sauvegarde de la vie » (*pikouah nèfèch*) qui prévaut sur l'observance sabbatique. Toutefois, Jésus adopte ici une position radicale et singulière au regard des autres mouvances : il opère la guérison de malades, le Chabbat, alors même qu'ils ne sont pas 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 guerre et donc de danger, « il faut préférer mourir plutôt que de transgresser le Chabbat, afin [de garantir] que les enfants d'Israël continuent à l'observer. »¹⁷ En revanche, dans un ouvrage à peine plus tardif (- I^{er} s.), *Maccabées*¹⁸, l'idée contraire est ardemment défendue, à l'encontre de réserves explicites qui prévalaient¹⁹ : il faut exceptionnellement prendre les armes pour défendre sa vie le Chabbat. Par suite, sans doute car la position pharisienne s'était développée en conséquence, les rabbins du Talmud convinrent unanimement du primat de la survie sur l'observance sabbatique.²⁰ 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. 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 (*Lv* 18,5 ; *Ez* 20,13) recommande que l'on vive par les préceptes de la Tora, et non que l'on périsse par eux.²¹

Secondement, si l'attitude de Jésus dénote clairement qu'il a outrepassé 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 contrevient pas aux interdits d'ouvrages 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.²² Il semble que ce fut une préoccupation constante de Jésus de n'enfreindre que

¹⁷ *Jubilés* 50,12-13.

¹⁸ Cf. *I Ma* 2,39-41 ; 9,43-49 ; *II Ma* 15,1-28. Le contexte est toutefois particulier car il s'agit d'une situation de guerre et du risque d'un anéantissement de masse : les troupes séleucides attaquaient le Chabbat, sachant que les Maccabées ne prendraient pas les armes pour se défendre. Transgresser le Chabbat devenait une question de survie nationale. Josèphe Flavius, quant à lui, reprend l'épisode de *I Ma* 2,39-41 mais, fait significatif, il ajoute l'argument de préséance légale : « ils (Mattathias et ses troupes) ne devaient point faire difficulté de combattre le Chabbat *puisque autrement, ils violeraient la loi, en se rendant homicides d'eux-mêmes...* » (*Antiquités judaïques*, livre 12:8, trad. D'andilly et Buchon, Lidis, p. 379, 1968).

¹⁹ Cf. *I Ma* 2,29-38 ; *II Ma* 6,11 ; 8,26.

²⁰ Cf. *Tossefta*, *Erouvin* 3:5-8. Ce principe est retenu dans les codifications ultérieures (cf. *Choulhan âroukh*, *YD*, 179:6-8).

²¹ Cf. *Mekhilta de-Rabbi Yichmaël*, *Ki tissa* 1 ; *Tossefta Chabbat* 15:17 ; *Yoma* 85b.

²² 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 opposée à celle de Hillel, de 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). Le Talmud de Jérusalem tout particulièrement fonde de nombreux interdits sabbatiques (*chevout*) sur le seul devoir de marquer la césure par rapport aux actes profanes de semaine, indépendamment des définitions archétypales d'ouvrages. Pour une analyse détaillée des prohibitions

les dispositions rabbiniques jugées secondaires pour mieux révéler d'autres 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 (*Marc 7,9*).

Du point de vue rabbinique, en cela même qu'il outrepassait ces conventions, 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 (*lahach*), le Chabbat. Certes, la *Tossefta* 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 ». ²³ Mais ces précisions supposent implicitement qu'en l'absence d'une situation périlleuse ou pénible, l'incantation thérapeutique est interdite le Chabbat. Or – distinguo fondamental – tous les actes et paroles de guérison opérés par Jésus l'étaient sur des malades *chroniques* et non en situation *critique*. ²⁴ Le même texte précise qu'il est interdit de soulager à l'aide d'un objet transporté le Chabbat. Or en *Jean 5,8-10*, Jésus dit au paralytique de prendre son grabat (litière). Le paralytique qui prend appui sur ce grabat pour soutenir le pas est explicitement pris à partie pour cela : « Les Juifs dirent à celui qui avait été guéri : c'est Chabbat, il ne t'est pas permis d'emporter ton grabat ! » ²⁵ Dans un autre cas, Jésus soigne un aveugle, en crachant par terre, et appliquant la salive boueuse sur ses yeux. ²⁶ Or, selon la littérature talmudique, ces gestes sont clairement associés à la pratique incantatoire. ²⁷ 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 » (*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. ²⁸ Le Chabbat, précise-t-on, « il ne faut pas s'adresser aux démons ou énoncer à leur propos une formule incantatoire. » ²⁹ 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. ³⁰

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

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.

²³ *Tossefta, Chabbat 7:23*.

²⁴ Ce fait constitue un témoignage indirect – et même le premier du genre (avant tout source proprement juive au sens canonique) – que les rabbins dès l'époque de Jésus admettaient que l'on puisse lever l'observance du Chabbat pour guérir des individus en danger. En effet, en supposant que les rabbins n'admettaient pas ce principe, il eût été plus simple et percutant que Jésus fasse valoir ses priorités en transgressant le Chabbat pour sauver des vies en péril.

²⁵ Selon le droit talmudique, il peut être interdit de porter un objet le Chabbat, soit car il serait considéré comme *mouktsè* (forclos, car servant à des ouvrages 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 l'état de la personne révèle 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.

²⁶ Cf. *Jn 9,6*.

²⁷ Cf. *Tossefta, Sanhédrin 12:10 ; Sanhédrin 101a*.

²⁸ Cf. *Jn 9,14*.

²⁹ Cf. *Tossefta, Chabbat 7:23*.

³⁰ Cf. *Mc 1,21-28*.

étant, il serait erroné de ramener l'hostilité soulevée par Jésus à une simple controverse halakhique. Raisonnée, elle eût été légitime parmi tant d'autres. Ce qui heurte véritablement, c'est la posture adoptée en amont.³¹ Notamment, Jésus se présente dans les synoptiques comme le « maître » ou « seigneur du Chabbat »³², c'est-à-dire celui dont l'action a préséance sur l'observance sabbatique normative ! 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 Chabbat (*Jean* 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 de 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 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 ! (*Marc* 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 Chabbat, mais aussi parce qu'il disait que Dieu était son propre Père, se faisant égal à Dieu (*Jean* 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).

Pour les rabbins, seule la nécessité *pressante*, une situation de danger ou de douleur aiguë, 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, au jour de Chabbat, 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 :

³¹ Même analyse chez Mgr Jean-Marie Lustiger : « La discussion ne porte pas sur des broutilles, 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).

³² *Mt* 12,8 ; *Mc* 2,28 ; *Lc* 6,5.

Le chef de synagogue, indigné de ce que Jésus avait guéri, un jour de Chabbat, 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 Chabbat ! (*Luc 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 Chabbat, 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 Chabbat ? (*Luc 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 Chabbat ? (*Luc 14,5*).

Certains exégètes ont vu ici une dénonciation de la cupidité invétérée 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. La duplicité dont Jésus accuse les rabbins ne semble pas devoir être comprise ici comme s'ils s'autorisaient à titre personnel des dérogations. En effet, il n'eût été ni convenable ni convaincant que Jésus se prévalût d'une infraction pour justifier ses propres actes, comme s'il leur disait : Vous le faites bien vous-mêmes !³³ Il semble que l'enjeu fut autre : celui de la nécessité. Pour les rabbins, le besoin pressant de nourrir les animaux ou de 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. Jésus le savait pertinemment mais il s'agissait pour lui 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 privautés 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.

La transgression du Chabbat, signe de la nouvelle urgence

³³ 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. En effet, 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 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. Comme l'a fait remarquer David Flusser, la formulation parallèle à celle de *Luc 14,5* dans *Matthieu 12,11* qui évoque le fait de simplement « relever » ou « redresser » (*egerei*) l'animal tombé plutôt que de l'extirper (*anaspasei*) 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 vraisemblable que Jésus ne mettait pas ici en cause le comportement personnel 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.

Que cherchait-il à obtenir par ses actes « subversifs » ? Précisément, Jésus voulait que sinon les rabbins, tout au moins le peuple, soient sensibles à une forme de nécessité et d'urgence autre que le danger physique immédiat. Il pensait détenir une bonne raison pour cela. Toute la question était pour Jésus de convaincre, par un signe fort, de l'imminence de la « bonne nouvelle » dont il se voulait porteur. En dérogeant, il voulait signifier l'émergence d'un impératif prioritaire. Car 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 Évangiles, de nature à signifier qu'il était bien le Rédempteur désigné par Dieu³⁴, celui qui était appelé à bouleverser l'ordre du vieux monde pour faire advenir le Royaume des Cieux, c'est-à-dire, le règne de Dieu sur terre.³⁵ Non en ce que Jésus manifestait un pouvoir incantatoire – comme tel, celui-ci pouvait être assimilé à une forme de sorcellerie suspecte³⁶ – mais en ce qu'il démontrait sa capacité à 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].³⁷

Jésus se présente comme le sauveur radical, celui qui vient guérir les maladies chroniques qui sont 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 par ses guérisons et résurrections, il requiert la « conversion » finale.³⁸ Pour être efficace, celle-ci doit être aussi radicale que celle suscitée jadis par le prophète Jonas auprès des habitants de Ninive, personnage emblématique pour lui³⁹. L'état d'urgence qui justifie pour Jésus les dérogations ne réside donc pas tant dans l'état de tel ou tel malade suscitant son émoi, que dans celui du monde entier, secoué par le « commencement des douleurs d'enfantement » du monde nouveau !⁴⁰ Une femme enceinte n'est pas a priori en danger, mais sa situation peut rapidement devenir critique à l'heure de la délivrance. 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. »⁴¹

De fait, de nombreux préceptes de Jésus ne peuvent être ramenés à ceux d'une philosophie prônant seulement une éthique d'intériorisation et de miséricorde inconditionnelle. Il ne se présente pas comme un nouveau législateur, ni même comme un réformateur mais plutôt 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.

³⁴ Cf. *Mc* 6,2 ; *Jn* 9,16-38.

³⁵ Cf. *Mt* 12,28 ; *Lc* 10,9.

³⁶ Cf. *Mt* 12,24 ; *Mc* 3,22.

³⁷ Cf. *Lc* 4,18-19.

³⁸ 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.

³⁹ Cf. *Lc* 11,29-30.

⁴⁰ Cf. *Mt* 24,8.

⁴¹ Cf. « Paul, interprète de Jésus », dans : *Le Monde de la Bible*, n° 150, 2003, p. 22.

Ceux qui refusent de se soumettre à cette exigence suprême sont irrévocablement damnés.⁴² 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, va-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 de « révolu » ?! D'évidence, la réponse ne peut être que négative. Le positionnement de Jésus à l'égard de l'observance sabbatique ne peut être traité comme s'il s'inscrivait simplement 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*⁴³ : l'homme doit pouvoir pardonner totalement s'il veut être à son tour totalement pardonné, 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 amarres 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 montagne⁴⁴ ou encore comme celle de vendre tout ce que l'on possède et le redistribuer aux pauvres⁴⁵, ne sont pas un réquisitoire contre une loi ou morale jugée imparfaite et cupide mais un 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.⁴⁶

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

⁴² Cf. Lc 10,12-16 ; Mt 18,9,35 ; Mt 23,13,33-38, etc.

⁴³ 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).

⁴⁴ Cf. Mt 5,21-7,29.

⁴⁵ Cf. Mc 10,21 ; Lc 12,33.

⁴⁶ Voir l'analyse de Philippe Cormier : « Les commandements de Jésus surenchérisent 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.⁴⁷ 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 culturel.⁴⁸ 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, comme pour les tables des marchands du Temple, 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 prophétiques⁴⁹, il adopte des comportements ou des propos quasi antinomiques, se place ostensiblement en situation de conflit de valeurs et de normes, 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 culturel 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 contrepoids 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.⁵⁰ 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, en les incitant à faire montre de toute la hauteur nécessaire devant l'imminence de la Rédemption. En ce sens, les transgressions ostentatoires du Chabbat

⁴⁷ Cf. *Mt* 23.

⁴⁸ Cf. Osée 6,6. Voir également *Isaïe* 1,10-17 et 58,2-8 ; *Amos* 5,21-26.

⁴⁹ 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).

⁵⁰ Un parallèle peut être dressé avec les Esséniens décrits par Josèphe Flavius ou les sectateurs de Qumran qui adoptèrent un mode de vie de purification exacerbée dans le but de précipiter la Rédemption.

doivent être comprises comme des actes emblématiques *ad hoc*.⁵¹ En l'occurrence, Jésus ne cherche pas tant par 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'Isaïe⁵² :

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 miséricorde, 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 (*mehalelo*) lorsqu'il se doit de préserver sa main de toute action mauvaise », ou autre lecture : « qui se garde de profaner le Chabbat (mais alors, le Chabbat prescrit par les Écritures), en préservant (prioritairement) sa

⁵¹ À noter que le droit talmudique reconnaît aux prophètes la prérogative de transgresser incidemment la Loi (*horaat chaâ*), 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 [*lefi chaâ*] » (*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 bafouée » (*Ps* 119,126), comme clause suspensive de la règle générale, en cas de « nécessité de l'heure » (cf. *Michna, Berakhot* 9:5). Plus encore, indépendamment des situations exceptionnelles, le débat sur la préséance des commandements et sur les situations d'urgence susceptibles de renverser l'ordre des *priorités* est une donnée constante de la littérature talmudique et du droit juif en général. Illustration : selon le Talmud de Babylone (*Berakhot* 19b-20a), les prêtres (*cohanim*) peuvent enjamber des tombes (au risque de se rendre impurs, ce qui leur est en principe interdit) pour accueillir un roi d'Israël et même un roi des Nations. Ou, autre exemple (*idem*) plus complexe mais hautement significatif : un prêtre ou un naziréen ne peuvent se rendre impurs, en assistant à un enterrement. Le simple prêtre en a toutefois le droit pour sa famille proche, à la différence du grand-prêtre (*Lv* 21,1-11) ou du naziréen (cf. *Nb* 6,6-7). C'est une dérogation prévue par la Tora. Mais si le simple prêtre est en train d'accomplir le commandement de circoncision ou de sacrifice pascal (deux commandements injonctifs dont l'omission est passible de retranchement, et donc prioritaires), il ne doit pas se rendre impurs pour l'enterrement de son parent (ce qui, soit dit en passant, jette une lumière sur l'injonction de Jésus au disciple de laisser les morts enterrer les morts et d'aller annoncer le règne de Dieu, en *Mt* 8,22 !). Toutefois si le mort est un cadavre laissé à l'abandon (*mèt mitsva*), posant le problème de sa dignité mais aussi de la responsabilité inconnue de sa mort, la dérogation qui était levée (lui interdisant de participer à un enterrement) devient obligatoire et il doit l'inhumer quitte à se rendre impur ! Tout cela montre que la subversion d'un ordre de préséance n'implique pas nécessairement une réforme définitive mais la mise en œuvre de clauses dérogoires, selon la diversité des situations.

⁵² Rappelons que la figure du Christ des Évangiles, surtout chez Matthieu, est façonnée par l'imagerie prophétique du livre d'Isaïe, tout particulièrement, les chapitres 53-58.

main de toute action mauvaise (quitte à outrepasser des règles rabbiniques du Chabbat) . » Quoi qu'il en soit, c'est 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 grappillant 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 (*Matthieu* 12,7).

La résonance du 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).

Que la rupture du Chabbat à un certain degré se justifie en ces temps pour réparer le mal commis et annoncer la rédemption finale, c'est également ce qui ressort des autres arguments énoncés par Jésus pour justifier ses dérogations. En disant que le « Chabbat a été fait pour l'homme ... »⁵³, il y a fort à parier qu'il entendait non pas « pour *l'homme* » en général, mais « pour le *fil* de *l'homme* », appellation prisée par Jésus pour se désigner lui-même.⁵⁴ Cette locution qui ne revient pas moins de quatre-vingts fois dans les Évangiles fait référence à la figure messianique.⁵⁵ 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 (lui ou Marc) l'interprète et la superpose à sa propre situation, plaçant la formule dans une perspective christique. Il n'enjoint d'ailleurs pas ses disciples à le suivre dans les dérogations qu'il s'accorde !

C'est 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 grappillé quelques épis au jour de Chabbat.⁵⁶ 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 prêtres⁵⁷, n'est-ce 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 bien connu du droit rabbinique selon lequel dans le Temple, les prêtres étaient autorisés à outrepasser les interdits sabbatiques pour accomplir la tâche suréminente du service des sacrifices.⁵⁸ Jésus ne fait-il pas allusion à son

⁵³ Cf. *Mt* 2,27.

⁵⁴ Cette hypothèse se renforce avec la consonance entre le mot *yechouâti* (mon « salut » près d'arriver) et le nom hébraïque de Jésus : *Yéchou(â)*.

⁵⁵ 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.

⁵⁶ 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.

⁵⁷ Cf. *Lc* 6,3-5.

⁵⁸ Cf. *Mt* 12,5 et *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). Le livre apocryphe des *Jubilés* témoigne de l'antiquité de cette préséance (cf. *Jubilés* 50,10-11).

action proprement rédemptrice lorsqu'il dit « qu'il y a plus grand que le Temple » ?⁵⁹ 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 Chabbat. Si donc un homme reçoit la circoncision un jour de Chabbat sans que la loi de Moïse soit violée, pourquoi vous irriter contre moi parce que j'ai guéri complètement un homme un jour de Chabbat ? (*Jean* 7,22-23).

Pour le droit talmudique, la circoncision est associée thématiquement à la Rédemption, et a préséance sur le Chabbat.⁶⁰ 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.⁶¹ Sauf que la nouvelle du Christ est que « l'homme entier » est l'humanité qui doit être sauvée entièrement. Celui-ci n'est pas présentement en danger de mort physique au sens étroit, mais de mort « métaphysique », celle qui menace tout individu 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.⁶² Dieu guérit en même temps qu'il pardonne et sauve de la perte.⁶³ 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 et par une miséricorde accrue envers les plus atteints. La guérison prime sur l'observance sabbatique, comme signe de l'état d'urgence. Il s'agit manifestement dans toutes ces occurrences de faire valoir la prérogative « extraterritoriale » méta-sabbatique de Jésus en tant que Temple vivant, héraut du nouveau monde, et dont le titre de « maître du Chabbat »⁶⁴ est l'expression éclatante. Non de récuser le Chabbat mais de le faire éclore. En somme, Jésus a rompu le Chabbat mais n'a pas rompu avec lui.

La transgression du Chabbat selon St Jean

En quoi l'Évangile de *Jean* se distingue-t-il en la matière ? De prime abord, en rien. Certes, il ne comporte pas les expressions de « maître » ou « Seigneur du Chabbat ». Mais on y retrouve au fond les mêmes « super-prérogatives », celles du pouvoir *dérogatoire*. Et de

⁵⁹ Cf. *Mt* 12,6. Voir également *ibid.* 26,61 ; 27,40 ; *Jn* 2,19-20.

⁶⁰ 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 à temps fixe). Ceci laisse penser que Jésus agissait avec la conscience d'agir dans le temps précis de la Rédemption 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 » (TB, *Chabbat* 133a).

⁶¹ Cf. *Tossefta*, *Chabbat* 15:16.

⁶² Voir : « C'est Lui (l'Éternel) qui pardonne toutes tes fautes, guérit toutes tes maladies, délivre ta vie de l'abîme, te ceint d'une couronne de Sa grâce et de Sa miséricorde » (*Ps* 102,3-4). Selon le *Midrach Lévitique rabba* 18:4 (// *Mekhilta de-rabbi Yichmaël Jetro*, 9), 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 mental. »

⁶³ Cf. *Deutéronome* 32,39 ; *Psaumes* 103,3-4.

⁶⁴ À signaler le titre de grand prêtre attribué à Jésus dans l'*Épître aux Hébreux* (*He* 5,5-6).

même y trouve-t-on comme dans les synoptiques un argumentaire visant à rappeler que les pharisiens admettent le principe de clauses suspensives. On peut même dire sur ce point que le quatrième Évangile n'est pas moins au fait des raisonnements halakhiques concernant l'observance du Chabbat. En témoigne le raisonnement *a fortiori* à partir de la circoncision, cité plus haut. Ce qui, soit dit en passant, renforce l'hypothèse d'une forte imprégnation juive de l'auteur, et pas seulement par son versant hellénistique ou alexandrin. Selon notre lecture, les synoptiques et *Jean* s'accordent sur le fait que la pointe de l'argumentaire de Jésus est [et que les rabbins « aveuglés » se refusent à (a)percevoir] :

1. que son pouvoir exceptionnel de guérisseur démontre qu'il est bien l'envoyé de Dieu, promis par les Écritures et attendu d'Israël.
2. que l'urgence eschatologique justifie la mise en œuvre des clauses dérogatoires à l'observance sabbatique pour soigner des malades chroniques.
3. que ces guérisons obtenues sont les prodromes mêmes de l'avènement messianique, à savoir l'expiation ultime du péché qui expurge les âmes du mal et de la mort.

La spécificité de l'Évangile de *Jean* tient à la collusion très intime entre le commanditaire et l'émissaire, entre le Père et le Fils. Le Jésus johannique peut déclarer : « Les œuvres que le Père m'a donné d'accomplir, ces œuvres mêmes que je fais, témoignent à mon sujet que le Père m'a envoyé ». ⁶⁵ Mais il n'est pas seulement investi par Dieu. Il est investi de Dieu, doté d'attributs quasi divins, « le Père est en lui et lui dans le Père ». ⁶⁶ Il est comme un ange descendu du ciel et non le moindre. Il est logos ou théophanie suprême, comme le bras droit du Seigneur. Cette provenance céleste de la figure de Jésus n'est d'ailleurs pas seulement le produit de spéculations autour de certains passages bibliques tels le *Psaume* 110 ou *Daniel* 7,13-18, ni seulement tributaire de textes apocalyptiques tels *Hénoch* ⁶⁷ ou encore de spéculations hellénistiques autour d'un logos-anthropos-archange hypostasié comme chez Philon ⁶⁸. Elle est également solidaire de la littérature mystique dite de la *Merkava* (Char céleste) et des *Hékhalot* (Palais). ⁶⁹ Cette littérature sans doute quelque peu ultérieure récapitule et reflète rétroactivement l'immense essor de l'*angéologie* qui a traversé tous les courants d'époque, notamment le rabbinisme, l'essénisme de Qoumran, mais aussi la gnose et le milieu apocalyptique judéo-chrétien dont l'auteur de *Jean* pourrait fort bien avoir fait partie ! Le Jésus johannique ressemble étonnamment au Métatron ou à l'archange Michael, ange « de la Face », figure suprême céleste aux prérogatives exceptionnelles, siégeant sur un trône aux côtés de Dieu, assesseur ou commissaire portant le nom suprême, grand-prêtre du Temple céleste, paraclet (intercesseur) et ambassadeur « plénipotentiaire » ou lieu-tenant de Dieu... ⁷⁰ L'Évangile de *Jean* témoigne lui-même du choc produit sur l'auditoire et les

⁶⁵ *Jn* 5,36 ; voir aussi *Jn* 10,37-38.

⁶⁶ Cf. *Jn* 10,38.

⁶⁷ Voir notamment *I Hénoch* 48,1-7.

⁶⁸ Cf. *Confusione lingarum* § 146 ; *De Opificio* § 13.

⁶⁹ Les difficultés de datation sont très importantes. La mise par écrit pourrait dater du III^e siècle.

⁷⁰ Cf. l'ouvrage de Charles Mopsik, *Le livre hébreu d'Hénoch*, Lagrasse, Verdier, 1989. Sur les références judéo-chrétiennes, voir *op. cit.* pp. 39-40, notamment la référence à Yehouda Liebes. Dans un article écrit ultérieurement, Mopsik écrit : « Un étranger (Hénoch), "enfant de la femme", est donc devenu le premier des archanges et s'est fait admettre, à l'instigation du Roi, dans la société des anges. Constatons d'abord qu'il s'agit d'une sorte d'incarnation à l'envers : dans ce dernier cas, un "fils de Dieu" descend sur terre et prend la forme d'un homme pour régner spirituellement sur la société des hommes et pour lui venir en aide. Dans le cas d'Hénoch, un fils d'homme et de femme monte au ciel, prend la forme d'un "fils de Dieu", devient le régent de la société des anges et vient en aide aux hommes. Il est même tout à fait imaginable que le concept d'incarnation développé au début du christianisme ne soit pas autre chose que l'inversion du concept apocalyptique très ancien d'angéломorphose de l'homme. De même que le Christ est un "étranger" (*zar*, selon les *Odes de Salomon*), un "allogène" dans des textes gnostiques, vis-à-vis de ce monde terrestre, de même Hénoch est un étranger et un nouveau venu pour le monde céleste. On pourrait multiplier les points communs et élaborer une typologie très

témoins de l'action du Christ qui ne s'y reconnaissent pas : soit parce qu'ils ne partagent pas cette conception trop mystique ou trop apocalyptique du messie, soit tout simplement parce qu'ils ne voient nullement en la personne de Jésus l'incarnation de cette figure céleste. C'est pour eux un humain trop humain, né de la chair et non un être céleste d'apparence humaine comme savent la revêtir les anges en mission sur terre...⁷¹ Comme tel, Jésus apparaît très suspect, comme un imposteur, et plus encore – mise en cause propre au quatrième Évangile – comme un illuminé, « possédé par le démon ».⁷²

L'argument théologique

Et c'est à ce titre – la figure d'étrangeté – que parmi les divers arguments prêtés à Jésus pour justifier les dérogations au Chabbat, celui invoqué dans l'épisode de la guérison de l'infirme chronique à Bethzatha mérite une attention toute particulière. De tous les arguments énoncés dans les Évangiles, c'est le seul qui tout en prenant appui sur la loi comporte une teinte proprement théologique. Jésus soutient qu'en ayant rompu le Chabbat, il n'avait fait qu'agir comme Dieu, c'est-à-dire avec les prérogatives divines :

Mais il leur répondit : « Mon Père est à l'œuvre jusqu'à présent et j'œuvre moi aussi. » Aussi, les Juifs ne cherchaient que davantage à le tuer puisque non content de violer le Chabbat, il appelait encore Dieu son propre Père, se faisant égal à Dieu (*Jean 5,17-18*).

Que peut bien signifier cette formule quelque peu énigmatique selon laquelle « Dieu est à l'œuvre jusqu'à présent. » En aurait-on douté ?! Il est essentiel de garder à l'esprit que le contexte est celui de la *profanation* du Chabbat. Et comme j'ai tenté de le préciser, non de sa *révocation* ou de sa *réformation* mais de sa *dérogation*.⁷³ Il faut donc en suivre la logique et entendre le principe signifié dans ce verset : de même que Dieu œuvre durant le Chabbat, c'est-à-dire déroge à Son propre Chabbat, Jésus le Fils est fondé de Lui emboîter le pas.

précise de l'inversion christologique de la tradition hénochienne » (« Hiérarchie des anges et hiérarchie sociale », 1992, édité dans : *Chemins de la cabale*, Paris, éd. De l'Éclat, 2004, pp. 43-44). Voir la conception angéologique du Christ contre laquelle polémique Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, § 128:3-4 (éd. Ph. Bobichon, Fribourg, 2003, p. 531). Voir Henry Corbin sur le *Christos Angelos*, dans : *Le paradoxe du monothéisme*, Poche, 1981, pp. 110-126. Voir Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, en particulier les chapitres « Apocalyptique judéo-chrétienne » et « Trinité et angéologie », Desclée/Cerf, 1991 (éd. orig. 1958), pp. 165-234. Il évoque le pseudo-cyprien *De centesima sexagesima tricesima*, dans lequel l'archange principal, fils de Dieu et portant Son nom, est associé au septième jour de la Création (p. 209)... Sur l'angéologie juive, voir Peter Schäfer, *Le Dieu caché et révélé, Introduction à la mystique juive ancienne*, Paris, Cerf, 1993.

⁷¹ Cf. « Les Juifs se mirent alors à murmurer à son sujet, parce qu'il avait dit : “Je suis la manne descendue du ciel.” Ils disaient : “Celui-là n'est-il pas Jésus le fils de Joseph dont nous connaissons le père et la mère ? Comment peut-il dire maintenant : ‘Je suis descendu du ciel’ ?” » (*Jn 6,41-42*).

⁷² Cf. *Jn 7,20* ; 8,48-52 ; 10,20-21.

⁷³ St Thomas d'Aquin en déduisit que Jésus livre ici l'interprétation « correcte » des règles du Chabbat, celle dont Dieu dispose idéalement, Lui qui continue à exercer Sa bienveillance, 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 bienveillance, contrairement à l'intention de la Loi » (*Somme Théologique, La Prima Secundæ*, Quest. 107, art. 2, rép. 3). Dans l'*Épître à Diognète* (4,3), l'auteur juge « inique » (de la part des rabbins) d'avoir considéré que Dieu pouvait prohiber les actes de bienveillance contrevenant au repos sabbatique. 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, 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 instaurée pourtant par Dieu Lui-même, car Il la transgresserait allègrement depuis la Création !

Mais alors quel est ce Chabbat que Dieu observe et en quelle circonstance y déroge-t-Il ? Voilà, à notre avis, la question-clef qui doit permettre d'élucider le propos énigmatique de Jésus et le sens de ses actes. Or, si les textes bibliques n'en disent rien d'explicite, la littérature à la fois juive et patristique eux en disent long, quoique en divergence. Pour mieux le saisir, un détour par la littérature rabbinique sera des plus utiles. Il nous faut partir du texte de la *Genèse* qui relate l'achèvement divin de la Création :

Le ciel et la terre, et tout ce qu'ils renferment, étaient achevés. Le septième jour, Dieu a clos l'œuvre qu'Il avait accomplie. Il fit cessation⁷⁴, au septième jour, de tout ouvrage qu'Il avait produit. Et Dieu bénit le septième jour et le sanctifia parce qu'en ce jour, Il fit cessation de toute l'œuvre qu'Il avait créée, et de tout ouvrage à accomplir (*Gn 2,1-3*).

Un *midrach* du *Pirké de-rabbi Eliezer* tente de percer le sens des apparentes redondances du texte et celui de la curieuse cessation de l'ouvrage divin au septième (et non au sixième) jour... Bien que de rédaction tardive (VIII^e-IX^e siècle), nous avons d'excellentes raisons de penser que la conception véhiculée par ce *midrach* est ancienne⁷⁵ :

« Le septième jour, Dieu a clos l'œuvre qu'Il avait accomplie. Il fit cessation, au septième jour, de tout ouvrage qu'Il avait produit » (*Genèse 2,2*). Le Saint béni soit-Il a créé sept inaugurations. Il en a inauguré six et en a conservé une, pour les générations futures. Il a créé le premier jour, termina tout Son ouvrage et l'inaugura, ainsi qu'il est dit : « Il fut soir, puis matin, un jour » (*Gn 1,5*). Il a créé le second jour, termina tout Son ouvrage et l'inaugura, ainsi qu'il est dit : « Il fut soir, puis matin, deuxième jour » (*Gn 1,8*). Et ainsi de suite, pour les six jours de la Création. Mais lorsqu'Il créa le septième jour, jour non destiné à l'ouvrage, il ne fut pas dit : « Il fut soir, puis matin », car il est réservé pour les générations futures, ainsi qu'il est dit : « Ce sera un jour unique – connu de l'Éternel – il ne sera ni jour ni nuit, et au temps du soir, il y aura lumière » (*Zacharie 14,7*) (*PRE 19*, éd. Heiger).

L'exégèse est fondée ici sur le fait que chaque étape de la Création a été ponctuée par une formule récurrente : « Il fut soir, puis matin », sauf pour le septième jour. Ces « inaugurations » successives des six premiers jours laissent entendre que Dieu a pleinement accompli Sa part à leur élaboration (la mise en fonction des objets et des êtres créés). Quant au septième jour, contrairement aux autres, il n'a pas été « inauguré ». Il est comme inachevé, laissé en chantier. Qui plus est, sa situation apparaît comme singulière et paradoxale : d'un côté, nous savons que le Chabbat a bien été instauré dans l'ordre hebdomadaire des jours ; mais de l'autre, sa plénitude est reléguée aux temps futurs. D'un côté, il est d'ores et déjà en cours ; mais de l'autre, il n'a pas été achevé. D'un côté, il est inscrit dans l'ordre de la nature, au rythme alternatif du jour et de la nuit ; mais de l'autre, il sera un jour tout entier lumière.⁷⁶

⁷⁴ En hébreu : « *Va-yichebot* » qui peut s'entendre : « Dieu observa le Chabbat. »

⁷⁵ La conception d'une certaine retraite divine à l'occasion du Chabbat de la Création est suggérée dans la liturgie sabbatique. Une formule tirée de la liturgie du Chabbat matin professe que : « Au septième jour de la Création, Dieu qui fit cessation de tout ouvrage, Se retira dans les hauteurs pour siéger sur Son trône de Gloire » (*Office du Chabbat matin, birkat yotsèr*). Cf. la formule du *midrach* ancien : « Dieu termina Son ouvrage au sixième jour et S'éleva pour siéger ensuite au sommet du monde » (*Avot de-rabbin Natan A:1, keitsad nivv'a*). Aboudharam, un commentateur médiéval (XIII^e s.), laisse entendre ce que cette formule dénote : « Cela signifie que "Dieu S'est élevé bien au-dessus de toutes les divinités" » (*Ps 97,9*), c'est-à-dire au-dessus de tout ce qu'Il a créé durant les six jours primordiaux. Son assise sur le trône de gloire désigne – autant qu'une oreille peut l'entendre – le fait qu'Il Se soit démis de l'ouvrage (terrestre) » (*Sefer Aboudharam, Office du Chabbat matin, la-El achèr*). Le trône de Gloire est situé au « septième ciel » (cf. *Haguiga 12b, II Hénoch 3 à 21 ; Testament de Lévi 3,1-8, Pirké de-Rabbi Eliezer 19*, éd. Heiger). Dans le *Hénoch* hébreu, c'est Hénoch/Métatron, relais de l'archange Michael, qui assure la conduite du monde, marquant ainsi, à notre sens, la semi-retraite divine.

⁷⁶ Voir chez St Augustin, une exégèse très semblable à celle du *midrach* : « Source de tous nos biens, Seigneur mon Dieu, donne-nous Ta paix, la paix de Ton repos, la paix de Ton sabbat, la paix sans déclin du jour ! Car cet ordre admirable, et cette belle harmonie de tant de créatures excellentes, passeront, le jour où leur destination

Le Chabbat envisagé ici est à *mi-chemin* entre le temps de l'histoire et celui du monde à venir qualifié parfois dans la littérature rabbinique de « jour tout entier lumière »⁷⁷ ou de « jour tout entier Chabbat »⁷⁸, et chez St Augustin, de « Chabbat de la vie éternelle. » Tout se passe comme si une certaine pousse – le régime « sabbatique » – avait été implantée dans le monde mais n'était pas arrivée à maturité. Dieu en aurait interrompu l'éclosion, la réservant pour l'avenir.⁷⁹

Selon cette lecture, l'harmonie du monde tout entier est affublée d'une lacune car contrairement au traitement des autres jours de Création, Dieu a commencé l'œuvre du Chabbat mais n'en a pas achevé Sa part. Le présent *midrach* serait une manière d'interpréter le verset de départ, qui serait alors entendu ainsi : « Le septième jour, Dieu *interrompt* l'œuvre qu'Il accomplissait⁸⁰ ; Il *Se départit*, au septième jour, de tout ouvrage qu'Il avait produit » (*Gn* 2,2). Ce qui dans ce verset pris au sens premier semble redondant traduirait en fait, pour l'auteur du *midrach*, une double attitude chez Dieu : Dieu a commencé un ouvrage (l'œuvre de réalisation du Chabbat) qu'Il n'a pas terminé. Et corollairement, Il a commencé un repos qui lui non plus n'est pas complet. Logiquement, cela suppose qu'il *Lui* reste à instaurer Son repos sabbatique définitif, en œuvrant. Or l'interruption de cette œuvre divine a été volontaire ! Le travail « laissé » en suspens indique que Dieu n'entend pas l'entreprendre directement, ni seul. Il Se place en attente de l'homme, en posture sabbatique, en retrait. Dieu « Se repose » au sommet du monde mais le « repos » du monde, lui, n'est pas pleinement atteint ; à charge pour l'homme de parachever la Création laissée en chantier. Non que Dieu n'ait plus rien à faire ; mais Dieu n'*achève* pas « Son œuvre » tant que l'homme n'*accomplit* pas la sienne. Tout se passe comme si, pendant que l'homme entrait dans le temps de l'histoire, le Chabbat primordial de la Création perdurait pour Dieu qui demeure en situation de retenue, tout au long. Au demeurant, une œuvre combinée de salut, divine et humaine, doit encore être accomplie, pour parvenir à l'inauguration du septième jour, au terme de cette histoire.

C'est encore ce qu'indique un autre *midrach* plus ancien, *Genèse Rabba* (III-IV^e s.), dans lequel il est encore plus clairement signifié que Dieu est entré en posture sabbatique depuis le premier Chabbat du monde. Pour autant, est-il à présent précisé, Dieu n'a cessé que le travail de *création*, non celui de *rétribution*, c'est-à-dire de *rédemption*, car il s'agit au bout du compte d'instaurer un ordre de justice. Et Dieu y œuvre :

R. Benayia : Littéralement il n'est pas écrit : « Il fit cessation de toute l'œuvre qu'Il avait créée, et de tout ouvrage *qu'Il avait accompli* [ve-âssa] » (*Gn* 2,3) mais « qu'Il avait à *accomplir* [laâssot] ».

sera remplie. Ils auront leur soir, comme ils ont eu leur matin. Or, *le septième jour est sans soir et sans coucher*, parce que Tu l'as sanctifié, pour qu'il demeure éternellement. Et le repos que Tu as pris après Ton œuvre admirable, nous fait entendre, par l'oracle de Ta sainte Écriture, que nous aussi, après l'accomplissement de notre œuvre, dont Ta grâce fait la bonté, *nous nous reposerons dans le Sabbat de la vie éternelle en Toi !* » (*Confessions* 13:35-36, 50-51). Le verset des *Psaumes*, « Les ténèbres mêmes ne sont pas obscures pour Toi, la nuit est lumineuse comme le jour, l'obscurité est clarté » (*Ps* 139,12), a probablement joué un rôle dans cette figuration, tout comme les spéculations autour de la consignation, pour l'avenir, de la lumière primordiale lors de la Création, selon le *midrach*. Cf. TB, *Haguiga* 12a et *Exode rabba* 18:11 : « Dans les temps à venir, la nuit (re)deviendra jour. »

⁷⁷ Cf. *Midrach Michlé* 6:20.

⁷⁸ Cf. *Tamid* 7:4. Le cabaliste Joseph Gikatila (XIII^e s.) qualifie quant à lui le monde à venir de « grand Chabbat » : « Le Chabbat terrestre attire depuis le monde à venir la vitalité, le bien-être suprême, la Rédemption... » (*Cheâré Ora*, I, pp. 111-112).

⁷⁹ Le Chabbat hebdomadaire en est dès lors le prototype. Le Talmud le qualifie de « préfiguration [mé-ein] » (*Berakhot* 57b) ou de « soixantième [éhad mé-chichim] » (*Chabbat* 10b) du monde à venir. Le Chabbat hebdomadaire est avant-goût, signe (*ot*), c'est-à-dire trait d'union encore seulement, et non pleinement « monde futur », car le monde lui-même est encore en devenir.

⁸⁰ Il est également possible que cette première partie du verset ait été lue comme : « Dieu termina l'œuvre qu'Il accomplissait » : « l'œuvre » et non « toute l'œuvre », comme cela est dit pour le reste.

Cela signifie que tout ce que Dieu devait créer pour le septième jour, Il l'a avancé au sixième jour.⁸¹ Rabbi Pinḥas enseigne au nom de Rabbi Ochaya : Bien que tu lises que : « Il fit cessation de toute l'œuvre qu'Il avait créée, et de tout ouvrage à accomplir », *il n'est question que de l'ouvrage [de la Création] du monde mais non de la cessation de l'ouvrage concernant les justes et les fauteurs*. Dieu continue à agir à leur égard, en montrant aux uns et aux autres le reflet [*digmatrin*] de leur action (la rétribution). D'où sait-on que le châtement des fauteurs est appelé « ouvrage » (*melakha*) ? Du verset : « L'Éternel a ouvert Son arsenal et en a sorti les outils de Sa colère, car c'est un *ouvrage* pour Lui » (*Jr 50,25*). Et d'où sait-on que la récompense des justes est appelée également « ouvrage » ? Du verset : « Combien est grand le bien que Tu as mis en réserve pour ceux qui Te craignent, car Tu *œuvres* pour ceux qui se réfugient en Toi, face aux humains » (*Ps 31,20*) (*GnR 11:10*).

Il ressort clairement que Dieu n'instaure pas de Lui-même le Chabbat ultime qu'Il souhaite pour le monde mais règle Son immixtion sur l'action humaine à laquelle, pas à pas, Il apporte rétribution. En somme, Dieu n'*agit* plus en tant que Créateur mais *réagit* en tant que rédempteur.⁸² C'est donc une semi-retendue. Durant tout le temps de l'histoire, Dieu S'abstient volontairement de précipiter les événements. Le Chabbat divin consiste précisément en une certaine réserve là et dans l'exacte mesure où Dieu attend de l'homme qu'il œuvre. Toutefois, déjà en ce monde, Dieu « œuvre » quand il s'agit d'emboîter le pas à l'homme, en synergie. La réponse divine pérenne à l'action humaine est providence, dont le miracle est l'expression majeure. Tel est, croyons-nous, le sens précis de la première partie du verset que nous voulions élucider : « Mon Père est à l'œuvre jusqu'à présent... » (*Jn 5,17*). C'est d'ailleurs une idée déjà exprimée dans *Psaumes 74*.⁸³ Jésus en appelle à une notion convenue pour justifier sa transgression du Chabbat : Dieu outrepassa opportunément Sa retenue primordiale, lorsqu'il s'agit d'assurer le salut.

Avant de tenter d'en saisir la seconde partie (« et j'œuvre moi aussi »), confortons notre analyse. Cette lecture nous semble confirmée par des notions théologiques présentes chez Philon d'Alexandrie qui pourrait bien être ici la source de *Jean*. Pour Philon, Dieu n'a jamais cessé d'agir depuis la Création du monde, en ce sens précis que quand Il a terminé certaines choses, Il en accomplit d'autres, d'une autre nature.⁸⁴ Philon distingue en effet entre d'une part la « création des réalités, créatures terrestres » qui a été ponctuée par le repos divin – l'œuvre divine se poursuit par inertie « comme la propriété du feu est de chauffer, ainsi celle de Dieu est de créer » –, et d'autre part, second mode d'action, la « création des réalités divines » qui elle aussi se poursuit mais autrement. C'est une œuvre à laquelle Dieu et

⁸¹ Ainsi, ces choses seraient arrivées au monde précipitamment, et donc prématurément, nécessitant un accomplissement encore « à produire »...

⁸² Une telle formulation peut se trouver sous la plume du Cabaliste italien, Moïse Haim Luzzato (1707-1747) : « Étant donné que Dieu désire que l'homme soit libre dans ses actes et que la justice et la droiture récompensent chacun en conséquence, Il soumet – si l'on pouvait s'exprimer ainsi – Sa Direction du monde aux œuvres de l'homme de sorte que Dieu prodigue le bien ou le mal *seulement en fonction des actes de l'homme*. Mais la vérité est que Dieu n'est soumis à aucune loi. Il n'a besoin de personne et rien ne L'affecte. Aussi, lorsque Dieu désire exploiter Son pouvoir suprême, Il agit et dirige conformément à Sa volonté sans obstacle, ni contrainte aucune. Cependant, *lorsqu'il s'agit de poursuivre la finalité de justice, Dieu soumet Son action à l'action humaine*. Et là aussi, lorsque Sa sagesse décrète en deçà de la ligne de rigueur (en mansuétude), Dieu fait alors usage de Sa grandeur et de Son pouvoir exceptionnel afin d'effacer les fautes et de réparer toutes les détériorations humaines » (*La voie de Dieu*, II, chap. 8).

⁸³ Dans un passage suggestif, le Créateur est appelé à sortir de Sa retenue pour déployer son action rédemptrice : « Pourquoi retires-Tu ta main, tiens-Tu ta droite cachée en Ton sein ? Pourtant, ô Dieu, mon roi *dès l'origine*, Tu es *l'auteur des délivrances* au milieu du pays » (*Ps 74, 11-12*).

⁸⁴ Cf. Philon d'Alexandrie, *Legum Allegoriae*, I, 5-6 ; 16-18.

l'homme participent communément lorsque ce dernier agit pour le bien.⁸⁵ Elle relève alors de la sphère de sainteté uniquement qui ressortit au septième jour, et non plus des œuvres profanes et naturelles qui elles ressortissent aux six jours de la Création. Je ne suis pas loin de considérer que Philon pensait dans des catégories très proches de celles du *midrach* précité distinguant les deux modes d'action divins mais ce n'est pas le propos ici d'étayer cette thèse. Toutefois, le style allégorique et non pleinement explicite de Philon a laissé place à une interprétation différente dans le milieu patristique.

Comme le montre Samuele Bacchiocchi⁸⁶, bon nombre de Pères de l'Église reprendront cette conception philonienne du travail divin qui perdure en quelque façon dans le monde mais sans faire le même distinguo entre la création des réalités terrestres et des réalités divines, c'est-à-dire sans endosser l'idée d'une action divine conditionnée par l'action humaine. Dieu ne s'est pas placé Lui-même en chômage sabbatique depuis la Création, si ce n'est que très limitativement (la cessation de la création des créatures)⁸⁷, ou allégoriquement (la sérénité divine), comme chez St Augustin.⁸⁸ Il n'y a pas pour eux de semi-retraite, Dieu ne cesse d'agir. Et si quelque chose de retenu devait encore être accompli depuis la Création, le Christ est venu le faire.⁸⁹ La polémique chrétienne s'est également attachée à une tradition rabbinique selon laquelle Dieu aurait instauré un temps d'arrêt au jour du Chabbat dans quelques lois régissant le monde. Elle récuse l'idée jugée saugrenue et attribuée aux juifs selon laquelle Dieu observerait un repos sabbatique hebdomadaire.⁹⁰ Ainsi, commentant *Jean* (5,17-18), Origène (v. 185-v. 254) écrit :

⁸⁵ Par le pluriel « Faisons l'homme » (*Gn* 1,26), Philon entend que Dieu a adjoint des artisans qui concourent à l'œuvre divine dans la mesure où ils accomplissent des actes irréprochables, voir *De Opificio mundi* 75.

⁸⁶ *Du Sabbat au dimanche*, éd. Lethielleux, 1984 (éd. originale, 1977), p. 35. Par bien des côtés, notre analyse des sources chrétiennes rejoint celle de cet auteur. Mais son parti pris adventiste et sa méconnaissance du droit juif le conduisent à voir dans Jésus un réformateur du Chabbat « venu le libérer des carcans absurdes de la casuistique » (*ibid.* p. 30). Par ailleurs, le point de vue rabbinique y est encore largement présenté selon des schémas caricaturaux préconciliaires.

⁸⁷ Divers Pères de l'Église s'étaient ralliés à l'idée suggérée par *Jn* 5,17 selon laquelle Dieu ne cesse d'œuvrer en ce monde. Cf. Justin pour qui « les éléments ne se reposent pas et ne font pas Chabbat » (*Dialogue* 23:3 ; 29:3, 1) : le Chabbat ne se distingue en rien des autres jours pour les hommes, et pas plus pour Dieu. C'est seulement en raison de la cupidité du peuple que Moïse l'aurait instauré comme une mesure d'expiation. Voir également Clément d'Alexandrie (*Stromates* 6:16, 141, 7 ; 6:16, 142, 1). Pour une vue d'ensemble sur la question, cf. Jean Daniélou, *Bible et liturgie*, Paris, Cerf, 1951, pp. 303-387.

⁸⁸ « Alors Ton repos en nous sera, comme aujourd'hui Ton opération est en nous. Et notre repos sera le Tien, comme aujourd'hui nos œuvres sont les Tiennes ; car Toi, Seigneur, Tu es à la fois le mouvement et le repos éternel. Ta vue, Ton action, Ton repos ne connaissent pas le temps ; et cependant Tu fais notre vue dans le temps, Tu fais le temps, et le repos qui nous sort du temps. [...] Hier encore, le mal nous entraînait loin de Toi. Mais Toi, ô Dieu, l'unique et souveraine bonté, jamais Tu n'as cessé de faire le bien ! Il est quelques bonnes œuvres que nous faisons, grâce à Toi, mais elles ne sont pas éternelles. C'est après ces œuvres que nous espérons l'éternel repos dans la gloire de Ta sanctification. Mais Toi, le seul bien qui n'a besoin de nul autre, Tu ne sors jamais de Ton repos ; Ton repos, c'est Toi-même » (*Confessions* 13:37-38, 52-53). Selon St Augustin, le Chabbat divin est un état de repos éternel qui sera historiquement rejoint par l'humanité lors de l'avènement du Chabbat définitif. Cf. *supra*. L'identification de Dieu au Chabbat, au repos et au monde à venir se trouve déjà dans l'ouvrage judéo-chrétien des *Homélies Clémentines* (XVII, § 9, *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. II, La Pléiade, pp. 1520-1521).

⁸⁹ « Si tu demandais pourquoi le chrétien n'observe pas le repos du sabbat, puisque le Christ n'est pas venu abolir la loi, mais l'accomplir, je te répondrais que le chrétien n'observe pas le repos du Chabbat précisément parce que le Christ a accompli ce que cette figure prophétisait. Car nous trouvons le Chabbat (le repos) en celui qui a dit : « Venez à moi, vous tous qui prenez de la peine et qui êtes chargés, et je vous soulagerai ; prenez mon joug sur vous, et apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du repos pour vos âmes » (*Mt* 9,28) » (St Augustin, *Fauste* 19:9).

⁹⁰ Un écho de cette polémique se trouve dans le *midrach Genèse rabba* 11:5 : Rabbi Akiva défend bien contre Tineius Rufus (gouverneur romain) l'idée d'une observance divine du Chabbat hebdomadaire, Dieu S'abstenant Lui-même de certains « ouvrages » en ce jour. Voir également cette affirmation dans *Pirké de-rabbi Eliezer* (Horèv) 19. Mais la discussion se place à un autre niveau que celle en cause dans la polémique avec les

Par là, Jésus montre que Dieu ne cesse de commander (d'œuvrer) au monde à *chaque Chabbat* de ce monde. Le véritable Chabbat où Dieu Se reposera de tout travail est donc pour le monde à venir (*In Numeros Homiliae* 23:4).

L'ambiguïté entre la notion d'un Chabbat observé par Dieu en continu depuis la Création et celle d'une observance céleste seulement hebdomadaire remonte probablement au livre des *Jubilés* (2,17-22) qui rapporte sans transition qu'en mémorial du Chabbat de la Création, anges et peuple d'Israël observent le Chabbat hebdomadaire *avec Dieu*. Dieu donc « sabbatise ». Mais est-ce à dire que Dieu également ne « sabbatise » que de manière hebdomadaire ? Où sont-ce les anges et le peuple d'Israël qui rejoignent le Chabbat divin continu depuis la Création, une fois par semaine ? La seconde lecture nous semble plus intelligible mais on ne peut l'établir avec certitude.

Toujours est-il qu'une autre tradition patristique qui s'enracine quant à elle dans l'*Épître aux Hébreux* laisse entendre très explicitement que Dieu est depuis la fin du sixième jour de la Création « entré dans Son repos » et qu'il appartient au peuple de Dieu de Le rejoindre dès à présent par l'obéissance à la foi !⁹¹ L'idée se retrouve dans le *Pseudo-Barnabé* (première moitié du II^e siècle), avec pour précision que le « plein repos » du Chabbat ultime, tant pour Dieu que pour l'homme, ne sera obtenu que consécutivement à l'action ultime du Fils :

« Il chôma le septième » (*Gn* 2,2) veut dire : Lorsque Son Fils sera venu mettre une fin au temps de l'injustice, juger les impies, métamorphoser le soleil, la lune et les étoiles, alors Il chômera *pleinement* le septième jour. [...] Nous n'entrerons *pleinement* dans le repos pour le sanctifier, que lorsque nous serons nous-mêmes justifiés ; nous serons en possession de la promesse, lorsqu'il n'y aura plus d'injustice et que le Seigneur aura renouvelé toutes choses. Alors nous pourrons sanctifier le septième jour, ayant été nous-mêmes d'abord sanctifiés (*Ps-Bar* 15,5-7).

Par suite s'ancre chez Athanase (296-373) l'idée que le Chabbat de la Création constitue seulement un premier palier d'achèvement nécessitant que l'œuvre soit parachevée par le Fils. Et c'est précisément en référence à *Jean* que ce commentaire est donné :

Le sixième jour, la création a été achevée ; le septième, Dieu S'est reposé de toutes Ses œuvres. Or dans l'Évangile (de *Jean*), le verbe dit : « Je suis venu achever l'œuvre. »⁹² Celui qui Se repose de toute Ses œuvres veut dire par là que certains ont besoin d'un *achèvement que Lui-même est venu apporter*. En effet, l'œuvre aurait été imparfaite, si Adam ayant péché, l'homme était mort ; elle a été parfaite quand celui-ci eut été vivifié (*De Sabbatis et Circumcisione* 4, PG 28, 138 BC).⁹³

On le voit, pour Athanase, c'est Dieu Lui-même, et non l'homme par ses actes, qui fait œuvre de parachèvement. À notre avis, il a pleinement saisi le sens de la seconde partie de *Jn* 5,17 : « et j'œuvre moi aussi. »

chrétiens. Le fait que Dieu observe une retenue particulière au Chabbat hebdomadaire ne préjuge en rien d'une autre retenue, plus fondamentale, observée depuis le Chabbat de la Création.

⁹¹ Cf. *He* 4,3-11.

⁹² Cf. *Jn* 4,34 ; 17,4.

⁹³ Thomas d'Aquin écrira qu'au septième jour, eut lieu l'achèvement de la nature qui constitue un premier palier de perfection, car à partir de ce moment-charnière, « Dieu ne constitue plus de nouvelles créatures mais administre celles qui ont été formées au préalable, en leur donnant le mouvement par leur propre opération qui est le commencement de la seconde étape de perfection » (*Somme théologique*, Tome I, question 73, pp. 638-639). Le fait que dès l'aboutissement cosmogonique, se profilent à l'horizon d'autres étapes nécessaires au salut du monde, indique que : « L'achèvement des œuvres divines ne ressortit pas au septième jour (de la Création) » (*op. cit.* p. 638). Car il reste encore « l'incarnation du Christ qui est l'achèvement de l'œuvre de grâce, et la fin du monde qui sera l'achèvement de la gloire » (*ibid.*). La période des sept jours de la Création achève une première perfection mais « l'ultime et la fin de tout l'univers, c'est la parfaite béatitude des saints, et celle-ci se produira dans l'ultime consommation du monde » (*ibid.*, p. 638).

Le Seigneur sauveur

Expliquons-nous. Si comme nous le pensons, la conception johannique suppose, à l'instar du *midrach* – et de Philon, en quelque façon – que Dieu observe depuis la Création du monde une retraite sabbatique mais y fait exception pour œuvrer à la Rédemption, notamment en opérant des miracles, il en découle qu'à l'égard du Chabbat, le propos du Jésus johannique faisant valoir son statut d'exception en tant qu'envoyé de Dieu agissant « par la vertu divine jusqu'à présent à l'œuvre » devient intelligible.⁹⁴ Jésus se place ostensiblement dans la prérogative et la posture du Dieu rédempteur qui œuvre à l'achèvement de l'histoire, de la Création.⁹⁵ Ce qui est neuf, c'est qu'Il représente désormais un Dieu qui ne Se contente plus de *réagir* aux efforts humains pour faire advenir le salut, comme le pensent les rabbins du *midrach*, mais qui, comme l'exprime Athanase, prend désormais la pleine initiative pour précipiter le Royaume de Dieu. En somme, l'annonce est que Dieu est sorti de Sa retraite sabbatique ! Jésus en disant qu'il œuvre lui aussi, en transgressant le Chabbat, veut signifier que Dieu à travers lui outrepassa l'état de retenue qui prévalait jusqu'alors, non plus comme jadis pour accompagner l'homme dans son action mais pour l'entraîner Lui-même dans le nouveau monde. Observons que cette « transgression » divine est pensée comme transitoire et donc provisoire :

Tant qu'il fait jour, il me faut *accomplir les œuvres* de Celui qui m'a envoyé. Viendra la nuit où personne ne peut plus agir (*Jn 9,4*).

C'est donc que Dieu use à travers Jésus d'une clause dérogatoire de Son propre Chabbat, le temps du magistère de Jésus sur terre, et non qu'Il instaure un ordre nouveau en ce monde venant abolir l'observance sabbatique. Après l'assomption du Christ, il ne reste plus qu'à reconnaître l'œuvre accomplie ou en voie d'accomplissement imminent.

De fait, le Jésus de *Jean* se distingue radicalement des synoptiques par le fait qu'il n'est plus le partenaire ou héraut humain de ce bouleversement. Il n'est plus le prophète qui appelle frénétiquement à une mobilisation morale. Il ne demande rien ou quasiment rien à l'homme en termes d'éthique exacerbée, eschatologique, telle qu'on peut la voir dans les synoptiques (comme dans le sermon sur la montagne). Le Jésus johannique n'appelle pas plus à la *repentance*. Alors que dans les synoptiques, se trouvent à la fois les thèmes de l'appel à la « conversion » et celui du constat que fait Jésus de la reconnaissance de sa mission ou, au contraire, de la surdité de son auditoire, l'Évangile de *Jean* ne retient que le thème du constat, et l'accentue.⁹⁶ Aussi Jésus n'est-il « pas juge mais sauveur »⁹⁷ en ce sens qu'il ne requiert essentiellement que de reconnaître et entériner la démarche entreprise par Dieu lui-même ! Le jugement de sévérité ne porte plus que sur ceux qui, corrompus, s'éblouissent et s'aveuglent eux-mêmes devant l'éclat de la lumière :

Celui qui croit en lui n'est pas jugé, mais celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu (*Jn 3,18*).

⁹⁴ Cf. *Jn 5,17*.

⁹⁵ À noter l'accointance de racine des termes hébraïques désignant l'ouvrage (*melakha*) et ange (*malakh*). L'ange est agent par lequel une action divine est menée dans le monde. Et à noter également que le terme grec « *erga* » pour désigner l'ouvrage divin dans *Jean*, est celui qui dans les traductions grecques de la *Genèse* désigne l'ouvrage dont Dieu S'est départit.

⁹⁶ Comparer *Mt 3,2* ; *4,17* ; *13,15* ; *18,3* ; *Mc 1,15* ; *4,12* ; *Lc 13,3-5* et *Jn 12,40*.

⁹⁷ Cf. *Jn 12,47*.

Tout cela pour indiquer que le Jésus johannique est non seulement le messager céleste descendu ici-bas, mais qu'il est la main droite de Dieu œuvrant désormais en lieu et place de l'homme, à l'aboutissement de l'histoire jusqu'au Chabbat définitif⁹⁸ :

Ils lui dirent alors : “Que devons-nous faire pour travailler aux œuvres de Dieu ?” Jésus leur répondit : “L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez en celui qu'Il a envoyé” (*Jn* 6,28-29).

Aussi la grande innovation de *Jean* est-elle que la dérogation au Chabbat par Jésus est *signe des temps* que – non l'homme mais – Dieu Lui-même déroge au Chabbat. Et pour quoi ? Pour conduire seul la Rédemption finale, à la stupeur des pharisiens.

⁹⁸ Pour comparaison, la conception selon laquelle Dieu « reprend la main » à la fin de l'histoire, dévoile le Messie, car Il ne compte plus sur les mérites et bonnes œuvres humaines, est clairement formulée dans l'épilogue du livre hébreu de *Hénoch* 48,5-10.