

Le Sabbat dans la Bible

LUMEN VITAE
184-186, rue Washington B-1050 Bruxelles
e-mail : editions@lumenvitae.be
<http://www.catho.be/lumen>

Conception de couverture : Jean VERSCHEURE

Tous droits de traduction et de reproduction
réservés pour tous les pays
© Éditions LUMEN VITAE, 2005

ISBN Lumen Vitae : 2-87324-250-7
Dépôt légal : D/2005/0026/01
Imprimé en Belgique

C o n n a î t r e l a B i b l e
- 3 8 -

André WÉNIN

Le Sabbat dans la Bible

LUMEN VITAE - BRUXELLES

Du même auteur

Chez le même éditeur

David, Goliath et Saül. Le récit de 1 Samuel 16-18, coll. *Connaître la Bible* n° 3, 1997.

Osée et Gomer, parabole de la fidélité de Dieu (Os 1-3), coll. *Connaître la Bible* n° 9, 1998.

Quand le salut se raconte, coll. *Trajectoires* n° 11, 2001, en collaboration.

Le Livre des Louanges. Entrer dans les Psaumes, coll. *Écritures* n° 6, 2001.

Chez d'autres éditeurs

Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible. Essai, coll. *Lectio Divina* n° 171, Paris, Éditions du Cerf, 1998 (2^e éd. 2002).

Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22, coll. *Le livre et le rouleau* n° 8, Bruxelles, Éditions Lessius, 1999.

L'homme biblique. Lectures dans le Premier Testament, 2^e édition revue et augmentée, coll. *Théologies bibliques*, Paris, Éditions du Cerf, 2004.

Joseph ou l'invention de la fraternité. Lecture narrative et anthropologique de Genèse 37-50, coll. *Le livre et le rouleau* n° 21, Bruxelles, Éditions Lessius, 2005.

Dans la revue *Cahiers Évangile*

(Paris, Service biblique Évangile et Vie, Éditions du Cerf)

Samuel, juge et prophète. Lecture narrative, n° 89, 1994.

Le livre de Ruth. Une approche narrative, n° 104, 1998.

L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament, n° 107, 2000 (avec J.-L. Ska et J.-P. Sonnet)

L'histoire de Joseph (Genèse 37-50). Quelques clefs pour lire le récit, n° 130, 2004.

Introduction

Le sabbat est une institution essentielle, tant dans la Bible que dans le Judaïsme. Dans les églises chrétiennes, elle a pourtant disparu, comme occultée par le « Jour du Seigneur » où se célèbre la résurrection de Jésus. Néanmoins, un chrétien ne perdra pas son temps en se penchant sur ce que la Bible dit du sabbat. Non seulement il pourra corriger l'image si peu nuancée qu'on s'en fait parfois. Mais il découvrira sans doute dans le sabbat juif une richesse de sens que ne permet guère de soupçonner ce qu'en dit le Nouveau Testament.

Ce petit ouvrage propose une double approche du sabbat. Un premier chapitre offre un aperçu du résultat auquel ont abouti les recherches récentes sur l'histoire du sabbat à l'époque biblique. Le but n'est certes pas de faire le tour de la question, mais de mettre à la disposition du lecteur des données qui se trouvent longuement discutées dans des ouvrages spécialisés d'accès souvent difficile. Pour cette présentation sommaire, je privilégie une hypothèse qui me paraît rendre compte, de manière à la fois simple et pertinente, de l'ensemble des données vétéro-testamentaires.

Dans les chapitres suivants, la perspective change. Laissant l'histoire de côté, je tente de mettre en lumière des aspects importants de ce que la Bible dit du sabbat. C'est la Torah, le Pentateuque, qui retiendra

essentiellement l'attention, car c'est là que l'institution est mise en place et que son sens est élaboré à travers un réseau de récits et de lois. À partir de l'étude des textes, se dégageront progressivement les harmoniques du sens du sabbat dont on découvrira qu'il est au cœur même de l'alliance entre Israël et Dieu. Mon intention n'est donc pas de faire l'histoire des significations que le sabbat a reçues au cours de son histoire. Elle n'est pas non plus d'exposer *le* sens du sabbat biblique, car les textes n'acquièrent leur signification que dans la lecture que l'on en fait.

À cet effet, on suivra pas à pas le texte de la Torah, comme un lecteur qui découvrirait la Bible comme un livre. On s'attardera aux textes qui parlent du sabbat d'une manière ou d'une autre pour voir comment, de page en page, il est mis en place comme institution et comment s'élabore progressivement un sens aux riches harmoniques. Une fois arrivé au terme de ce parcours – la seconde version du Décalogue en Dt 5 – on regardera plus rapidement, par manière de conclusion, ce que le sabbat devient dans le reste de la Bible, y compris le Nouveau Testament. En compagnie des prophètes et des évangélistes, on retrouvera ainsi les paramètres essentiels de la signification biblique du sabbat.

Cet opuscule reprend le contenu d'un petit cahier intitulé *Le sabbat. Histoire et théologie*, paru en 1996 dans la collection « Horizons de la Foi » et publié par l'association Connaître la Bible. Toujours demandé, ce cahier est désormais épuisé. D'où l'initiative de Brigitte Rigo qui m'a invité à le reprendre et à le développer, ce dont je lui sais gré. Le premier chapitre du présent ouvrage reprend donc la première partie de l'ancien cahier (pp. 6-19) avec assez peu de modifications. La suite, en revanche, développe largement la seconde partie intitulée « Réflexions sur le sens du sabbat » (pp. 20-40) en lui donnant l'allure plus « narrative » décrite ci-dessus. Elle n'en est pas moins soucieuse d'anthropologie et de théologie.

Chapitre 1

Brève histoire du sabbat biblique

On connaît l'importance que revêt le jour du sabbat dans le premier Testament et le Judaïsme. Son origine reste néanmoins une énigme que bien des chercheurs ont tenté de résoudre. Dans ce chapitre, après un rapide tableau des principales hypothèses qui ont été formulées à ce propos depuis le début du siècle, on présentera avec davantage de détails les conclusions d'une étude majeure, celle de Jacques Briend, professeur émérite de l'Institut catholique de Paris¹. Son travail me semble particulièrement bien mené et ses conclusions tiennent compte des avancées de la recherche historique en la matière. Certes, l'hypothèse n'est pas la seule plausible, et elle est sans doute perfectible. Mais je la crois de nature à donner une idée suffisamment précise et nuancée de la manière dont le sabbat a pu voir le jour en Israël.

¹ J. BRIEND, article "Sabbat", dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. X, 1985, col. 1132-1170. Voir aussi en ce sens P. GRELOT, "Du sabbat juif au dimanche chrétien. Enquête sur le sabbat juif", dans *La Maison-Dieu*, 123, 1975, pp. 14-54. On trouvera à la fin de ce cahier une bibliographie sommaire des principales recherches concernant le sabbat.

Hypothèses courantes : les pièces du dossier historique

Il est inutile de chercher à préciser l'origine du sabbat à partir de l'étymologie du mot hébreu *shabbat*, celle-ci n'étant pas certaine. Spontanément, on pense à lier le substantif au verbe *shabat*, « cesser, s'arrêter ». En Gn 2,2-3, où est raconté le repos de Dieu au terme des six jours de la création du monde, un jeu de mots suggère le rapprochement². Mais, outre qu'une assonance ne peut suffire à établir une étymologie, il reste que la formation d'un substantif de ce type à partir du verbe est difficilement explicable en hébreu. Même si l'on accepte l'explication du P. Roland de Vaux qui assigne au mot *shabbat* le sens de « jour qui arrête, marque une limite, divise »³, on ne peut en tirer aucun enseignement sur l'origine de l'institution, ni même sur sa nature.

Une première hypothèse fait remonter le sabbat à la préhistoire d'Israël. L'institution serait un héritage des Qénites, un peuple de forgerons (Gn 4,22) apparenté aux Madianites d'où est issu le beau-père de Moïse (Ex 18,1). Sur quelle base se fonde cette supposition ? Un texte d'allure très ancienne (Ex 35,3) interdit d'allumer du feu le jour du sabbat, ce qui, pour des artisans du métal, revient à cesser le travail. Dans la même ligne, Nb 15,32-36 fait état de la lapidation d'un homme surpris en train de ramasser du bois un jour de sabbat. Ces textes bibliques pourraient garder le souvenir de cette législation qénite concernant un jour chômé : Israël aurait repris cette coutume lors de l'adoption, à l'époque de Moïse, de la religion yahviste inspirée des croyances du peuple de Madian. La proposition est ingénieuse. Ce qui la rend extrêmement fragile, c'est son

2 Ce n'est pas la seule possibilité. On a rapproché *shabbat* de *shèba'*, « sept », mais une telle dérivation est inexplicable. D'autres ont pensé à une origine akkadienne : dans cette langue de Babylone, le terme *shapattu* désigne la pleine lune. J'y reviendrai.

3 R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. II, 2^e éd., Paris, 1966, p. 372. Mon résumé des diverses hypothèses sur la naissance du sabbat s'inspire d'un chapitre de cet ouvrage (pp. 371-382). Voir aussi le point de la question, bref mais précis, d'A. BOUDARD, article « Sabbat », dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turnhout, 2002³, pp. 1149-1151.

lien plus qu'étroit avec une autre hypothèse qui concerne l'origine du peuple d'Israël et surtout de la religion yahviste, hypothèse contestée aujourd'hui, quand elle n'est pas simplement ignorée.

Deuxième possibilité : les ancêtres d'Israël auraient adopté la pratique du sabbat en la reprenant aux populations occupant le pays de Canaan lorsque les tribus s'y sont installées. À Râs Shamra-Ugarit, une cité ancienne située en Syrie, certains rites cananéens sont attestés en lien avec les phases de la lune : les habitants de Canaan célébraient la nouvelle lune et surtout la pleine lune. De plus, dans les poèmes mythiques, on trouve fréquemment des repères temporels basés sur le chiffre sept : périodes de sept jours, de sept ans. Cependant, nulle part cette façon de compter ne semble appartenir à un cycle continu qui servirait à mesurer le temps. Dans l'état actuel de nos connaissances, rien ne permet de supposer dans la culture cananéenne l'existence d'un rythme hebdomadaire scandé par un septième jour chômé. D'ailleurs, on voit mal comment le sabbat aurait pu être un signe distinctif de l'alliance avec Dieu s'il était pratiqué aussi par la population dont les Israélites entendaient par ailleurs se démarquer.

Troisième hypothèse : une origine mésopotamienne. Des textes babyloniens nous apprennent que, dans cette culture, certains jours étaient considérés comme « néfastes » au sens où il valait mieux s'y abstenir de poser des actes importants : « C'est un jour qui ne convient pas pour faire aucune action souhaitable »⁴. Ces jours sont les septième, quatorzième, (dix-neuvième,) vingt-et-unième et vingt-huitième du mois lunaire. Lors de la déportation à Babylone au VI^e siècle, les Judéens auraient pu adopter un rythme temporel hebdomadaire, un jour de repos alternant avec six jours de travail. Sous l'impulsion de prophètes comme Ézéchiel, ils en auraient fait le signe de l'alliance avec Dieu (Ez 20,12.20 ; 46,1). Parallèlement, ils auraient libéré ce rythme des phases de la lune pour empêcher toute contamination avec les cultes babyloniens, « déterminant ainsi un système continu de semaines indépendantes des mois lunaires »⁵. Une telle

4 Cité par DE VAUX, *Institutions* II, p. 372.

5 DE VAUX, *Institutions* II, p. 373.

hypothèse se heurte néanmoins à l'évidence des textes bibliques : un repos hebdomadaire est attesté bien avant l'exil de Juda et le prophète Ézéchiël ne présente pas le sabbat comme une nouveauté, puisqu'il condamne Israël pour ne pas l'avoir observé auparavant. De plus, le sabbat israélite ne semble pas avoir jamais eu le sens d'un jour néfaste. Bref, en tant que telle, cette piste n'est pas plus satisfaisante que les précédentes.

Une autre piste s'ouvre au chercheur dans l'univers babylonien. On y connaît en effet le jour du *shapattu*, célébration mensuelle de la pleine lune. Le rapprochement avec le *shabbat* semble évident. Étymologiquement, il est pourtant difficile de lier les deux mots, car le redoublement n'affecte pas la même consonne de la racine. Mais un regard attentif sur les textes bibliques pré-exiliques où il est question du sabbat empêche de rejeter cette idée sans l'approfondir, comme le fait de Vaux. C'est une des pistes, qu'à la suite d'autres spécialistes⁶, J. Briend va suivre pour tenter de reconstituer l'histoire du sabbat biblique.

Esquisse : l'évolution du sabbat biblique

Avant l'exil : le sabbat, fête de pleine lune

Avant l'exil babylonien, le terme *shabbat* ne désigne pas en Israël le jour de repos hebdomadaire, mais plutôt la fête mensuelle de la pleine lune. En tout cas, dans les textes prophétiques dont on a de bonnes raisons de penser qu'ils ont été rédigés avant l'exil, le terme *shabbat* apparaît de façon constante en parallèle avec *hodèsh*, le nom de la fête de la nouvelle lune, ou du début du mois⁷. C'est le cas en Am 8,5, où le prophète cite les mots de marchands qui ne cherchent que le profit, tout en prenant garde à ne pas transgresser les règles religieuses :

6 Briend cite ses prédécesseurs au début de son article « Sabbat », col. 1132.

7 Ce terme, construit sur un mot qui signifie « nouveau », désigne également le mois. En français, « néoménie » est le terme technique pour cette fête de la nouvelle lune.

*Quand donc la nouvelle lune sera-t-elle passée – disent-ils –,
que nous puissions vendre du grain,
et le sabbat, que nous puissions écouler le froment ?*

L'association ressort tout aussi clairement de Os 2,13 où le Seigneur annonce le châtement d'Israël en ces termes :

*Je ferai cesser toute son allégresse,
ses fêtes, ses nouvelles lunes et ses sabbats.*

Dans ces textes comme dans d'autres, le sabbat apparaît comme un jour de fête et de rassemblement au sanctuaire, célébré dans la joie (Os 2,13). On présente offrandes et sacrifices (Is 1,13) et on consulte les hommes de Dieu (2 R 4,23). Ce jour-là, les activités commerciales cessent (Am 8,5). La pratique, apparemment liée aux phases lunaires et non pas à un rythme hebdomadaire, est attestée à partir du IX^e siècle, sans qu'il soit possible de remonter plus haut en s'appuyant sur des témoins bibliques ou autres.

Quelle pourrait être l'origine de ce sabbat mensuel en Israël avant l'exil de Juda ? J'ai mentionné plus haut un rapprochement possible avec le *shapattu* qui désigne, dans quelques textes babyloniens, une fête du même genre. Le lien est tentant, en effet, mais il n'est pas sans difficulté. D'une part, le lien étymologique n'est pas assuré, on l'a dit. D'autre part, le rite babylonien est assez peu attesté à époque ancienne. Du reste, on voit mal de quelle manière cette institution aurait pu influencer Israël aussi longtemps avant l'exil. Cette piste babylonienne s'avère donc hasardeuse, même si l'énigme du lien entre *shabbat* et *shapattu* reste entière.

Reste la piste cananéenne. Dans les textes ougaritiques, on a la trace de deux fêtes lunaires célébrées avec rites et offrandes : la nouvelle lune et la pleine lune. Les Israélites pourraient avoir suivi les coutumes d'autres habitants de Canaan. Cependant, et c'est une autre question, les noms cananéens de cette fête de pleine lune⁸ n'ont rien à voir avec le mot hébreu

8 Les termes cananéens (*ym mlat*, « jour de la pleine », et *ks'*, nom cananéen de la pleine lune, attesté en ougaritique et en phénicien) trouvent leurs correspondants dans la littérature biblique. Ainsi *ym mlat* a son pendant dans le *yrh ml'* (« lune pleine ») de Si 50,6 (héb) ; *ks'* se lit en Pr 7,20 (*l'yôm hakkésè'*, « au jour de la pleine lune ») et en Ps 81,4 (*bakkésèh l'yôm haggénû*, « à la pleine lune, au jour de notre fête »).

shabbat. Cela n'empêche pas que cette solution soit actuellement considérée comme la plus plausible. Aussi, au terme de son développement, Briend conclut : « On peut donc penser qu'à l'origine le sabbat était une fête yahvisée qui avait lieu à la pleine lune ; l'hypothèse d'une influence cananéenne est pour l'instant la meilleure. Ce qui demeure une énigme, c'est la raison pour laquelle les Israélites ont désigné ce jour comme sabbat, terme qui étymologiquement est fort proche du *shapattu* babylonien » (col. 1137).

Avant l'exil : le septième jour, un jour de repos

Les plus anciens textes législatifs bibliques semblent attester l'existence en Israël, avant l'exil, d'un jour chômé tous les sept jours. À y regarder de plus près, une évolution peut même être décelée. En Ex 34,21, le précepte intervient en contexte liturgique : parmi les prescriptions concernant la fête des Azymes (vv. 18-21), on mentionne en effet le repos du septième jour :

Pendant six jours, tu travailleras, mais le septième jour, tu arrêteras (tishbot) ; au labour et à la moisson, tu arrêteras.

D'après Briend, cette loi s'inscrit dans le cadre des sept jours de la fête où l'on mange des pains sans levain, le dernier jour de ce septénaire étant chômé (cf. Dt 16,8). Quant à la précision « *au labour et à la moisson* », elle pourrait faire référence à deux autres fêtes agricoles où le même arrêt de travail serait d'application, peut-être par extension de la pratique en usage lors de la fête des Azymes.

Le code de l'alliance, qui remonte vraisemblablement à l'époque monarchique (X^e-VII^e siècles) semble faire un pas de plus avec le précepte d'Ex 23,12. Ici, le contexte n'a plus rien de liturgique :

Six jours, tu feras ton ouvrage, mais au septième jour, tu arrêteras (tishbot) afin que se reposent ton bœuf et ton âne et que reprennent souffle le fils de ta servante et l'étranger.

Dans ce texte, la prescription ne se réduit plus à quelques jours de repos par an, dans la mesure où elle n'est plus liée à des fêtes agricoles. On est passé à un rythme hebdomadaire. De plus, cette pratique d'un jour de repos par semaine trahit un souci humanitaire. De l'avis de Briend, cette

préoccupation répond à une situation sociale qui ne s'est généralisée en Israël qu'au VIII^e siècle, à savoir l'emploi d'immigrés à des tâches agricoles. Il est néanmoins difficile de préciser pourquoi c'est un rythme de sept jours qui a été retenu. Bien sûr, le chiffre 7 a une valeur symbolique dans tout le Proche-Orient ancien. Mais surtout, un rythme de 7 jours (6 + 1) est souvent attesté comme structure temporelle dans la littérature de cette région⁹. Cette structure septénaire semble être devenue à un certain moment une unité servant à scander le temps, peut-être sous l'influence de la pratique liturgique lors de certaines fêtes. Ce passage a dû avoir lieu avant le VIII^e siècle, et le précepte du code de l'alliance (Ex 23,12) enregistre cette adoption de la semaine comme unité de temps.

Ainsi donc, l'existence d'un repos hebdomadaire semble bien attestée à l'époque pré-exilique, et sous deux formes distinctes. Cependant, deux remarques sont à faire. Tout d'abord, l'arrêt de travail du septième jour, d'abord lié à des fêtes liturgiques et ensuite généralisé, n'est pas appelé *sabbat*. Ensuite, même si le verbe *shabat* est utilisé dans les lois qui parlent d'un septième jour chômé, il ne semble pas y faire l'objet d'un jeu de mots. Cette particularité s'explique bien si, avant l'exil, le *shabbat* correspond à la fête de la pleine lune et n'a donc rien à voir avec le repos du septième jour. À l'époque, les deux pratiques étaient simplement juxtaposées. C'est du moins une hypothèse vraisemblable.

Pendant l'exil : le sabbat du septième jour

Les deux institutions attestées séparément dès le VIII^e siècle, sabbat mensuel et jour de repos hebdomadaire, ont été un jour fusionnées. Et il y a tout lieu de penser que ce processus a eu lieu dans le contexte de l'exil de Juda à Babylone. Plusieurs constatations peuvent fonder cette supposition.

9 Voir par exemple dans l'épopée de Gilgamesh ou dans la légende de Keret à Ugarit. Dans la Bible, voir la prise de Jéricho (Jos 6,3-4.14-15), les mariages (Gn 29,27-28 ; Jg 14,12), le deuil (Gn 50,10 ; 1 S 31,13), les voyages (Gn 31,23 ; 2 R 3,9) et les fêtes (Ex 34,18).

Ainsi, des textes post-exiliques font du sabbat un jour de repos hebdomadaire, donnant l'image bien connue du sabbat biblique. C'est le cas des prescriptions sacerdotales rapportées en Ex 31,13-17, mais aussi des variantes du commandement du sabbat dans les deux versions du Décalogue en Ex 20,8-10 et Dt 5,12-15. À ce propos, Briend montre qu'il s'agit vraisemblablement de la relecture post-exilique « qui reprend en la modifiant la prescription sur le rythme hebdomadaire » (col. 1149) pour l'adapter à une coutume nouvelle dont il fallait montrer qu'elle avait des racines dans la tradition la plus ancienne du peuple de l'alliance. « La grande nouveauté du commandement sur le sabbat est d'identifier le septième jour avec le sabbat, deux institutions différentes à l'origine, mais désormais réunies sous la pression des circonstances historiques et religieuses » (col. 1156). Telle est la situation qui prévaudra après l'exil.

Un deuxième constat est l'utilisation du mot sabbat au pluriel dans des textes provenant de milieux sacerdotaux exiliques et post-exiliques (*shabbatôt* : Ex 31,13 ; Lv 19,3.30 ; Ez 20,12-24 ; 22,8.26 ; 23,38¹⁰ et Is 56,4) :

*Mes sabbats, vous (les) garderez, et mon sanctuaire, vous (le) craindrez.
C'est moi, Adonai. (Lv 19,30)*

Le passage au pluriel ainsi que les contextes de cet usage donnent à penser qu'un changement est intervenu dans l'institution du sabbat. Et de quel changement pourrait-il s'agir, sinon de l'identification du sabbat au septième jour ? D'ailleurs, bon nombre de ces textes d'origine sacerdotale insistent lourdement sur l'importance de la pratique du sabbat ou lancent de sévères avertissements à ceux qui ne l'observeraient pas, ce qui trahit sans doute les difficultés qu'a pu rencontrer ce changement auprès des fidèles. Ainsi, l'insistance mise par les prêtres sur le sabbat montrerait non seulement qu'ils considéraient cette nouvelle institution comme essentielle, mais aussi qu'ils ont eu du mal à en imposer la pratique, probablement en raison même de sa nouveauté.

10 Tous ces passages d'Ézéchiel sont considérés par Briend comme des insertions post-exiliques, œuvre de disciples du prophète insistant sur l'observance des sabbats.

L'examen de ces constats conduit assez naturellement à penser que la fusion du sabbat et du repos du septième jour a eu lieu dans le contexte de ce grand bouleversement de la foi et des institutions d'Israël qu'a représenté la déportation à Babylone. Comme l'écrit Briend, « tout laisse à penser que pendant l'exil, des prêtres ont procédé à cette identification pour donner un rythme liturgique à l'existence des exilés et pour réagir à l'égard de l'entourage babylonien et spécialement de son calendrier liturgique » (col. 1147).

En effet, la fusion suppose que les Israélites aient adopté le calendrier babylonien scandé par les jours néfastes, ce qui n'a vraisemblablement eu lieu que par la force des choses et suite à la disparition des institutions et structures du royaume de Jérusalem, donc après la chute de la ville en 587. Mais pour garder leur identité, les exilés devaient marquer cet emprunt forcé d'une différence. Ils l'auraient fait, sous l'impulsion des prêtres, en introduisant une pratique propre inspirée d'usages anciens comme le sabbat et le repos hebdomadaire. Les prêtres auraient donc fait le « choix du septième jour qui n'était pas un jour liturgique dans la tradition et l'ont appelé sabbat pour lui donner un aspect festif par référence à la pratique pré-exilique » de la fête de la pleine lune (col. 1148).

Le sabbat dans le Judaïsme biblique

Ainsi donc, l'origine de l'institution du sabbat comme fête hebdomadaire chômée coïnciderait avec la naissance du Judaïsme, cette religion née de l'exil babylonien. Créé pour conforter le sentiment identitaire des Judéens exilés, le sabbat deviendra, avec la circoncision, une marque essentielle de l'appartenance à la religion juive. Mais à en croire le témoignage de la Bible elle-même, ce n'est que progressivement que cette institution nouvelle va acquérir ce statut définitif.

L'insistance sur le caractère central de l'observance du sabbat est typique de l'apport sacerdotal à la composition du Pentateuque. Non seulement on y trouve des préceptes (Ex 35,2-3 ; Lv 23,3 et Nb 28,9-10) dont l'un va jusqu'à prévoir l'excommunication ou la mort pour les contrevenants (Ex 31,14) :

Et vous garderez le sabbat car il est saint pour vous. Qui le profane sera mis à mort. Oui ! Tout qui y fait de l'ouvrage, cette vie sera retranchée du milieu de son peuple.

À côté des lois, des récits tentent d'illustrer directement ou non l'importance et la signification de la pratique du sabbat. C'est le cas d'Ex 16 où le don de la manne épouse pour ainsi dire un rythme sabbatique puisqu'il n'a pas lieu le septième jour, le don du sixième jour permettant de faire des réserves en vue du lendemain (vv. 5 et 22-30). Ce rythme ressemble étrangement à celui du Créateur qui cesse d'œuvrer le septième jour pour se reposer (Gn 2,1-3). De même, la « vignette » narrative de Nb 15,32-36, où Adonaï ordonne de lapider un homme surpris à ramasser du bois le jour du sabbat, remplit une fonction juridique en justifiant la peine de mort pour qui transgresse les règles sabbatiques¹¹.

Les prophètes post-exiliques rejoignent à leur manière le souci des prêtres concernant le sabbat. Le Trito-Isaïe¹² fait de son observance un signe d'appartenance à Israël (56,2-6) et « une condition pour bénéficier des promesses de Dieu » (58,13-14), selon l'expression de J. Briend (col. 1162). De même, les derniers chapitres du livre d'Ézéchiel, où le prophète décrit la vision qu'il a eue de l'Israël restauré, reviennent plusieurs fois sur la pratique nouvelle (45,17 ; 46,1.3, etc.). On sait du reste que celle-ci est au cœur des réformes promues à la fin du v^e siècle par Néhémie. Il insiste en effet sur le repos de tous et fait même fermer les portes de la ville de Jérusalem les jours de sabbat pour empêcher les marchands d'y pénétrer afin de ne pas profaner le saint jour (Ne 13,15-22 ; cf. 10,32). Enfin, les livres des Chroniques témoignent de ce qu'au iv^e siècle, l'institution a sa place dans la liturgie régulière d'Israël (1 Ch 23,31 ; 2 Ch 2,3 ; 8,13).

Plus tard, au ii^e siècle, les livres des Maccabées attestent l'importance que la pratique du sabbat a acquise chez les juifs pieux. Certains d'entre eux préférèrent se laisser tuer plutôt que de violer le sabbat (1 M 2,32-38) :

11 Je viendrai plus loin sur ces textes, et en particulier sur la signification que l'on peut reconnaître à la grave sanction attachée à la transgression du sabbat.

12 C'est le nom que la critique moderne donne au poète anonyme auteur des chapitres 56 à 66 du livre d'Isaïe et que l'on peut dater de la fin du vi^e siècle (après le retour d'exil).

³² Une forte troupe courut à leur poursuite [de gens justes réfugiés au désert] et, les ayant rattrapés, dressa le camp en face d'eux, et se disposa à les attaquer le jour du sabbat. ³³ On leur dit : « En voilà assez ! sortez, obéissez à l'ordre du roi [impie] et vous aurez la vie sauve. » —³⁴ « Nous ne sortirons pas, dirent-ils, et nous n'observerons pas l'ordre, donné par le roi, d'enfreindre le jour du sabbat. » ³⁵ Aussitôt assaillis, ³⁶ ils s'abstinrent de riposter, de lancer des pierres, de barricader leurs retraites. ³⁷ « Mourons tous dans notre droiture, disaient-ils ; le ciel et la terre nous sont témoins que vous nous faites périr injustement. » ³⁸ On leur donna l'assaut en plein sabbat, et ils périrent, eux, leurs femmes, leurs enfants et leur bétail, en tout un millier de personnes. (Traduction TOB)

Le même épisode est rapporté par Flavius Josèphe qui précise que ces gens furent brûlés vifs dans leurs repaires¹³.

Toujours dans les livres des Maccabées, on relate l'histoire de ces juifs qui, le jour du sabbat, renoncent à prolonger la poursuite d'ennemis à leur merci et à profiter sans retard de leur victoire en s'emparant du butin (2 M 8,24-29). Dans ces textes et dans d'autres (2 M 12,38 ; 15,1-5), s'expriment à la fois une volonté apologétique et un attachement plus que scrupuleux à la pratique du sabbat. On retrouvera ce même respect recommandé avec rigueur chez les Esséniens. Ainsi, l'Écrit de Damas prévoit une excommunication de sept années pour qui ne garderait pas le sabbat (CD XII, 3-6) :

Et quiconque errera en profanant le sabbat ou les fêtes ne sera pas mis à mort, mais aux hommes incombera sa garde ; et, s'il guérit de ce péché, on le gardera pour une période de sept ans, et ensuite, il entrera (à nouveau) dans l'Assemblée¹⁴.

D'autres écrits juifs de l'époque inter-testamentaire attestent également avec force l'importance du sabbat. Ainsi, le livre des Jubilés. Dans un développement assez long, on lit par exemple (*Jubilés* II, 26-28) :

13 *Antiquités juives* 12, 274. Voir aussi 2 M 6,11.

14 Traduction A. Dupont-Sommer dans *La Bible. Écrits intertestamentaires* (A. DUPONT-SOMMER & M. PHILONENKO, dir.), Paris, 1987, p. 174. Une copie de l'Écrit de Damas a été trouvée à Qumrân ; d'autres textes de ce groupe essénien mentionnent le sabbat.

Et toi (Moïse), donne l'ordre aux enfants d'Israël, et qu'ils observent ce jour [du sabbat] pour le sanctifier, n'y faire aucun travail et ne pas le profaner, car il est plus saint que tous les (autres) jours. Que meure, que meure quiconque le violera. Que meure, que meure quiconque fera alors un travail quelconque. (Cela vaut) pour toujours, afin que les fils d'Israël observent ce jour-là de génération en génération et qu'ils ne soient point déracinés de (leur) terre, car c'est un jour saint, c'est un jour béni. Tout homme qui l'observera et cessera alors tout son travail sera saint et béni en tout temps¹⁵.

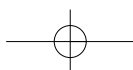
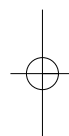
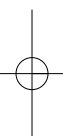
Au plan pratique, l'observance du sabbat devient un critère de fidélité à la loi juive. De là est née la volonté de préciser les normes avec soin, ce qui donnera naissance à toute une casuistique dont le Nouveau Testament porte les traces (cf. Ac 1,12) et contre laquelle, selon les récits évangéliques, Jésus réagira (Mc 2,23-3,6). Pour être sûr que le sabbat soit respecté, en effet, le Judaïsme du second Temple en vient peu à peu à compléter le précepte biblique par des interdits de plus en plus précis et nombreux. Ainsi, à l'époque du Nouveau Testament, on dénombre pas moins de trente-neuf activités défendues le jour du sabbat, comme par exemple transporter des objets, écrire, grappiller quelques grains, faire des nœuds, etc.¹⁶ En outre, ces interdictions sont complétées par une liste d'activités déconseillées. De la sorte, le souci louable de promouvoir le respect du sabbat s'est trouvé poussé jusqu'au scrupule. Au point qu'à l'époque du Nouveau Testament, les règles du sabbat pouvaient être ressenties par d'aucuns comme un véritable carcan.

15 Traduction d'A. Caquot, dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 646.

16 Pour le Judaïsme pharisien, voir le traité *Shabbat* dans la Mishna, mais aussi le livre des *Jubilés* L,8-11 ; dans la tradition essénienne, l'*Écrit de Damas* cité ci-dessus est un bon témoin du rigorisme dans l'application des règles sabbatiques ; il précise que non seulement il ne convient pas de travailler le jour du sabbat, mais aussi de demander à un autre de travailler pour soi, de parler de richesse et de gains, de travail à faire le lendemain (voir CD X,14-XI,18). Pour plus de détails à ce sujet, voir E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. A New English Version revised and edited by G. Vermes, F. Millar & M. Black*, Vol. II, Édimbourg, 1973, pp. 465-475.

Rapide synthèse

Ainsi donc, il est vraisemblable qu'avant l'exil de Juda, deux pratiques différentes aient coexisté. La première, originaire de Canaan, était une célébration religieuse de la pleine lune appelée « sabbat ». La seconde, d'origine liturgique semble-t-il, avait évolué au VIII^e siècle pour devenir un jour de repos hebdomadaire à but social : cette évolution aurait été commandée en effet par le souci de permettre aux serviteurs et aux bêtes de « souffler » (Ex 23,12). La fusion de ces deux pratiques dans les milieux sacerdotaux de la déportation à Babylone (586-538) aurait donné naissance à l'institution du sabbat telle que la connaît encore aujourd'hui le Judaïsme. Le jour chômé se serait fixé au septième jour et aurait été appelé « sabbat » pour souligner l'aspect festif et liturgique qu'on entendait lui donner. Cette conception nouvelle s'est inscrite dans la plupart des textes bibliques après l'exil, y compris, de manière pour ainsi dire rétroactive, dans les passages qui faisaient référence aux deux institutions pré-exiliques, ces derniers ayant fait l'objet de relectures qui ont occulté les contours précis de ces coutumes antérieures.



Chapitre 2

Récits annonçant le précepte du sabbat en Genèse et Exode

Dans le texte de la Torah – ou Pentateuque –, le précepte du sabbat n'est pas premier. Il est annoncé et, pour ainsi dire, préparé par l'un ou l'autre texte qui élabore son sens avant même qu'il soit question d'une obligation pour quiconque de pratiquer le repos du sabbat. Le commandement lui-même est formulé pour la première fois dans la série des dix Paroles, le premier code de lois donné par Adonai à son peuple dans le cadre de l'alliance, le cœur du cœur de la Loi.

Avant cela, Israël a été comme introduit à cette pratique par le rituel des Azymes dans le cadre de la célébration de la Pâque avant même sa sortie d'Égypte (Ex 12,15-16), et surtout par le don de la manne lors de ses premières étapes au désert (Ex 16). Mais bien avant, c'est bien sûr le repos du Créateur le septième jour qui apparaît comme le fondement premier du sabbat. C'est d'ailleurs ce choix divin qui servira de justification au précepte tel qu'il sera formulé dans le Décalogue en Ex 20,11. C'est donc par là qu'il convient de commencer l'enquête.

Le repos du Créateur (Gn 2,1-3)

Historiquement parlant, la mise en rapport du repos hebdomadaire et de la création en sept jours n'est pas la plus ancienne. Elle apparaît au plus tôt pendant l'exil de Juda, au moment où l'institution du sabbat prend la forme que reflètent la plupart des textes bibliques. Mais dans la mesure où elle lie le sens du sabbat à l'essence même de l'univers – ce qu'évoque au fond la première page de la Genèse –, cette interprétation acquiert une antériorité logique ou, plus exactement, théologique.

Le récit de la création qu'on lit en Gn 1,1-2,4a met en place les paramètres de l'univers, et en premier lieu, le temps dont les repères sont donnés, avec une belle régularité, les premier, quatrième et septième jour (aux extrémités et au centre du septénaire). Avec la création de la lumière, le premier jour instaure en effet le rythme quotidien qui va permettre le décompte des jours, conséquence de la séparation entre jour et nuit (vv. 4b-5) :

^{4b} *Et Dieu sépara la lumière et les ténèbres ; ⁵ et Dieu appela la lumière « jour » et les ténèbres il (les) appela « nuit ». Et il y eut un soir et il y eut un matin – jour un.*

Le quatrième jour (vv. 14-18), Dieu installe à la voûte des cieux les luminaires qui vont présider à l'alternance entre jour et nuit, mais qui vont aussi servir à rythmer les temps de l'année terrestre et des fêtes liturgiques. Les deux grands luminaires serviront de signes « pour les assemblées, les jours et les années », dit Dieu. Ce sont en effet les astres qui règlent les temps de la terre et de l'humanité, en particulier le cycle annuel.

Mais la création ne s'achève qu'avec une dernière séparation temporelle. Cette fois, elle ne dépend plus des rythmes imposés par l'horloge cosmique mise en place par le créateur, mais d'un acte délibéré de celui-ci (2,2-3) :

² *Et Dieu acheva le septième jour son œuvre qu'il avait faite, et il se reposa en le septième jour de toute son œuvre qu'il avait faite.*

³ *Et Dieu bénit le septième jour et il le sanctifia, car en lui il se reposa de toute son œuvre que Dieu avait créée pour faire.*

L'insistance sur le septième jour est forte. Comme l'indique une autre répétition (« [toute] son œuvre... »), ce jour met un terme à l'entreprise de création. Pendant six jours, Dieu déploie une intense activité de maîtrise. Par la seule force de sa parole, il sépare les éléments du chaos qu'il organise pour aménager un espace où la vie puisse être accueillie et se développer. Puis il appelle à la vie animaux et humains qui peupleront cet espace. Le septième jour, il se repose. Pourtant, le texte hébreu dit clairement qu'il *achève* la création ce jour-là (2,2) – le texte grec des Septante est plus logique en disant que « Dieu acheva ses œuvres qu'il avait faites *au sixième jour*, et se reposa le *septième jour*... ».

Que veut donc dire l'hébreu avec cette expression paradoxale ? Que fait le créateur le septième jour pour parachever son œuvre ? Autrement dit, en quoi le septième jour est-il achèvement¹ ? En ce que ce jour-là, Dieu *s'arrête* d'œuvrer – en hébreu, c'est le verbe *shabat*. Sans cet arrêt, la création ne serait pas achevée. Or, un tel arrêt a au moins deux aspects : l'un concerne la relation de Dieu à lui-même, l'autre sa relation au monde créé. D'une part, s'arrêter d'œuvrer signifie pour Dieu mettre un terme à la puissante maîtrise déployée jusque-là et, dès lors, se montrer plus fort qu'elle, libre par rapport à elle. En cessant son travail, Dieu se montre maître de sa propre maîtrise, et c'est là le secret de sa douceur. D'autre part, en assumant ainsi une limite, Dieu ouvre un espace d'autonomie pour ce qui n'est pas lui, à savoir l'univers et en particulier l'humanité à qui il vient de confier la terre (1,26-28) ; il ménage un lieu de liberté et de vie à autre que lui². Une double liberté donc : liberté de Dieu vis-à-vis de sa puissance, et liberté pour ceux qui bénéficient de ce retrait divin. De surcroît, cette double autonomie – qui va de pair avec la séparation entre Dieu et le monde – prépare le terrain pour une possible alliance.

On notera que, dans ce texte, le septième jour ne concerne que l'agir de Dieu. Nulle part, il n'est écrit explicitement que ce rythme s'impose en quelque façon aux créatures. Encore que, dans la mesure où les êtres

1 La tradition juive est fort attentive à cette question. Voir p. ex. A.J. HESCHEL, *Les Bâtisseurs du Temps*, Paris, 1957, pp. 124-125.

2 Je reprends ici une idée de P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, Paris, 2001, pp. 27-28, ou ID., « La loi du Décalogue et l'image de Dieu », dans *Croire aujourd'hui*, 186, 1987, pp. 397-406, surtout pp. 403-405.

humains sont créés à l'image de Dieu avec la vocation de s'achever à sa ressemblance, on peut penser qu'ils pourront difficilement réaliser ce programme sans accepter d'entrer dans la logique instaurée par le créateur le septième jour. Mais cela reste implicite et comme caché dans les replis du texte, de sorte qu'une brève explication s'impose³.

À peine l'humanité a-t-elle été créée, que Dieu lui enjoint de maîtriser la terre et les bêtes – telle était d'ailleurs son intention au départ (1,26-28). Puisque le créateur a lui-même déployé sa maîtrise durant les jours qui précèdent, il va de soi que celle-ci fait partie de son image. Aussi, pour être à l'image de ce Dieu, les êtres humains devront eux aussi exercer la maîtrise sur le monde qui est le leur. Mais ensuite, Dieu donne à ces mêmes humains une nourriture végétale composée de céréales et de fruits, et différente du régime des animaux qui, eux, consommeront les autres végétaux (1,29-30). Il suggère ainsi aux humains que, dans leur maîtrise du monde animal, il leur est possible de ne pas verser dans la violence puisqu'ils ne doivent pas tuer les bêtes pour se nourrir. Il les invite dès lors à mettre une limite à leur pouvoir⁴, tout en laissant aux animaux un espace pour leur vie. C'est bien là la dynamique que Dieu adopte lui-même lorsque, le septième jour, il limite le déploiement de sa puissance et prend distance pour donner du champ à ses créatures.

Il ne sera plus question de septième jour ou de sabbat dans le reste du livre de la Genèse. Cette thématique reste comme suspendue, en attente d'être relevée, reprise, approfondie. C'est dans le livre de l'Exode qu'elle va recevoir une forte consistance, et le sabbat devenir une institution caractéristique du peuple de l'alliance. Mais avant cela, Adonāi prend soin d'initier son peuple en douceur à cette pratique qui deviendra un des piliers de son identité.

3 Pour une argumentation sur ce point, voir A. WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, coll. *Lectio Divina* 171, Paris, 2002², pp. 26-34.

4 Voir HESCHEL, *Les Bâtisseurs du Temps* : « Six jours durant, nous travaillons à dominer le monde ; le septième jour, nous essayons de nous dominer nous-mêmes » (p. 112) et d'acquérir ainsi « une certaine indépendance » à l'égard de la maîtrise sur le monde (p. 130). De la sorte, l'homme travaille « à parfaire sa ressemblance avec le divin modèle » (p. 115).

Une première initiation d'Israël (Ex 12–13)

La première fois que le verbe *shabat* se lit dans l'Exode, c'est au chapitre 5, verset 5. Lorsque Moïse et Aaron se présentent pour la première fois chez Pharaon avec la requête d'Adonaï, pour qu'il laisse partir les fils d'Israël afin qu'ils le servent dans le désert, le roi refuse tout net : il ne connaît pas Adonaï, dit-il, et ne l'écouterait donc pas. Moïse et son frère insistent : il en va de la vie même du peuple, que Dieu pourrait faire périr si Pharaon ne le laisse pas aller. À quoi celui-ci répond (Ex 5,4-5) :

⁴ « Pourquoi, Moïse et Aaron, voulez-vous libérer le peuple de ses travaux ? Allez à vos corvées ! ⁵ [...] Voici qu'est nombreux maintenant le peuple de la terre et vous les feriez se reposer (*hishbattèm*) de leurs corvées ! »

Le roi d'Égypte durcit alors la servitude des fils d'Israël, de sorte qu'ils ne puissent plus s'offrir de répit et qu'ils renoncent à leurs vellétés de liberté. Ainsi, dans leur esclavage égyptien, les Israélites ne bénéficient d'aucun repos, d'aucun « sabbat », tout entiers sacrifiés à la servitude que leur impose leur implacable maître. Mais Adonaï ne tolérera pas que cette situation perdure. Il s'entête dans son projet de libération qui, suite à ce qu'a affirmé le roi égyptien, apparaîtra comme le don d'un « sabbat » : en sortant de la maison de leur esclavage, les fils d'Israël quitteront ce pays « anti-sabbatique ».

Mais avant qu'ils sortent d'Égypte, les fils d'Israël, toujours esclaves, entendent Moïse donner des instructions pour la nuit de la libération et pour la façon de la célébrer à l'avenir. C'est alors que le peuple est initié une première fois aux rythmes du Créateur par une pratique rituelle liée à la fête des pains sans levain, les Azymes. Car le rituel que Moïse lui transmet prévoit des jours où ces anciens esclaves ne pourront pas travailler (Ex 12,15-16) :

¹⁵ *Sept jours, c'est des azymes que vous mangerez. Seulement, au premier jour, vous ferez disparaître le levain de vos maisons. Car tout qui mange du ferment du premier au septième jour, cette personne sera retranchée*

5 Le verbe hébreu est *shabat*. Littéralement : « vous ferez cesser ».

d'Israël. ¹⁶ Et au premier jour, vous aurez une convocation sainte, et au septième jour, une convocation sainte. On n'y fera aucun ouvrage, si ce n'est ce qui est mangé par chaque personne : cela seulement sera fait pour vous.

Ce septième jour de la semaine des Azymes sera également jour de fête liturgique, lorsque le peuple sera arrivé dans la terre que le Dieu libérateur a promis à Moïse (13,6) :

Sept jours, tu mangeras des azymes, et le septième jour, fête pour Adonaï.

Par la suite, dans les codes législatifs, on retrouvera, liées au septième jour, diverses pratiques liturgiques ébauchées ici une première fois.

Ainsi, c'est dans le cadre de la commémoration de la Pâque, de la naissance du peuple, plus précisément même dans le rite destiné à rappeler la hâte du peuple partant vers la liberté (voir Ex 12,33-34 et 13,3), que Dieu introduit Israël à une manière bien à lui de rythmer le temps. Or, on l'a vu, dès la création de l'univers, ce rythme n'est pas étranger à l'autonomie donnée par Dieu aux humains, ni à la vie que permet l'espace de liberté ainsi ouvert. Il se double ici d'un aspect de célébration et de fête qui rejoint d'une certaine manière l'émerveillement de Dieu devant le créé, prélude à son repos du septième jour (Gn 1,31). Mais ici, c'est en l'honneur du Dieu qui crée pour lui un avenir nouveau qu'Israël doit faire fête et cesser le travail.

La manne et le sabbat (Ex 16,1-30)

À ce point de la Torah, tout cela reste inchoatif. Mais on sent déjà s'ébaucher une cohérence, une ligne de sens qui ne va pas tarder à s'approfondir. En effet, quelques semaines seulement après la sortie d'Égypte, les Israélites vont être éduqués par Dieu – et par Moïse – à la pratique du sabbat. Le récit est assez déconcertant. En effet, le problème auquel les fils d'Israël sont confrontés au départ n'a rien à voir avec la question du temps. C'est la faim, et le risque de mort qu'elle fait courir au peuple. Répondant à ses murmures, Adonaï annonce le don d'une profusion de nourriture. C'est à cette occasion qu'il introduit une instruction sur le temps.

Ce récit du don de la manne (Ex 16) mérite mieux qu'un regard distrait, car il met en jeu la question de la signification du sabbat. Je vais donc m'y attarder un peu.

Un don qui sera un test pour le peuple

L'affaire commence avec le murmure de l'assemblée des fils d'Israël. Moïse et Aaron en sont la cible. Le peuple leur reproche de les avoir fait sortir d'Égypte pour les emmener dans le désert mourir de faim : à ce compte-là, disent-ils, il eût mieux valu périr là-bas de la main d'Adonaï devant la marmite de viande en mangeant du pain à satiété (Ex 16,3-4). Une telle revendication montre clairement qu'Israël est encore lié à l'Égypte : comme quand il y était, sa seule perspective semble être la mort, tandis que, dans une sorte d'horreur du manque, il regrette l'abondance de la nourriture dont on y gavait les esclaves pour qu'ils travaillent sept jours sur sept. Sans doute, le peuple n'a-t-il pas tort de réclamer à manger. Mais sa manière de le faire trahit pour le moins la convoitise qui l'anime, son regret du plein, ou sa peur du vide.

Si le peuple met en cause ses deux leaders, c'est à ceux-ci qu'Adonaï répond pour leur annoncer son intention d'accéder à la demande du peuple (vv. 4-5) :

⁴ Adonaï dit à Moïse : « Voici que je vais faire pleuvoir pour vous du pain du haut du ciel. Et le peuple sortira et ils ramasseront une ration d'un jour en son jour, afin que je le teste : ira-t-il dans ma loi (tôrah) ou non ? ⁵ Le sixième jour, ils prépareront ce qu'ils auront amené, et il y en aura le double de ce qu'ils ramasseront de jour en jour. »

Le test dont parle Adonaï en rapport avec le don du pain ne ressort pas clairement de ses premières paroles. Il pourrait avoir deux composantes, énoncées de part et d'autre de l'annonce du test : de jour en jour, Dieu donnera une ration quotidienne de pain (v. 4a) ; le sixième jour, la ration sera doublée, bien que le motif de ce changement ne soit pas très précis (v. 5). Jusqu'ici, on ne voit pas bien en quoi va consister le test annoncé par Adonaï, ni quelle est « l'instruction » (*tôrah*) selon laquelle le peuple est censé marcher. La suite du récit reviendra sur cet aspect des choses pour apporter en leur temps les précisions voulues.

En réalité, ce n'est pas la première fois qu'il est question, après la sortie d'Égypte, de loi divine en relation avec un don vital et une mise à l'épreuve. À la fin du chapitre précédent, en effet, à peine Adonaï a-t-il donné de l'eau au peuple assoiffé que le narrateur enchaîne :

Là, il lui donna (au peuple) décrets et coutumes, et là, il le mit à l'épreuve.

Et Adonaï de préciser que, si Israël se montre fidèle à ses préceptes, il ne lui infligera aucune des maladies subies par les Égyptiens, « *car, dit-il, je suis Adonaï, celui qui te guérit* » (15,25-26). Ainsi, un don que Dieu fait en vue de la vie est accompagné d'une parole de loi qui permet à Israël de recevoir ce don de telle sorte qu'il soit effectivement pour lui source de vie.

C'est qu'un don de Dieu ne suffit pas à faire vivre : la manière de le recevoir est tout aussi décisive, et c'est en cela que le don lui-même constitue un test pour le bénéficiaire : comment va-t-il recevoir ce don ? Dans ce cadre, la loi donne pour ainsi dire consistance à ce test. Imposant un frein à l'élan du désir, elle invite le bénéficiaire à ne pas laisser dégénérer celui-ci en convoitise, à ne pas réduire le don en chose à accaparer en vue d'un profit personnel, mais plutôt à y voir le signe d'une générosité appelant à la confiance en celui qui donne⁶.

La même structure est présente dès le début du récit de la manne en Ex 16. Suite à la récrimination du peuple qui – non sans une certaine convoitise, on l'a vu – réclame de la nourriture pour survivre, Dieu annonce que le don qu'il va faire sera le lieu d'un test : va-t-il être accaparé comme un dû ou permettre la reconnaissance du donateur, reconnaissance qui se traduira par l'écoute de ses instructions et par leur mise en pratique ? Sur cette base, le lecteur peut déjà deviner qu'Adonaï a vu clair dans la demande du peuple. Plutôt que de satisfaire sans plus son envie, il lui annonce un don, mais en prenant soin de l'assortir d'une limite, dans l'espoir de contrecarrer la convoitise qui sous-tend la requête. Ainsi, non

6 Sur cette question, voir les pages difficiles mais denses de P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, coll. *Parole de Dieu*, Paris, 1976, pp. 39-50.

seulement il nourrit Israël pour qu'il vive, mais, pour qu'il vive, il entreprend également de l'éduquer à ne pas se laisser entraîner par son désir sur un chemin qui s'avérerait dangereux et porteur de mort⁷.

Un don appelant à la confiance

Cette première scène est suivie d'un tableau assez répétitif où, fort de ce qu'il a entendu d'Adonaï, Moïse, accompagné d'Aaron, répond aux critiques que leur ont adressées les fils d'Israël : ce n'est pas eux qui les ont fait sortir d'Égypte, mais Adonaï, et il va leur montrer qui il est dès le soir et le lendemain. C'est lui, en effet, le premier touché par les murmures adressés par le peuple à Moïse et Aaron ; ceux-ci ne sont en réalité que des intermédiaires (vv. 6-7, voir vv. 2-3). Moïse précise ensuite que c'est en leur donnant la nourriture désirée qu'Adonaï répondra à leurs plaintes : ils mangeront de la viande dès le soir – ce que Dieu n'a pas dit à Moïse – et, le matin, il y aura du pain en abondance (v. 8). Et tandis que, par Aaron, il fait rassembler les Israélites auprès de Dieu, ce dernier leur montre sa gloire du côté du désert avant de s'adresser à Moïse et de lui confirmer qu'il va réaliser ce que celui-ci vient d'annoncer au peuple affamé (vv. 9-12).

Après les cailles du soir, les Israélites reçoivent effectivement le pain promis, le lendemain matin (vv. 13-14). À leur question de savoir ce qu'est cette chose qu'ils ne connaissent pas, Moïse répond (vv. 15b-16) :

^{15b} « *C'est le pain qu'Adonaï vous a donné à manger.* ¹⁶ *Voici la parole qu'Adonaï a ordonnée : "Ramassez-en chacun selon ce qu'il mange ; vous prendrez un 'omer⁸ par tête, d'après le nombre de vos gens, chacun selon ceux qui sont dans sa tente".* »

7 À peine Israël est-il né comme peuple (voir Ex 14-15), Dieu lui donne la loi en même temps que la nourriture en vue de sa vie. Il reproduit ainsi ce que raconte le récit de l'Éden où Adam, afin de ne pas mourir, reçoit et le précepte et les fruits à manger (Gn 2,16-17).

8 À la fin du récit (v. 36), la quantité du 'omer fait l'objet d'une précision du narrateur : un dixième d'épha, soit environ 4 litres et demi.

Moïse commence par indiquer ce qu'est la manne, soulignant d'emblée qu'il s'agit bien du don de Dieu annoncé la veille. Sans transition, il communique ensuite au peuple l'instruction entendue d'Adonaï au verset 4b (« *le peuple sortira et ramassera une ration d'un jour en son jour* »). Il précise ainsi que la quantité de manne à récolter dépend de l'appétit de chaque membre de la famille. Sans hésiter, le peuple se met à recueillir la manne en suivant à la lettre les instructions reçues (vv. 17-18). La quantité qu'il ramasse ainsi montre que le don divin suffit à nourrir l'ensemble du peuple.

Alors, comme s'il craignait de n'avoir pas été assez clair, en écho à la parole divine qui précisait « *une ration d'un jour en son jour* », Moïse ajoute (v. 19b) :

« *Que personne n'en garde jusqu'au matin* ».

Si chacun a ramassé le nécessaire, il n'a pas à en garder pour se constituer des réserves. Telle est la première partie du test. Israël va-t-il écouter cette parole et faire confiance à Adonaï en croyant qu'il reproduira le lendemain et de jour en jour le don qu'il vient de faire, de telle sorte que les siens ne manqueront de rien ? La méfiance et la peur dont les Israélites ont fait preuve au début de l'épisode vont-elles au contraire les pousser à thésauriser, à adopter une attitude typique de qui convoite ? Certains cèdent à la tentation, en effet. N'écoutant pas Moïse, ils font des réserves « *mais cela fut infesté de vers et cela pua* » (v. 20). Voilà bien le signe de ce que la méfiance et la convoitise pourrissent le don de Dieu et le dégradent irrémédiablement. D'où la colère que Moïse laisse alors éclater.

Éducation au sabbat, éducation par le sabbat

Le narrateur poursuit alors son récit en racontant la mise en œuvre de la seconde partie du test à laquelle Adonaï faisait allusion au début en parlant à Moïse : « *le sixième jour, ils prépareront ce qu'ils auront amené, et il y en aura le double* » (v. 5). Comme annoncé, en effet, le sixième jour, le peuple ramasse une quantité double des autres jours, deux 'omèr pour chacun (vv. 21-22). Le peuple n'étant au courant de rien, ses responsables avisent Moïse de cette curiosité. Celui-ci leur répond en se référant à ce qu'Adonaï lui a dit (v. 23) :

... « *C'est ce dont a parlé Adonaï : shabbatôn⁹, shabbat de sainteté pour Adonaï, demain. Ce que vous voulez cuire, cuisez-le, et ce que vous voulez bouillir, bouillez-le, et tout ce qui est en plus, déposez-le pour vous en garde jusqu'au matin.* »

Moïse a-t-il reçu de Dieu des précisions que le narrateur a omis de relater auparavant ? Toujours est-il qu'en réponse à l'étonnement des chefs, il donne des instructions précises, expliquant à ses interlocuteurs ce qu'il y a lieu de faire. Le lendemain, dit-il, c'est jour de repos « saint pour Adonaï ». Saint¹⁰, ce jour l'est même en deux sens : pour Adonaï, c'est un jour différent des six autres puisqu'il interrompt l'œuvre quotidienne du don de la manne. Dès lors, pour Israël aussi, ce jour est un jour à part : préparant sa nourriture la veille, il la mettra en réserve pour ce jour-là, et il n'aura pas à travailler pour récolter la manne et la cuisiner. De la sorte, Adonaï impose en quelque sorte son propre rythme à ceux qu'il a libérés de la servitude d'Égypte.

C'est alors que l'on voit le scénario de la scène précédente se reproduire point par point.

[1] Après le don de la manne, le peuple avait obéi à l'ordre de Moïse (vv. 17-18) ; il fait de même ici, tandis que le narrateur souligne que la nourriture réservée pour le sabbat ne se corrompt pas comme les autres jours (v. 24).

[2] De même que Moïse avait ensuite précisé les choses pour que tout soit clair pour le peuple (v. 19), il complète à nouveau ses instructions à propos du pain mis en réserve (vv. 25-26) :

²⁵ « *Mangez-le aujourd'hui, car ce jour est shabbat pour Adonaï : aujourd'hui, vous ne trouverez pas la manne dans les champs.* ²⁶ *Six jours, vous la ramasserez, mais au septième jour, c'est shabbat : il n'y en aura pas.* »

9 Variante peut-être solennelle du mot *shabbat*, que l'on pourrait traduire avec Meschonnic « grand repos », commenté ensuite : « repos de sainteté ».

10 Le concept de sainteté dans le premier Testament est intimement lié à l'idée de séparation, de différence, d'altérité.

On voit bien la double précision. D'une part, le septième jour, le peuple mange sans récolter comme les autres jours car il ne pourrait en trouver (v. 25). D'autre part, la déclaration de Moïse au verset 26 résonne comme un ordre formel, un précepte : ce qui avait été prescrit au terme de la première semaine de manne se voit à présent généralisé : chaque septième jour, ce sera sabbat.

[3] Cette instruction de Moïse est à nouveau suivie d'un bref récit de transgression (comme aux vv. 19-20). Certains en effet sortent du camp pour ramasser de la manne. Évidemment, ils ne trouvent rien. Ils réussissent seulement à provoquer une nouvelle intervention divine : non sans une certaine impatience, Adonaï rappelle au peuple par Moïse l'importance de la loi et de son écoute active. Le sabbat, ajoute-t-il, est un don de Dieu, dont le signe concret est le double de pain généreusement offert le sixième jour : nul n'a donc à sortir de chez lui ce jour-là (vv. 28-29). « *Et le peuple se reposa (shabat) le septième jour* » (v. 30).

Mais en quoi le sabbat, le repos du septième jour est-il aussi un don de Dieu ? En réalité, c'est sur l'arrière-plan de la servitude égyptienne où aucun repos n'était accordé par Pharaon à ses esclaves, que ce repos prend vraiment tout son relief. Adonaï, le nouveau maître du peuple, veille en effet à le libérer de tout travail nécessaire, quand bien même celui-ci se limiterait à préparer un repas¹¹. En l'invitant à épouser son propre rythme en prenant un repos hebdomadaire, Dieu signifie aux Israélites sa volonté réelle de liberté pour eux : ils n'ont plus à être esclaves de personne, même pas d'eux-mêmes, de leur faim, de leur peur de manquer, de leur désir d'en avoir plus – c'est-à-dire de leur convoitise. D'emblée, le sabbat est donné comme un antidote à ce qui constituerait en fait un esclavage intérieur.

C'est ainsi qu'après l'invitation à la confiance en Dieu consistant à ne pas faire de réserve d'un jour à l'autre, la seconde partie du test annoncé dès le départ vise une autre forme de lâcher-prise, de dé-maîtrise et donc aussi de confiance au Dieu qui donne *et* la nourriture *et* le repos pour la vie et la liberté du peuple. Comme Moïse l'explicitera peu avant sa mort,

¹¹ On notera qu'en 12,16, la préparation du repas est le seul travail permis au septième jour de la semaine des Azymes. Ici, il est interdit.

précisément en évoquant la manne (Dt 8,3), Israël apprend d'Adonāi que « *l'être humain ne vit pas seulement de pain* », mais aussi de la parole de ce Dieu qui lui indique comment recevoir le pain. En effet, celui-ci est essentiellement le signe de la présence et de la bienveillance quotidiennes du Dieu qui veut son peuple vivant et libre. Car, paradoxalement, c'est bien parce qu'Adonāi le prive un jour sur sept du signe de sa sollicitude qu'Israël peut prendre conscience qu'il est à ses côtés de jour en jour.

Le sabbat : une expérience, une loi, un don

Dans cet épisode du début de la marche d'Israël au désert, le sabbat est à la fois précepte et don, préfigurant en quelque sorte le don de la Loi au Sinaï. Mais il n'est pas d'abord une loi, mais plutôt une expérience qu'Adonāi fait faire au peuple, expérience touchant au plus concret et au plus capital pour sa vie puisque cela concerne le manger et le rythme du temps. Au cœur de l'acte créateur consistant à donner la nourriture, Adonāi enseigne à son peuple sa propre manière d'être : il l'invite à consentir à la limite et à risquer la confiance – de la même manière que lui-même pose une limite à son pouvoir et prend le risque de confier la terre aux humains (Gn 1,28-29). On perçoit ici la cohérence avec le récit où le sabbat est introduit comme rythme propre au Créateur. Ici, il semble vouloir montrer à Israël comment s'accorder à ce rythme et, à travers cela, comment entrer dans sa logique.

Cela dit, lorsque le repos du septième jour est formulé comme un précepte, aucune justification n'y est liée. Seul le récit permet de comprendre qu'Adonāi réclame d'Israël l'écoute de sa loi et la confiance qui commande cette écoute (Ex 16,26.28). C'est pourquoi ce précepte est essentiel. Et c'est sans doute pour cela qu'il est le premier qu'Israël reçoit en même temps que l'ordre qui le met en garde contre la convoitise en lui enjoignant de s'abstenir de faire des réserves (v. 19). Certes, jusqu'à présent, il s'agit seulement de la nourriture, de sa récolte et de sa préparation. Mais le précepte ouvre la voie au commandement plus ample qui sera bientôt donné de la montagne du Sinaï, au cœur même de la loi fondamentale de l'alliance.

Expérience que Dieu fait faire, loi formulée au cœur de l'expérience, le sabbat constitue surtout un don destiné à assurer l'avenir de la vie et de la liberté d'Israël, mais aussi la réussite de l'aventure de l'exode. Sortant de la maison d'esclavage, les fils d'Israël reçoivent une instruction : il s'agit pour eux d'apprendre à vivre leur liberté toute neuve de telle sorte qu'elle ne les mène pas à la mort. Sur ce chemin, le sabbat constitue une étape capitale puisqu'il vise à ajuster Israël à son Dieu et à sa volonté de vie. Un tel ajustement suppose que le peuple renonce à tout ce qui est susceptible de le ramener à l'esclavage, en particulier la tyrannie du désir et l'illusion de croire que la liberté consiste à se passer de loi.

Chapitre 3

La loi du sabbat dans l'Exode

Après ces récits où le repos du septième jour devient le sabbat, la totalité des textes de la Torah qui en parlent, à une exception près, sont des lois¹. Le premier de ces textes est celui des dix Paroles – le Décalogue – en Ex 20 ; le dernier où il en est explicitement question est la seconde version des mêmes Paroles en Dt 5. Est-ce vraiment un hasard ? Entre les deux, des préceptes parfois assez différents viennent étoffer la réalité dont il s'agit et dont on a déjà perçu la signification à partir des récits qui précèdent.

Au cœur des dix Paroles, le sabbat (Ex 20,8-11)

La première formulation générale du précepte du sabbat est donc celle des dix Paroles. Cette loi est fondamentale. Énoncée par Dieu lui-même au cœur de la théophanie où il se présente à Israël pour sceller l'alliance avec lui, elle constitue la charte fondamentale de l'engagement

1 En Nb 15,32-36, on trouve un récit assez bref racontant une transgression du sabbat et sa sanction. Voir plus loin pp. 54-57.

d'Israël. Or, l'alliance est destinée à faire du groupe des esclaves libérés d'Égypte un peuple particulier, lié à Adonaï et mis à part pour une fonction sacerdotale au milieu des nations qui, toutes, appartiennent à Dieu (Ex 19,5-6). Dans ces conditions, on comprendra que la Loi constituant Israël comme allié d'Adonaï marque à la fois sa particularité – que visent les premiers préceptes propres à ce peuple (pas d'autres dieux ni d'idoles qu'Israël servirait ; respect du Nom d'Adonaï)² – et sa solidarité avec les autres nations – ce sont les dernières paroles dont la portée est universelle (honorer père et mère et respecter le prochain dans sa vie, son couple et ses biens).

Or, le précepte du sabbat est en plein cœur de cet ensemble particulièrement construit³, un peu à l'image d'une charnière, et donc précisément entre les préceptes spécifiques et les commandements universels. Serait-ce à dire qu'il est au croisement de ces deux dimensions ? Sans doute. En effet, dans le premier Testament, la pratique du sabbat est un élément d'identité qui distingue Israël des autres nations. Mais en même temps, on l'a vu en lisant Gn 1, arrêter le travail le septième jour fait partie de la vocation de tout humain destiné à s'achever à l'image du Créateur, je vais y revenir. De la sorte, en respectant le sabbat, le peuple de l'alliance serait un témoin vivant de ce à quoi sont appelés tous les humains.

Au cœur du Décalogue tel qu'on le lit en Ex 20, le précepte du sabbat est formulé comme ceci⁴ :

-
- 2 Dans la logique de la Torah et plus largement du premier Testament, du moins. En effet, dans une réflexion qui déborde ce cadre, il est possible de montrer la portée anthropologique et théologique de ces premiers préceptes.
 - 3 Pour la structure littéraire du Décalogue, voir R. MEYNET, "Les dix commandements, loi de liberté. Analyse rhétorique d'Ex 20,2-17 et de Dt 5,6-21", dans *Mélanges de l'Université de Beyrouth*, 50, 1984, pp. 405-421 ou A. WÉNIN, "Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur", dans *Revue théologique de Louvain*, 25, 1994, pp. 145-182 (surtout pp. 154-164).
 - 4 Le texte est disposé de manière à mettre en évidence la structure littéraire. Pour la justification de celle-ci, voir les articles cités à la note précédente.

⁸ Se souvenir du JOUR DU *SHABBAT* pour le sanctifier.

⁹ SIX JOURS, tu serviras et feras tout ton ouvrage, mais

¹⁰ LE SEPTIÈME JOUR est *shabbat* pour Adonaï ton Dieu.

Tu ne feras aucun ouvrage, toi
et ton fils et ta fille
et ton serviteur et ta domestique
et ta bête et ton étranger qui [est] dans tes portes, ¹¹ car

SIX JOURS, Adonaï a fait les cieux et la terre, la mer
et tout ce qui [est] en eux
et il s'est reposé AU SEPTIÈME JOUR. C'est pourquoi

Adonaï a béni le JOUR DU *SHABBAT* et l'a sanctifié.

Encadrant le précepte, la répétition du verbe « sanctifier » souligne la caractéristique essentielle de ce jour. C'est un jour « saint », distinct des six autres, différent. Israël est appelé à lui reconnaître cette sainteté à la suite d'Adonaï. Pour ce faire, il mettra à part le septième jour (v. 10) en cessant de faire ce qui l'occupe le reste de la semaine, à savoir « *faire son ouvrage* » (v. 9), lui et ceux qui dépendent de lui⁵. Ce faisant, il imite le Créateur des cieux et de la terre qui, après avoir organisé et peuplé les espaces, a parfait le rythme du temps en instaurant une alternance entre les six jours de travail et le septième où il s'est reposé, bénissant ainsi le sabbat (v. 11).

Si ce jour n'est pas comme les autres, c'est donc que Dieu l'a sanctifié et béni. Comme le raconte la fin de la première page de la Genèse à laquelle le Décalogue renvoie explicitement, « *Dieu bénit le septième jour et il le sanctifia car en lui, il se reposa de toute son œuvre qu'il avait créée pour faire* » (Gn 2,3)⁶. Cette bénédiction, selon la signification biblique du concept, qualifie le septième jour comme jour de vie, de fécondité et d'épanouissement, lui conférant un caractère que n'ont pas les six autres. En quoi donc ce jour a-t-il une fécondité particulière ?

⁵ Je reviendrai sur leur liste dans l'explication de Dt 5 (ci-dessous, pp. 59-61).

⁶ On notera que quatre verbes de Gn 2,3 (bénir, sanctifier, se reposer, faire) sont repris dans le seul verset 11 d'Ex 20 où il est question précisément du « sabbat » de Dieu au terme de la création.

Pour répondre à cette question, il faut se souvenir du récit de la création auquel se réfère le précepte du Décalogue. On s'en souvient : en s'arrêtant (*shabat*), le Créateur met une limite au déploiement de sa propre puissance, montrant ainsi qu'il en a la maîtrise et ne lui est donc pas soumis, et libérant du même coup un espace d'autonomie pour la créature, en particulier l'humanité⁷. S'il en est ainsi, que signifie le sabbat prescrit ici à Israël ? Le texte du décalogue est clair : il s'agit en quelque sorte de faire mémoire de l'agir divin en vivant le septième jour comme un jour saint, un jour différent. Et la mémoire dont il est question ne se résume pas à une pensée, un souvenir. C'est une mémoire vivante, active, qui consiste à imiter Dieu.

Ainsi, six jours durant, l'Israélite « sert »⁸, travaille pour « faire tout son ouvrage », mettant en œuvre son dynamisme, sa puissance propre. Mais le septième jour, il se voit invité à mettre une limite à sa puissance de travail, de production, d'organisation, de création, à l'image du Créateur. Car celui qui sait suspendre son travail montre qu'il garde la maîtrise de sa propre puissance puisqu'il lui fixe librement une limite. De la sorte, il ouvre comme Dieu un espace pour autrui, créant un lieu pour des relations échappant aux lois du travail et du profit. Or, c'est aussi dans la gratuité de la relation à l'autre que la vie trouve à s'épanouir. Dans ces conditions, on comprend en quoi le sabbat est un jour béni, jour de vie et de fécondité : en ce qu'il met en place une condition essentielle de l'épanouissement de la vie dans le bonheur.

Est-il besoin d'ajouter que l'autre à qui l'Israélite ouvre un espace en faisant sabbat peut être aussi Adonaï – ce Dieu qui, en cessant d'œuvrer le septième jour, montrait précisément son souci de faire place à l'autre ? Le septième jour devient alors plus explicitement un « sabbat pour Adonaï », un jour d'alliance par excellence entre deux partenaires qui se font place mutuellement. Or, n'est-ce pas dans cette alliance qu'Adonaï peut devenir réellement « ton Dieu », comme le souligne le verset 10 ?

⁷ Voir ci-dessus, pp. 23-25.

⁸ Le verbe '*avad* employé ici signifie en même temps œuvrer, travailler et servir, mais aussi être esclave.

Mais au fond, au-delà de l'imitation du Dieu créateur, quel est l'enjeu profond de ce précepte du sabbat dont la place en fait le cœur des dix Paroles ? On le percevra mieux, je pense, en raisonnant par la négative. Si un homme s'avère incapable d'arrêter son travail, de mettre une limite à sa puissance de transformation du monde, n'est-ce pas au fond qu'il en est l'esclave ? Esclave de son travail, mais aussi de ce que le travail permet et cache en même temps : le déploiement d'une certaine puissance et la recherche d'un profit – qu'il s'agisse d'argent, de pouvoir ou de fierté personnelle. Ainsi, celui qui ne peut s'arrêter est esclave de lui-même, ce qui est la définition de l'idolâtre⁹.

Or, telle qu'elle apparaît dans le premier Testament, l'idolâtrie recouvre souvent d'une manière ou d'une autre la peur du manque, l'insécurité existentielle qu'éveille la conscience des limites personnelles, de la finitude humaine, de la mort certaine. En ce sens, ne pas pouvoir arrêter le travail peut être un signe que l'on accepte difficilement des limites à son pouvoir et à son désir de profit. Ce peut être une tentative inconsciente pour se voiler à soi-même cette limite qui fait peur. À l'opposé, la loi du sabbat invite l'Israélite à s'arrêter d'œuvrer, à mettre ainsi un terme au désir de puissance et à la recherche de profit et de prestige qui s'expriment légitimement dans le travail. Ce qu'elle lui propose, c'est en quelque sorte de consentir à sa limite, en l'assumant librement et en se réconciliant ainsi avec elle.

On peut même aller plus loin dans la ligne tracée par Paul Beauchamp. Au chapitre 1 de la Genèse, on le sait, l'être humain est créé à l'image de Dieu (Gn 1,26-28). Mais cette image est inachevée, de sorte que la vocation de l'humain est précisément de s'achever comme image de Dieu¹⁰. Si donc un croyant cherche à se réaliser en déployant une puissance

9 P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre, la Loi de Dieu*, Paris, 1999, pp. 55-57, note que l'interdit de l'idolâtrie et le précepte du sabbat comportent une même défense : « *Tu ne feras pas* » (vv. 4 et 10). Cette caractéristique les rapproche d'autant plus que l'idolâtrie consiste souvent à se prosterner devant ce que l'on a fait en attribuant une valeur infinie au produit de son propre travail, ce qui n'est pas sans lien avec une absolutisation de celui-ci.

10 Voir à ce sujet les réflexions intéressantes de M. BALMARY, *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, 1993, pp. 109-147.

qui se voudrait sans limite, il révèle par là même quelle est en vérité son image de Dieu : un Dieu surpuissant et sans limite. Or, on l'a vu, ce n'est pas là le Dieu de la Genèse. Comment, du reste, un tel Dieu pourrait-il être un Dieu d'alliance ? Il s'agit plutôt d'une de ces idoles que le premier Testament dénonce avec vigueur. Et comme toute idole, elle est potentiellement meurtrière, puisque aux idoles, ce sont des êtres humains qu'on offre en sacrifice. Or, c'est bien là ce qui se passe, malheureusement. Celui qui n'admet pas de limite au déploiement de sa puissance ou de son avidité, pourquoi une vie humaine l'arrêterait-elle ? Ce ne sont pas les exemples qui manquent, ni dans le domaine de l'économie, ni dans celui de la politique ! À l'opposé, le précepte du sabbat indique un remède à ce type d'idolâtrie : il propose à l'être humain d'assumer positivement ses limites en en faisant un lieu de rencontre et d'alliance avec l'autre¹¹. C'est alors qu'en vérité, il s'accomplit à l'image de Dieu.

Nouvelles perspectives : le « Code de l'alliance »

En entendant Dieu prononcer les dix Paroles, Israël a réagi avec crainte. Il s'est empressé d'accréditer Moïse pour qu'il joue le rôle de porte-parole de Dieu dans le processus de conclusion de l'alliance qui vient de commencer (Ex 20,18-20). Moïse alors gravit la montagne où Dieu va lui communiquer d'autres lois constituant une sorte de commentaire du Décalogue. En raison de son lien direct avec l'alliance, on appelle habituellement cet ensemble de lois le « code de l'alliance » (Ex 20,22-23,19).

Après avoir d'abord rappelé l'interdit de l'idolâtrie et donné des instructions pour l'érection d'un autel, le Législateur divin annonce une série de préceptes (20,22-21,1). Le premier de ceux-ci rappelle le commandement du sabbat : « *Quand tu achèteras un esclave hébreu, six années il servira¹², mais la septième, il sortira libre, gratuitement* » (21,2).

11 Je développe quelque peu ces réflexions sur l'idolâtrie en général et sur celle que suppose le non-respect du sabbat dans l'article cité ci-dessus : « Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur », pp. 166-171 et 176-177.

12 En hébreu, il y a jeu de mots entre « esclave » (‘*evèd*) et « servir » (‘*avad*).

En lisant, dans une loi sur les esclaves, l'alternance des chiffres six et sept en lien avec le travail, le service, le lecteur perçoit d'emblée un lien formel avec le centre du Décalogue, même s'il peut difficilement, à ce stade, en comprendre les tenants et aboutissants.

Les choses se préciseront à la fin du même code de l'alliance. Avant le dernier précepte qui revient sur l'idolâtrie et prévoit des dispositions cultuelles pour les fêtes et les sacrifices (23,13-19), le Législateur commente en l'élargissant le précepte du sabbat. Voici ce qu'il dit (Ex 23,9-12) :

⁹ « *Et un étranger, tu ne l'opprimeras pas : vous-mêmes, vous connaissez la vie de l'étranger, car étrangers vous avez été en terre d'Égypte.*

¹⁰ *Et six années, tu ensemenceras ta terre et tu rassembleras son produit.*

¹¹ *Mais la septième, tu le faucheras et le laisseras : les pauvres de ton peuple en mangeront, et leur reste, la bête des champs le mangera. Ainsi feras-tu pour ta vigne et pour ton olivier.*

¹² *Six jours, tu feras ce que tu dois faire, mais au septième jour, tu t'arrêteras afin que se reposent ton bœuf et ton âne et que reprennent souffle le fils de ta servante et l'étranger. »*

Au début et à la fin de ce développement législatif figure la mention de l'étranger. Ce détail semble incongru en tête du texte. On ne voit pas bien, en effet, ce qu'il vient faire au début de ces lois qui prolongent le précepte du sabbat. Pourtant, au fond, il exprime bien un des aspects que l'on a déjà mis en évidence dans ce précepte : le respect de l'autre, de tout autre dont l'étranger est le type dans la mesure où sa différence est socialement irréductible. On notera que, dans cette loi, le respect de l'étranger est fondé pour l'Israélite sur la perception de sa propre altérité et de la fragilité qu'elle entraîne : aux yeux des autres, il est aussi un étranger. S'il venait à l'oublier, qu'il se rappelle sa douloureuse expérience en Égypte !

Ce respect de l'autre mis ainsi en évidence au début et à la fin du texte est développé en son centre. L'autre du peuple, c'est aussi la terre, les vignes et les oliviers, auxquels il faut également concéder un repos. Le rythme temporel précisé dans ce cas reproduit le schéma hebdomadaire modelé par le sabbat, mais l'étale sur une période de sept ans : six années de « travail » et d'exploitation de la terre alternent avec un an de liberté et

de repos pour la nature. Ce rythme, on l'a vu, était déjà présent dans la loi d'émancipation des esclaves, encore que, pour ceux-ci, la libération soit définitive. Mais l'autre, c'est bien sûr encore le pauvre, rendu souvent étranger, en raison de sa fragilité sociale, vis-à-vis de qui possède une terre et la cultive. À côté de cet autre en humanité, il y a aussi l'animal sauvage... C'est à eux que, la septième année, reviennent les produits spontanés de la terre. Car laisser à la nature son repos, c'est aussi renoncer à profiter de ses fruits, dans une logique toute sabbatique, d'ailleurs.

La loi du sabbat est ensuite reformulée explicitement : « *Six jours, tu feras ton faire, mais au septième jour, tu t'arrêteras* » – c'est le verbe *shabat*. Mais ici, le précepte est prolongé par l'énoncé d'une finalité qui ne regarde plus directement celui qui cesse son ouvrage le septième jour, mais d'autres qui travaillent à son service. C'est ainsi que la loi stipule que les animaux domestiques, bœuf et âne, ont droit au respect pour les services qu'ils rendent. Ce qui vaut pour les bêtes vaut *a fortiori* pour le serviteur et le travailleur immigré, qui attendent tous deux que celui qui les emploie leur concède un repos réparateur. Leur position après les animaux de trait suggère peut-être qu'un patron peut facilement perdre de vue que ceux qui lui appartiennent ou œuvrent à son service sont aussi des « autres » méritant son respect.

En tout cas, la loi du sabbat reçoit ici une orientation sociale inédite jusqu'à présent. Mais il est possible d'aller plus loin sur ce point. En effet, le dernier mot de cette loi, « l'étranger » (*haggér*), ramènera peut-être le lecteur en arrière, au tout premier mot du verset 9, « *et un étranger* » (*w'gér*). Là, il était question de ne pas opprimer l'étranger – et Israël sait ce que cela signifie, lui qui a connu en Égypte l'oppression qu'un métèque peut subir. S'il fait ce lien, le lecteur du livre de l'Exode se souviendra du récit qu'il a lu, tout ce qu'a infligé Pharaon aux fils d'Israël. Alors peut-être se rappellera-t-il que le refus du droit au repos était l'un des éléments de l'oppression dont Israël fut victime. Qu'il n'aille donc pas à l'avenir imposer la même injustice à ceux qui travaillent pour lui. Certes, cette interprétation est celée dans les replis du texte. Mais on verra quel déploiement elle connaîtra par la suite.

Concluons. Qu'il s'agisse d'un jour par semaine pour tout ce qui travaille pour son propre compte ou pour autrui, que ce soit une année sur sept pour la terre et les arbres et ceux qui bénéficieront de leurs fruits inexploités, l'esprit de cette loi est le même : il importe pour l'allié du Dieu libérateur de se préoccuper de ce sur quoi et de ceux sur qui il a pouvoir, en renonçant en leur faveur à une maîtrise totale et à un profit maximal. Ici encore, on retrouve ce qui, dès le départ, est au cœur des textes concernant le sabbat : la nécessité de consentir à une limite pour faire place aux autres, en particulier ici au pauvre et à l'étranger – au sens le plus étendu qu'on a vu ci-dessus.

Le sabbat, signe d'alliance (Ex 31,13-17)

¹³ Et toi [Moïse], parle aux fils d'Israël en disant¹³ :

« Seulement, mes *shabbat* vous (les) garderez
car c'est *UN SIGNE ENTRE MOI ET VOUS* **pour vos générations**
pour qu'on sache que moi, *Adonai*, je vous sanctifie.

¹⁴ Et vous garderez le *shabbat*

car il est saint pour vous.

Qui le profane *sera mis à mort, à mort.*

Oui ! Tout qui y fait de l'ouvrage,

cette vie sera retranchée du milieu de son peuple.

¹⁵ Six jours, sera fait de l'ouvrage
mais au septième jour, *shabbatôn, shabbat*
saint pour *Adonai*.

Tout qui fait de l'ouvrage au jour du *shabbat*
sera mis à mort, à mort ;

¹⁶ et les fils d'Israël garderont le *shabbat*
pour faire le sabbat **pour leurs générations**
alliance perpétuelle.

¹⁷ *ENTRE MOI ET LES FILS D'ISRAËL, c'est UN SIGNE perpétuel,*
car six jours *Adonai* a fait le ciel et la terre
mais au septième jour, il s'est arrêté (*shabat*) et a repris souffle. »

13 Dans le texte, sont mis en italique les mots qui permettent de dégager sa structure concentrique. Noter que la triple répétition du nom d'Adonai scande le texte au début, au milieu et à la fin. J'ai laissé au terme « shabbat » sa forme

Si le bref passage du code de l'alliance que l'on vient de lire amorce une veine un peu différente en introduisant des considérations sociales dans l'institution du sabbat, un autre texte rejoint par plusieurs traits le précepte d'Ex 20,8-11 tout en mettant en lumière à son tour un nouvel aspect du sabbat : ce jour est donné par Dieu à son peuple en signe d'alliance. C'est ce que développe l'instruction divine à Moïse en Ex 31,13-17.

Si l'on compare ce texte et la parole centrale du Décalogue, des points communs ressortent aisément. Ainsi, au centre et à la fin de ce texte (vv. 15a et 17b), on retrouve, formulée en termes identiques, la justification du sabbat donnée en Ex 20,9-11, à savoir le rappel du repos de Dieu au septième jour de la création. On notera également la triple mention de la sainteté attachée au sabbat (vv. 13.14.15) qui fait écho à l'inclusion encadrant le précepte dans sa formulation du Décalogue (Ex 20,8 et 11b). Évidemment aussi, l'interdit est identique dans les deux textes.

Avant d'en venir à ce que ce nouveau texte sur le sabbat a en propre, il faut d'abord dire un mot de sa position dans le récit de l'Exode. Cet énoncé du précepte sabbatique intervient en effet à un moment particulièrement important de la narration. Il s'agit de la toute dernière loi que le Seigneur donne à Moïse avant de le renvoyer vers le peuple, muni des tables de la Loi et d'instructions précises pour l'édification de la « Tente de rencontre », ce sanctuaire mobile qui doit permettre à Dieu de prolonger sa présence au milieu de son peuple et de rester proche de lui pendant sa marche au désert. Cette position se renforce encore lorsqu'on s'aperçoit que c'est également la première loi que Moïse transmettra à toute l'assemblée du peuple avant de lui faire connaître les instructions en vue de l'édification de la Tente, juste après l'épisode du veau d'or (35,1b-3) :

^{1b} « Celles-ci sont les paroles que Adonaï a ordonnées pour que vous les pratiquiez. ² Six jours sera fait de l'ouvrage, mais au septième jour, il y aura pour vous du saint, un shabbat shabbatôn pour Adonaï. Tout qui y fait de l'ouvrage sera mis à mort. ³ Vous n'allumerez pas de feu en toutes vos résidences au jour du shabbat. »

hébraïque (comme dans d'autres traductions) ; au centre du texte revient la formule double que l'on a déjà lue en Ex 16,23 que l'on peut rendre « grand sabbat, sabbat saint... » ou « grand repos... ».

Dans cette nouvelle reprise du précepte adressé, au peuple cette fois, on notera qu'au verset 2, Moïse répète quasi littéralement la parole d'Adonāi (voir 31,15), qu'il communique ainsi à Israël avant de le préparer à la construction de la Demeure. Dans ces conditions, le sabbat semble pour ainsi dire prendre le pas sur ce sanctuaire, puisque l'édification de celui-ci sera interrompue tous les sept jours par le repos du sabbat. Tout se passe comme si le fait d'adopter les rythmes de Dieu en vue d'entrer dans une sainteté adéquate était, pour Israël, absolument prioritaire par rapport à l'œuvre destinée à achever la création en ménageant pour le Créateur un espace qui lui soit réservé sur la terre¹⁴. Dans ce contexte, et malgré sa généralisation (« *en toutes vos résidences* »), la précision concernant l'interdit du feu prend peut-être tout son sens, lorsque l'on imagine le rôle que tient le feu dans la confection des nombreux ustensiles et ornements en métal, que Dieu a commandés à Moïse pour la Tente.

Après avoir souligné la parenté avec la parole correspondante du Décalogue et avoir relevé la priorité de la pratique du sabbat sur la construction de la Demeure, venons-en à présent à la double nouveauté de ce texte d'Ex 31,13-17, à savoir le lien entre le sabbat et l'alliance, ainsi que la sanction réservée aux transgresseurs.

Le premier élément neuf est souligné dans le texte par une inclusion qui encadre l'énoncé aux versets 13 et 17 : le sabbat est posé comme un « signe de l'alliance » entre le Seigneur et Israël. Cet élément me semble parfaitement cohérent avec ce qui précède. En effet, on l'a vu, en s'arrêtant

14 Sur le rapport entre le récit de la création en Gn 1,1-2,3 et la finale de l'Exode où Dieu vient habiter dans la Demeure préparée par Israël, voir J.-L. SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*, coll. *Le livre et le rouleau* 5, Bruxelles, 2000, pp. 45-52 (*passim*) et 210-211, avec la bibliographie citée dans les notes. En particulier, on notera en Ex 40,33b une phrase qui fait écho à la finale du récit de la création : « *Et Moïse acheva tout l'ouvrage* », juste avant que Dieu investisse la Tente de sa gloire (40,34-38). En profondeur, le rapport est tout aussi clair : voir la suite.

le septième jour¹⁵, le Dieu créateur ouvre un espace pour l'autre que lui, en particulier pour l'humanité, instaurant de cette manière une des conditions essentielles de toute alliance : chacun à sa place, sans confusion ni envahissement dans le lien qui s'établit. Mais pour que l'alliance se concrétise, il faut encore qu'à son tour, l'humanité, incarnée ici par Israël, fasse place à Dieu en consentant aux limites que suppose toute rencontre de l'altérité. En effet, ce qui rend possible l'alliance, n'est-ce pas la disposition à entrer dans ce qu'exprime le signe du sabbat, à savoir qu'il est essentiel de reconnaître à l'autre un statut et une place de partenaire, et donc d'accueillir sa propre limite pour pouvoir le rencontrer¹⁶ ?

Au fond, en faisant sabbat l'un et l'autre, Dieu et Israël « se font signe », « se signifient » mutuellement leur disponibilité en vue de se lier l'un à l'autre. C'est ici qu'un détail du texte d'Ex 31,13-17 prend davantage de relief. Au verset 14, Dieu déclare que le sabbat « *est saint... pour vous* », puis ajoute au verset suivant qu'il est « *saint pour Adonaï* ». C'est bien le cas, en effet : pour les deux partenaires, ce septième jour est différent des autres, puisqu'il a désormais valeur de signe mutuellement échangé. Mais auparavant, au verset 13, Adonaï rappelle que l'initiative est sienne en affirmant clairement que c'est lui qui « *sanctifie Israël* » en l'entraînant dans sa différence à lui. Le lecteur qui a suivi le récit jusqu'ici ne lui donnera pas tort, car il a vu comment, en préparant Israël à pratiquer le sabbat puis en lui proposant d'entrer dans l'alliance, Adonaï a fait de ce peuple une nation différente des autres (voir Ex 19,5-6). D'où l'obligation solennelle pour Israël de pratiquer le sabbat, dès lors qu'il a consenti à s'engager dans l'alliance.

15 On notera qu'ici, Adonaï ajoute qu'il a « *repris souffle* » au septième jour de la création (v. 17, en finale). L'image vient du précepte tel que l'énonce le Code de l'alliance (Ex 23,12) : là, c'est le fils de la servante et l'émigré qui reprennent souffle. Un tel rapprochement n'est-il pas significatif d'une proximité que Dieu se sent avec ces gens humbles ?

16 Y aurait-il quelque chose de « parfait » dans le sabbat dans la mesure où il rend possible l'alliance ? Toujours est-il qu'en 31,13-17, le substantif apparaît sept fois (significativement 6 fois *shabbat* et 1 fois *shabbatôn*) ses deux formes figurant côte à côte au cœur du texte, un peu à la manière d'un superlatif, précédé de « *le septième jour* » et suivi de l'expression « *saint pour Adonaï* ».

On comprend mieux dès lors l'insistance du texte : Israël doit « *garder* » le sabbat (vv. 13, 14 et 16). Et garder, ce n'est pas se borner à le pratiquer ; c'est encore en prendre soin, et en scruter le sens infatigablement. Cette « garde », en effet, est d'intérêt vital. C'est ainsi en tout cas que je proposerais de comprendre la sentence à première vue excessive réservée à ceux qui violent le sabbat – ils sont mis à mort par les hommes et « excommuniés » par Dieu¹⁷ (vv. 14-15). Derrière ces formules, ne peut-on voir essentiellement une indication de la gravité de la profanation du sabbat ou du refus de le sanctifier, et donc du caractère capital de son observance en Israël ?

Il est bien possible, en effet, qu'il y ait quelque chose de contradictoire au double châtement prévu pour les transgresseurs : comment quelqu'un qui a été mis à mort peut-il être excommunié ? Mais comme c'est souvent le cas dans la Bible, la peine stipulée par la loi constitue moins un châtement extrinsèque imposé au fautif que l'expression de la conséquence intrinsèque de sa faute – et cela, quoi qu'il en soit de l'exécution effective de la peine. En ce sens, la sanction prévue suggère que celui qui viole le sabbat se voit exclu par Adonaï du peuple qu'il sanctifie, dans la mesure où il refuse d'exhiber le signe de son appartenance au peuple et à l'alliance. Quant à la peine de mort, deux fois mentionnée en Ex 31,14-15 et reprise par Moïse en 35,2, elle indique que celui qui omet de garder le sabbat, s'exclut de la vie. Car si la vie et l'épanouissement dépendent de l'adhésion à une logique d'alliance, le refus de celle-ci mène à la mort. En ce sens, le rôle de l'énoncé de la sanction serait d'attirer l'attention sur deux enjeux essentiels de l'observance du sabbat, à savoir l'appartenance au peuple saint et la vie.

Un dernier texte du livre de l'Exode parle du sabbat. Il constitue une discrète ouverture vers une autre dimension qui n'a pas été abordée jusqu'ici. Il se situe dans ce que la critique a parfois appelé le « Décalogue cultuel » (Ex 34). Au niveau du récit, il s'agit d'une série de préceptes où Dieu reprend en gros des lois précédemment énoncées, mais mises en question dans l'affaire du veau d'or (Ex 32-33). Dans cet ensemble, le

17 Tel est un des sens possibles de l'expression « être retranché de son peuple », un châtement qui, selon la tradition juive, est réservé à Dieu.

verset 21, consacré au sabbat, figure parmi des dispositions ébauchant une sorte de « calendrier liturgique » du peuple de l'alliance (vv. 18-23). La formulation du précepte n'a rien à voir avec le culte, mais plutôt avec les périodes où le travail agricole bat son plein – pendant les labours et la moisson – et où le repos du sabbat s'impose plus que jamais, semble-t-il. Cette insertion du sabbat au sein d'une liste de fêtes amorce discrètement une lecture cultuelle du septième jour, qui sera développée dans les livres suivants.

Chapitre 4

Le déploiement des lois du sabbat (Lévitique – Deutéronome)

Pour ce qui concerne le sabbat, le livre de l'Exode occupe une place essentielle : il offre les premiers énoncés du précepte après les avoir préfacés, pour ainsi dire, par un récit qui en ébauche la signification tout en racontant comment Adonai éduque le peuple à cette pratique. La suite de la Torah n'est pas moins importante à cet égard. Elle reprend en effet les premières formulations de la loi dans des prolongements, législatifs pour la plupart. L'institution s'y élargit, comme on va le voir, tandis que son sens s'y précise et s'y approfondit.

Développements législatifs dans le Lévitique

Dans sa seconde partie, le livre du Lévitique revient à plusieurs reprises sur le précepte du sabbat dont l'ampleur se voit ainsi étoffée progressivement. La première mention que l'on y trouve est assez surprenante : elle intervient à la fin des dispositions du Yom Kippour, le jour dit des Expiations (Lv 16,29-31) :

²⁹ « Ce sera pour vous – dit Adonai à Moïse – un décret perpétuel : au septième mois, au dix du mois, vous vous humilierez et vous ne ferez aucun ouvrage, l'autochtone et l'immigré immigré au milieu de vous. ³⁰ Car en ce jour-là, on fera expiation pour vous, pour vous purifier : de toutes vos fautes, devant Adonai vous serez purifiés. ³¹ C'est pour vous un shabbat shabbatôn. Vous vous humilierez – décret perpétuel. »

On aura noté, en inclusion, le décret perpétuel d'humiliation qui prescrit sans doute un jeûne, mais peut-être aussi d'autres pratiques pénitentielles (vv. 29a et 31b) ; puis, de part et d'autre du centre où est rappelé l'essentiel de ce jour particulier (v. 30), on trouve le précepte de ne pas travailler en ce sabbat solennel (v. 29b et 31a). Une sorte de glissement se produit ici : le sabbat se libère en quelque sorte de son rythme strictement hebdomadaire pour s'attacher à une occurrence particulièrement importante de l'année « liturgique » du peuple de l'alliance : un jour par an que Dieu met à part pour que, dans le rituel du Kippour, le peuple redevienne saint en se libérant de ses fautes, en vue de rendre possible la présence de Dieu en son sein.

Dans le même sens, au chapitre 23 du Lévitique¹, la législation sur les fêtes revient sur le sabbat. Celui-ci figure même en tête de la liste des solennités où il convient de convoquer le peuple à une assemblée (23,3) :

Six jours sera fait de l'ouvrage, mais le septième jour, shabbat shabbatôn, sainte convocation : aucun ouvrage vous ne ferez. C'est shabbat pour Adonai en toutes vos résidences.

La nouveauté introduite ici apparaît clairement. En plus d'être un jour chômé, le septième jour donne lieu à un rassemblement rituel en quelque lieu que se trouve la communauté. Jusqu'ici, ce n'était pas le cas. On remarquera pourtant que le précepte ne précise pas ce qu'il y a lieu de faire au cours de cette assemblée.

1 Les chapitres 28 et 29 du livre des Nombres reprennent en partie ce calendrier.

Vient ensuite le calendrier des fêtes où le chiffre 7 et le lexique du sabbat jouent un rôle notable. Commenant avec la semaine des Azymes qui suit immédiatement la célébration de la Pâques, Adonai ne fait que rappeler des dispositions déjà données en Égypte avant la libération (voir Ex 12,15-16, ci-dessus pp. 25-26) : les premier et septième jours de ce septénaire le peuple ne peut travailler mais est convoqué pour une assemblée (Lv 23,6-8). Quant à la première gerbe de la moisson, elle est offerte à Dieu par le prêtre au lendemain du sabbat (v. 11). À partir de là, on compte sept semaines et, au lendemain du septième sabbat, soit le cinquantième jour, commence la fête de la moisson, la Pentecôte, dite encore « fête des Semaines » (vv. 15-16). En ce jour-là aussi, le travail cesse pour laisser place à une assemblée rituelle (v. 21), une caractéristique partagée par le premier jour du septième mois (vv. 23-25) et par le sabbat solennel lié au Yom Kippour, le dix de ce même mois (vv. 26-32). Puis le quinze du même septième mois commence la fête des Tentes, une célébration de sept jours encadrée par deux jours à nouveau à caractère sabbatique (soit le premier et le lendemain du septième : vv. 33-36 et 39).

Même si le sabbat ne fait pas vraiment partie de ces fêtes dont le rythme est clairement annuel, sa signification ne sort pas intacte de ces dispositions légales concernant le calendrier d'Israël. Au fur et à mesure que le texte insiste sur les rythmes en base sept et qu'il revient sur l'intégration, dans le rituel des différentes fêtes, de pratiques renvoyant clairement à ce qui se fait le jour du sabbat, celui-ci se teinte inévitablement d'une sorte de vernis liturgique, ce que renforcera encore le précepte concernant le rite des « *pains de proposition* » que les prêtres se doivent de renouveler chaque sabbat devant Adonai (24,5-8).

Cela dit, le Lévitique ne manque pas de revenir sur le précepte du sabbat lui-même, comme s'il s'agissait d'inculquer au peuple le sentiment de l'importance extrême de ce jour-là. En Lv 19, la brève formule « *mes sabbats, vous (les) garderez* » est liée au respect des proches (père et mère au v. 3, fille au v. 30), mais aussi à l'interdit des idoles (v. 4) et à l'obligation de respecter le sanctuaire divin (v. 30). C'est avec ces deux commandements que la même formule figure tout à la fin des lois du « Code de

Sainteté »², en Lv 26,1-2. Mais le chapitre précédent (Lv 25) mérite que l'on s'y arrête brièvement : il complète, en effet, ce que j'appellerais le « monde » des lois sabbatiques en revenant sur l'année sabbatique dont parlait déjà le livre de l'Exode, et en y ajoutant les lois du Jubilé.

Le Code de l'alliance avait déjà élargi, en effet, le précepte du sabbat au rythme annuel : six années d'exploitation de la terre cultivable et des arbres sont suivies d'une septième où elle est laissée en jachère, ses fruits spontanés étant abandonnés aux pauvres et aux animaux (Ex 23,10-11). Le précepte est repris en Lv 25,2b-7 en vue de l'installation d'Israël dans la terre promise :

^{2b} *Quand vous serez entrés dans la terre que je vais vous donner, la terre se reposera (shav^tah), un shabbat pour Adonai.* ³ *Six années, tu ensemenceras ton champ et six années, tu tailleras ta vigne et tu rassembleras son produit.* ⁴ *Mais en la septième année, il y aura un shabbat shabbatôn pour la terre, shabbat pour Adonai : ton champ, tu ne (l')ensemenceras pas et ta vigne, tu ne (la) tailleras pas,* ⁵ *le regain de ta moisson, tu ne (le) moissonneras pas et les raisins de ta vigne non taillée, tu ne (les) vendangeras pas : une année shabbatôn sera pour la terre.* ⁶ *Et le shabbat de ta terre³ sera pour vous pour nourriture, pour toi et pour ton serviteur et pour ta domestique et pour ton salarié et pour ton résident, ceux qui sont immigrés chez toi.* ⁷ *Et pour ton bétail et pour l'animal qui est dans ta terre, tout son produit sera à manger.*

Le texte, on le voit, est plus développé ici qu'en Ex 23. Mais s'il entre davantage dans les détails des travaux agricoles dont il faut s'abstenir la septième année, il n'introduit aucune modification substantielle. Le seul changement notable est que, l'année du sabbat de la terre, tous partagent les fruits spontanés qu'elle donne. La liste répétitive des versets 6 et 7 y insiste abondamment : nul ne doit être exclu cette année-là du partage de ce que la terre produira d'elle-même.

2 C'est ainsi que la critique moderne nomme l'ensemble législatif sacerdotal de Lv 17-26, en raison d'un refrain insistant sur la sainteté d'Adonai et d'Israël.

3 Sans doute ce que la terre aura porté d'elle-même la septième année. On notera que c'est la 7^e occurrence d'un mot proche de *shabbat* dans ce texte.

Mais, on s'en souvient, dans le Code de l'alliance, les dispositions concernant l'année sabbatique interviennent dans un contexte où Adonaï introduit une autre caractéristique des lois sabbatiques, à savoir un intérêt pour le respect de l'autre, en particulier celui que sa position sociale rend faible et vulnérable. En Lv 25, cet aspect est repris dans de longues considérations sur l'année jubilaire, cette année venant au terme d'une semaine de semaines d'années, c'est-à-dire de quarante-neuf ans. Les pratiques liées à cette année vont toujours dans le même sens (v. 10) :

« Vous sanctifierez l'année des cinquante années et vous proclamerez un affranchissement dans le pays pour tous ses habitants. Ce sera un jubilé pour vous, et vous retournerez chacun vers sa propriété, et chacun vers son clan vous retournerez ».

Ce dont il s'agit essentiellement, c'est de restituer à leur propriétaire d'origine les biens qui ont été achetés (vv. 13-31), et de libérer les esclaves hébreux en leur permettant de rentrer chez eux (vv. 39-54).

La portée humaine et théologique de ces dispositions pour le Jubilé est essentielle. Adonaï y impose en effet une limite à la domination humaine sur la terre et les hommes, et il y défend le droit des pauvres contre les inévitables abus de pouvoir dont ils sont victimes. Mais plus en profondeur, cette loi est profondément soucieuse d'assurer la liberté de ceux qu'Adonaï a affranchis de la tyrannie de Pharaon. Non seulement elle permet à ceux dont la pauvreté entraîne l'aliénation voire l'esclavage, de recouvrer leurs droits et de tenter un nouveau départ. Mais surtout elle enjoint au puissant de se faire libre vis-à-vis de son propre pouvoir et au riche de ne pas être esclave de sa soif de possession, de telle sorte qu'ils apprennent à respecter autrui en évitant de l'appauvrir ou de le priver sans retour de sa liberté.

Dans cette liberté que l'année jubilaire s'efforce de promouvoir, il en va au fond d'une juste relation à Dieu. « Il est une dette qui demeure pour tous, en effet, celle dont seule l'année sabbatique fait mesurer l'ampleur : la dette de reconnaissance pour la gratuité de la bénédiction divine sur la terre donnée [...]. Tous en Israël, créanciers comme débiteurs

humains, sont débiteurs de cette bénédiction »⁴, comme aussi du don de la terre qui appartient à Dieu (v. 23), et de la liberté qu'il a largement accordée aux siens en les tirant d'Égypte (vv. 42 et 55).

Deux brefs compléments en Nombres

Le livre des Nombres parle très peu du sabbat. Deux petits textes seulement l'évoquent : un bref récit relatant la première transgression du précepte (Nb 15,32-36) et une précision de type cultuel en rapport avec l'offrande particulière du jour du sabbat (Nb 28,9-10). Le second passage renforce l'aspect cultuel du sabbat déjà abordé dans le Lévitique. Le précepte rituel prévoit un holocauste particulier pour le jour du sabbat – deux agneaux d'un an –, accompagné d'une offrande de farine et d'huile ainsi que d'une libation. La spécificité de ce jour est ainsi marquée par un rite cultuel.

Le petit récit parlant du sabbat est plus intéressant, d'autant qu'il étonne. Au beau milieu d'un chapitre prescriptif et rituel, en effet, le lecteur des Nombres est surpris de découvrir un récit aussi inattendu que bref (Nb 15,32-36) :

³² Et les fils d'Israël furent dans le désert et ils trouvèrent un homme en train de ramasser du bois le jour du sabbat. ³³ Et ceux qui l'avaient trouvé en train de ramasser du bois le firent approcher de Moïse et d'Aaron et de toute la communauté. ³⁴ Et ils le mirent en garde à vue, car il n'était pas décidé ce qu'on devait lui faire. ³⁵ Et Adonai dit à Moïse : « L'homme sera mis à mort, à mort : que toute la communauté le lapide à coup de pierres en dehors du camp ». ³⁶ Et toute la communauté le fit sortir vers le dehors du camp et ils le lapidèrent à coup de pierres et il mourut, comme Adonai avait ordonné à Moïse.

-
- 4 J.-F. LEFEBVRE, *Un mémorial de la création et de la rédemption. Le jubilé biblique en Lv 25*, coll. *Connaître la Bible* 23, Bruxelles, 2001, p. 60. Concernant le Jubilé, voir aussi T.P. OSBORNE, J. STRICHER, *L'année jubilaire et la remise des dettes. Repères bibliques*, Paris, 1999 ; D. LUCIANI, "Le jubilé dans Lévitique 25", dans *Revue théologique de Louvain*, 30, 1999, pp. 456-486, et J.-M. VAN CANGH, "Le jubilé biblique : un temps marqué ouvrant un temps neuf", dans *Science et Esprit*, 53, 2001, pp. 63-92.

Un homme, donc, ramasse du bois. Sans doute cette activité est-elle liée au désir de faire du feu (voir 1 R 17,10-12), ce qui renvoie le lecteur en arrière, à Ex 35,1-3 où cette activité est spécifiquement interdite le jour du sabbat (v. 3). Cela provoque la surprise. Dans ce texte de l'Exode, en effet, le narrateur raconte comment Moïse rapporte à « *toute la communauté des fils d'Israël* » les instructions reçues d'Adonaï en Ex 31,14-15 concernant la sanction réservée à ceux qui transgressent le sabbat. Comment donc Moïse, Aaron et toute la communauté peuvent-ils ignorer que violer le sabbat est punissable de mort⁵ ? Pourquoi attendent-ils qu'Adonaï intervienne explicitement pour rappeler l'ordre déjà donné d'exécuter le fautif ?

En prenant la parole pour rappeler la sanction, Adonaï ajoute cependant deux précisions : la peine prévue doit être appliquée par lapidation et dans un lieu situé hors du camp. Ces deux détails sont intéressants dans la mesure où ils reflètent la double sanction prévue par Adonaï en Ex 31,14 – la mort et l'excommunication. Ici, en effet, dans le châtement tel qu'il est décrit par Adonaï, l'homme est séparé de la communauté de plusieurs manières : d'abord placé en garde à vue, il est ensuite rejeté hors du camp et exécuté à distance, la lapidation supposant que ceux qui appliquent la peine restent loin de la victime. Par ailleurs, lorsque la communauté met à mort le fautif, elle manifeste qu'elle se désolidarise de lui.

Mais ceci n'explique pas encore pourquoi le narrateur rapporte qu'avant l'intervention d'Adonaï, « *il n'a pas été décidé ce qu'on devait faire* » au transgresseur. La chose s'éclaire peut-être grâce au contexte immédiat. Le récit fait suite immédiatement à une disposition concernant la sanction des manquements à un des préceptes de la loi d'Adonaï (Nb 15,22-31) : si le manquement est involontaire, il peut s'absoudre grâce à un rite adéquat (vv. 22-29) ; si, en revanche, il est volontaire, il constitue alors un outrage direct à Dieu et le fautif doit être frappé d'excommunication, comme cela est répété deux fois aux versets 30 et 31. Dans un tel contexte, l'hésitation de Moïse et des autres au verset 34 peut se comprendre. Si l'homme a ramassé du bois par mégarde, il faudra procé-

5 Voir ci-dessus, pp. 43 et 47.

der aux sacrifices prévus ; s'il a agi volontairement, il doit en tout cas être exclu de la communauté, à moins qu'il doive aussi être mis à mort comme le prévoient les dispositions pour ceux qui profanent le sabbat (voir Ex 35,1-3).

En attendant que l'on statue sur son cas, l'homme est donc placé en garde à vue. Mais Adonaï, qui connaît les cœurs, tranche le débat et se prononce clairement pour la peine de mort. Il indique ainsi que le manquement n'était pas un hasard et, en demandant un châtement plus sévère encore que l'exclusion, il souligne la gravité de l'infraction lorsqu'elle concerne le sabbat.

Une fois la sanction appliquée selon les indications d'Adonaï suggérant au peuple qu'il doit se désolidariser d'avec le transgresseur, Adonaï adresse de nouveau la parole à Moïse et lui communique un précepte vestimentaire (15,37-41). Les Israélites sont invités à faire des franges à leurs vêtements et à y insérer un fil pourpre. La finalité de cette pratique est ensuite expliquée. Il s'agit d'inscrire dans le vêtement un aide-mémoire (vv. 39-40) :

³⁹ « [...] Vous le verrez [le fil]
et *vous vous souviendrez* de tous les préceptes d'Adonaï
et *vous les pratiquerez*,

et vous ne vous laisserez pas entraîner
derrière votre cœur et derrière vos yeux
derrière lesquels vous vous prostituez.

⁴⁰ Ainsi, *vous vous souviendrez*
et *vous pratiquerez* tous mes préceptes,
et vous serez saints pour votre Dieu. »

Le fil écarlate dans la frange du vêtement est donc un rappel de la sainteté d'Israël⁶. Mais cette sainteté passe par un choix : ne pas suivre son propre cœur et ses propres yeux, autrement dit renoncer à faire de son désir sa propre loi, parce qu'un tel comportement mène à la prostitution, une

6 C'est en tout cas ce qu'induit la structure de la phrase.

manière d'être, où l'on se fait le centre et où l'on se laisse guider par la recherche du profit, ruinant ainsi toute possibilité d'alliance⁷. À l'opposé – et Adonai insiste –, le fil écarlate aidera Israël à se souvenir des préceptes qu'il a reçus afin qu'il puisse appartenir, dans l'alliance, au Dieu saint qui n'a pas tiré son peuple d'Égypte pour qu'il se précipite dans un autre esclavage (v. 41). Ainsi, après l'épisode de l'homme qui, pour avoir profané le sabbat, se trouve plongé dans la mort, le précepte vestimentaire vise à protéger l'Israélite de tout écart, volontaire ou non, par rapport à la loi, en lui remémorant la vocation qui est la sienne.

Le second Décalogue en Dt 5,12-15

La version des dix Paroles figurant au chapitre 5 du Deutéronome est le seul texte de ce livre à parler du sabbat. Il est prononcé par Moïse qui, dans un long discours, évoque les événements du Sinaï pour la génération qui va entrer en Terre promise et qui n'était pas présente lors de la conclusion de l'alliance. Moïse introduit divers changements par rapport à ce que Dieu a dit quarante ans avant et qui est rapporté au chapitre 20 de l'Exode (voir ci-dessus, pp. 35-40). Ainsi, il souligne à deux reprises que le précepte positif qu'il énonce n'émane pas de lui, mais est un ordre direct d'Adonai (« *t'a ordonné Adonai ton Dieu* »). Quant à l'événement qui donne sens au sabbat, ce n'est plus l'agir créateur de Dieu, mais bien la libération du peuple de l'esclavage d'Égypte. Enfin, au centre du texte, il déclare explicitement que « *ton serviteur et ta domestique* » et ceux qui leur sont assimilés doivent pouvoir « *se reposer comme toi* ».

Voici le texte structuré de cette parole dans la forme que Moïse lui donne :

7 Sur la logique de la prostitution et son lien avec l'idolâtrie, voir A. WÉNIN, *Osée et Gomer, parabole de la fidélité de Dieu (Os 1-3)*, coll. *Connaître la Bible* 9, Bruxelles, 1998, pp. 52-59.

¹² GARDER LE JOUR DU *SHABBAT* pour le sanctifier
comme *t'a ordonné Adonai ton Dieu*.

¹³ SIX JOURS *tu serviras* et feras tout ton ouvrage, ¹⁴ mais
le septième jour est *shabbat* pour Adonai ton Dieu.

Tu ne feras aucun ouvrage TOI
et ton fils et ta fille
et TON SERVITEUR et TA DOMESTIQUE
et ton bœuf et ton âne et tout ton bétail
et ton étranger qui est dans tes portes
afin que se reposent
TON SERVITEUR et TA DOMESTIQUE *comme* TOI.

¹⁵ Et tu te souviendras que *tu as été serf* en terre d'ÉGYPTE
et que *t'a fait sortir* de là **Adonai ton Dieu**
avec main forte et avec bras tendu.

C'est pourquoi *t'a ordonné Adonai ton Dieu* de
FAIRE LE JOUR DU *SHABBAT*.

La structure du texte est identique à celle de la version de l'Exode. Aux extrémités, on trouve l'énoncé général du précepte souligné ici par la mention de l'ordre positif émanant d'Adonai (vv. 12 et 15b). L'ordre lui-même est expliqué au centre par l'abstention de tout travail pour l'Israélite et les siens (v. 14b). Quant aux parties intermédiaires, elles font état toutes deux d'une alternance, la seconde donnant sens à la première : six jours de travail, littéralement de « service », sont suivis d'un jour de sabbat pour Adonai (vv. 13-14a) de même que l'esclavage d'Égypte, littéralement le « service », a été suivi par la libération (v. 15a). Le sabbat devient ainsi « mémorial » de la sortie d'Égypte proclamée dès la première parole du Décalogue (v. 6).

D'où viennent donc les différences introduites par Moïse, et quel déplacement de sens opèrent-elles ?

Tout d'abord, Moïse ajoute que, si le sabbat n'est pas seulement jour de repos pour le maître de maison (voir déjà Ex 20,10), c'est parce que ce jour-là, serviteur et servante doivent pouvoir se reposer « comme toi ». En réalité, Moïse n'invente rien. Il ne fait que reprendre une précision introduite par Adonai lui-même dès le « Code de l'alliance », en Ex 23,12

où la cessation du travail le septième jour est destinée à permettre au bœuf et à l'âne, au serviteur et à l'étranger, de souffler. Le bœuf et l'âne, qui ne figuraient pas dans la liste d'Ex 20,10, Moïse les introduit ici, en Dt 5,14, comme s'il entendait signifier que ses modifications ne font qu'adopter des éléments ajoutés par Adonaï lui-même depuis qu'il a donné les dix Paroles à la génération des pères.

Quant au précepte auquel Moïse se réfère (Ex 23,12, voir pp. 41-42), on se souvient sans doute qu'il était animé par le souci de ne pas voir l'étranger opprimé comme Israël l'était lorsque, étranger en Égypte, il subissait l'esclavage (Ex 23,9.12). Ce thème ainsi ébauché est explicité clairement en Dt 5,15. Sur ce point non plus, donc, Moïse n'introduit pas de nouveauté de son cru. En effet, le lien entre le sabbat et la sortie d'Égypte a été préparé dans le long chapitre des lois sabbatiques en Lv 25. Là, les mesures sociales de l'année du Jubilé (une sorte d'année sabbatique au carré) sont justifiées par le rappel de la sortie d'Égypte (Lv 25,38 et 42), à nouveau mentionnée à la fin du chapitre (v. 55). Ainsi, si le lien entre sabbat et exode n'a pas été explicité comme tel jusqu'ici, c'est en suivant une intuition suggérée par Dieu lui-même que Moïse se permet de le faire.

Mais cette nouveauté relative est essentielle quant au sens du sabbat. En effet, en Dt 5, le texte donne à penser que le sabbat est le signe de la liberté d'Israël et le mémorial de l'exode – la symétrie mise en évidence par la structure ci-dessus le montre à sa manière. De même qu'Israël a été serf en Égypte, de même l'Israélite « sert », ou œuvre, six jours durant⁸. Mais le septième jour est sabbat. En se libérant de son travail ce jour-là, le fidèle manifeste qu'il n'est plus esclave puisque le Seigneur l'a fait sortir de la maison de servitude. Il n'est plus esclave de son travail et de ce que celui-ci lui rapporte, libre de la convoitise aussi, qui le pousserait à exploiter son temps au maximum pour le rentabiliser complètement.

En observant le parallélisme indiqué ci-dessus entre les versets 13-14a et 15a, on constate qu'un élément échappe au parallélisme global. En effet, le verset 15a ajoute pour qualifier l'action divine : « *avec une main*

8 Au sujet de ce verbe, voir la note 8 du chapitre 3, p. 38.

forte et un bras tendu »⁹. Ce détail qui évoque la puissance du libérateur divin est sans doute conventionnel, mais ce n'est pas une raison pour le négliger. En effet, il souligne ici que, lors de la sortie d'Égypte, Dieu a mis tout son pouvoir, symbolisé par la main et le bras, au service de la liberté et de la vie d'Israël, lorsqu'il était esclave et opprimé. C'est à partir de là, que l'autre modification substantielle du précepte prend tout son sens. En effet, le jour du sabbat n'est pas seulement le jour où l'Israélite se repose lui-même pour célébrer la liberté reçue de Dieu et en faire mémoire. C'est aussi le jour où il accorde le repos à tous ceux et celles qui œuvrent pour lui. En d'autres termes, c'est le jour où, non content de se montrer maître de son propre pouvoir, il le met au service de la liberté de ceux et celles qui en dépendent habituellement.

La liste dressée par Moïse au verset 14 mérite qu'on s'y arrête un instant (*« ton fils et ta fille et ton serviteur et ta domestique et ton bœuf et ton âne et tout ton bétail et ton étranger qui est dans tes portes »*, c'est-à-dire dans ta ville). À ses extrémités – et c'était déjà le cas dans la liste du Décalogue original (Ex 20,10) –, on trouve les gens les plus proches et les plus éloignés. Il se pourrait en effet que même des fils et des filles soient traités en esclaves par leur père, puisque le précepte du sabbat spécifie que cela ne doit pas être. Mais sur ce point, il est clair que c'est l'étranger qui risque le plus d'être réduit en esclavage ; aussi figure-t-il en fin de liste, mis en évidence après les animaux domestiques, comme si l'on voulait surprendre en les situant au terme d'une liste que l'on pourrait croire close. Eux aussi seront laissés libres le jour du sabbat, rappel de ce qu'ils n'ont pas à être opprimés comme Israël le fut en Égypte (voir Ex 23,9.12).

Dans le précepte énoncé par Moïse, il ne s'agit donc plus seulement, comme en Ex 20, de mettre une limite à la maîtrise sur les autres, mais de faire de celle-ci un instrument de la libération d'autrui. C'est ainsi que l'Israélite honore vraiment Adonaï qui l'a fait sortir d'Égypte : il imite son

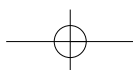
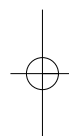
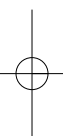
9 L'expression apparaît pour la première fois dans la Torah en Dt 4,34 où il est question de libération et d'élection. Elle est néanmoins préparée dès Ex 3,19 et 6,1 où il est question d'une « main forte » (voir Ex 13,3.9.14.16) et Ex 6,6 où l'on parle d'un « bras tendu ». Partout, ces expressions sont liées à la libération d'Israël et à la victoire divine sur Pharaon.

agir libérateur en refusant d'être un pharaon domestique pour les siens, en se refusant à faire de sa maison une maison de servitude. En cela – et c'est à souligner –, il ouvre également à ceux qui dépendent de lui d'ordinaire un statut d'égalité. Car le jour du sabbat, « *ton serviteur et ta servante* » sont « *comme toi* » (v. 14), égaux à toi dans la célébration de la liberté reçue. Voilà qui proclame indirectement l'égalité de tous devant Dieu au sein du peuple de l'alliance. En revanche, quelqu'un qui ne pratique pas le sabbat non seulement est esclave de lui-même et de son travail, mais il y asservit aussi autrui. Au lieu d'imiter le Dieu libérateur et d'agir à son image, il imite plutôt Pharaon, montrant ainsi quel est en vérité son Dieu : non pas Adonaï, mais les dieux de la convoitise qui animaient l'agir du roi d'Égypte.

À ce point, une profonde continuité se fait jour entre les deux significations du précepte sabbatique : celle que Dieu explicite lui-même en proclamant la Loi au Sinaï (Ex 20) et celle que Moïse propose en rappelant la Loi à la génération suivante, aux portes de la Terre promise (Dt 5). Les deux versions parlent en effet de *liberté* : la liberté que l'Israélite prend par rapport au travail pour ne pas devenir l'esclave d'un tel maître – esclave de lui-même et de son désir, en vérité –, et la liberté qu'il offre aux autres pour ne pas leur imposer un pouvoir tyrannique. Toutes deux parlent aussi de *puissance* : la puissance que l'Israélite limite pour en rester maître, et celle qu'il met au service de la liberté d'autrui. La convergence de fond entre ces deux lignes donne à penser qu'affleurent ici les deux enjeux essentiels des lois sabbatiques : l'usage de la liberté et la pratique du pouvoir.

Quant aux références à la création et à l'exode, elles soulignent que ce qui doit guider l'agir humain n'est rien d'autre que la façon de faire de Dieu lui-même. En consentant à sa propre limite et en reconnaissant une place à autrui, celui qui pratique le sabbat imite le comportement du Créateur, réalisant ainsi la vocation humaine appelant à s'accomplir à l'image de Dieu. En se faisant libérateur de ses serviteurs et même de l'étranger, il fait sien l'agir d'Adonaï en faveur des siens¹⁰.

10 En plus bref, voir la comparaison entre Ex 20 et Dt 5 concernant le sabbat dans A. WÉNIN, *L'homme biblique. Lectures dans le premier Testament*, 2^e éd. revue et augmentée, coll. *Théologies bibliques*, Paris, 2004, pp. 122-126.



En guise de conclusion...

Le sabbat, des prophètes à Jésus

Si le sabbat occupe une place importante dans la Torah, il retient nettement moins l'attention dans le reste de la Bible. Les autres livres du premier Testament en parlent assez peu, à l'exception de quelques passages dans les grands prophètes Isaïe, Jérémie et Ézéchiël, dans l'œuvre du Chroniste et dans les livres des Martyrs d'Israël. En revanche, on n'en dit rien dans les prophètes antérieurs et dans la littérature de sagesse. Quant aux récits des évangiles et des Actes des Apôtres, ils situent quelques événements le jour du sabbat, mais celui-ci ne joue un rôle vraiment important que dans certains épisodes de la vie de Jésus. Je ne mentionnerai ci-dessous que les textes qui me semblent intéressants dans le cadre de ce petit livre.

Échos au Décalogue

Quelques textes parlant du sabbat en dehors de la Torah renvoient explicitement au contexte du don de la loi et au Décalogue, encore que de manières assez contrastées. Ainsi, en Ne 9,13-14, dans une longue prière pénitentielle, des lévites commencent par un rappel des bienfaits de Dieu dans l'histoire du peuple. À propos des événements de l'alliance, voici ce qu'ils disent :

¹³ « Et sur le mont Sinäï tu es descendu et tu as parlé avec eux du ciel, et tu leur as donné justes préceptes, lois fiables, décrets et ordres bons. ¹⁴ Ton saint shabbat tu (le) leur as fait connaître ; ordres, décrets et lois tu leur as ordonnés par l'intermédiaire de Moïse ton serviteur. »

On l'aura noté, le sabbat est l'unique précepte à être mentionné dans ce rappel d'un chapitre essentiel de l'histoire d'Israël, comme si lui-même était capital. Mais n'est-ce pas pour cette raison qu'il figure justement au cœur des dix Paroles, comme l'indiquent les considérations sur la structure du texte faites plus haut ? En Ez 22,8, le rappel du Décalogue est plutôt négatif : la profanation du sabbat y est citée parmi les fautes de Jérusalem dont la plupart font écho aux dix Paroles : meurtres (vv. 6.9a), mépris des parents, exploitation des étrangers et des faibles (v. 7) et idolâtrie (v. 9b).

Mais c'est sans doute le Psaume 92 qui offre l'écho le plus original et le plus profond, en raison de son titre : « *Psaume. Chant pour le jour du sabbat* » (v. 1). Cette prière de louange commence par une célébration d'Adonäï pour l'amour qu'il manifeste dans la création et qui plonge le psalmiste dans l'admiration (vv. 2-6). Ensuite, il chante sa reconnaissance pour le salut offert qui permet au juste de s'épanouir auprès d'Adonäï et de le reconnaître comme un rocher (vv. 9-16). Après la lecture proposée ci-dessus des deux versions du précepte dans les Décalogues, on s'étonnera moins que les deux motifs de la louange destinée au jour du sabbat recoupent justement ce que le commandement du sabbat met en avant. En Ex 20, ne rappelle-t-il pas le jour où Dieu a achevé la création que le psalmiste admire ici ? En Dt 5, le sabbat n'est-il pas présenté comme le mémorial du salut chanté dans le psaume, et dont le type est la libération d'Égypte où sont défaits les ennemis d'Adonäï (Ps 92,10.12) ?

Il peut être utile d'ajouter ici que la dimension rituelle du sabbat, assez marginale dans la Torah, n'est pas ignorée ailleurs dans la Bible. En Ez 46,4-5 est décrit le sacrifice que le prince doit offrir le jour du sabbat au Temple, dont les portes sont ouvertes ce jour-là, comme pour signifier qu'il s'agit aussi d'un temps pour la rencontre avec Dieu. Le Chroniste est sans doute celui qui insiste le plus sur l'aspect liturgique de la célébration du sabbat, bien qu'il ne donne guère de précisions à ce propos (1 Ch 9,32 ;

23,31 ; 2 Ch 2,3 ; 8,13 ; 31,3)¹. Enfin, dans le Nouveau Testament, le sabbat est plutôt le jour de la réunion à la synagogue pour la lecture de la Parole de Dieu et pour l'enseignement (p. ex. Lc 4,16 et Ac 13,27.42).

Le sabbat, vie et identité du peuple de l'alliance

Dans quelques textes – prophétiques en particulier –, le sabbat revêt une importance particulière. Ainsi, dans un oracle de Jérémie, ce jour-là est présenté comme le lieu d'un choix décisif pour l'avenir d'Israël. Si les gens de Juda et de Jérusalem respectent le repos du sabbat, il y aura un avenir pour la ville et pour le culte authentique que l'on y rend. Si, en revanche, le peuple refuse d'écouter la parole d'Adonaï qui lui enjoint de sanctifier le sabbat, la ville disparaîtra dans un incendie sans fin (Jr 17,19-27). Dans la même ligne², Néhémie pousse le peuple de Jérusalem à prendre l'engagement solennel de pratiquer sabbat et année sabbatique (Ne 10,32), tandis que lui-même adopte des mesures pour que, ce jour-là, on cesse travaux agricoles, transport et commerce : après de sévères remontrances faisant d'ailleurs écho à l'oracle de Jérémie, il fait fermer et garder les portes de la ville pendant les sabbats, de manière à dissuader les marchands étrangers en quête de profit (Ne 13,15-22).

Dans un sens analogue, Ézéchiël parle du sabbat à plusieurs reprises dans un long oracle où il dénonce l'ingratitude d'Israël qui a répondu par l'idolâtrie à l'amour de son Dieu (Ez 20). Pour lui, la profanation du sabbat est grave dans la mesure où cette institution est précisément ce qui manifeste le lien exclusif entre le peuple et son Dieu (vv. 12-13.16) :

¹² « *Mes sabbats aussi, je (les) leur donnai pour être un signe entre moi et eux, pour que l'on sache que c'est moi, Adonaï, qui les sanctifie.* ¹³ *Mais la maison d'Israël se révolta contre moi dans le désert : ils n'allèrent pas dans mes décrets, ils rejetèrent mon droit dont la pratique fait vivre l'être*

1 En Jdt 8,6, le sabbat est présenté comme un jour où l'on s'abstient de jeûner.

2 En réalité, les deux textes sont sans doute contemporains.

humain, et mes sabbats, ils (les) profanèrent beaucoup. Et j'ai dit que je déverserais ma fureur sur eux dans le désert pour les achever. [...] ¹⁶ Ils rejetaient mon droit, n'allaient pas dans mes décrets, et mes sabbats, ils (les) avaient profanés : car c'est derrière leurs idoles que leur cœur marchait. »³

Pour Ézéchiël comme dans le reste du premier Testament, la loi d'Adonaï est un chemin de vie, et on a vu plus haut en quel sens le précepte du sabbat répond à cette définition. Dès lors, négliger cette loi essentielle, c'est emprunter un chemin d'errance. C'est surtout sombrer dans l'idolâtrie qui conduit à la mort. Sur ce point, le prophète confirme la réflexion proposée plus haut à partir de la lecture des deux Décalogues, concernant l'enjeu profond de la pratique du sabbat et la possibilité qu'il ouvre à l'humain de se détourner de l'idolâtrie pour se réaliser à l'image de Dieu⁴.

Mais si, comme cela été dit plus haut et comme le rappelle Ézéchiël, celui qui profane le sabbat va à la mort et s'exclut du peuple de l'alliance, celui qui le pratique, en revanche, adhère à ce même peuple qui reçoit de Dieu sa vie. Ainsi, à la fin de son livre, Isaïe⁵ fait de la pratique du sabbat un critère essentiel de l'appartenance au peuple de l'alliance⁶. Pour lui, même des étrangers ou des eunuques, normalement exclus du peuple élu, peuvent entrer dans l'alliance conclue par Israël, pourvu qu'ils gardent le sabbat et refusent de faire le mal (Is 56,1-7) :

¹ *Ainsi parle Adonaï : « Gardez le droit et pratiquez la justice, car mon salut est près de venir et ma justice de se révéler. ² Heureux l'humain qui fait cela, le fils d'Adam qui s'y attache, gardant le sabbat sans le profaner et gardant sa main de faire aucun mal. ³ Qu'il ne dise pas, le fils de l'étranger qui s'est attaché à Adonaï : "Adonaï va sûrement me séparer de son peuple !" et que l'eunuque ne dise pas : "Voici : je suis un arbre sec !" ⁴ Car ainsi parle Adonaï aux eunuques qui gardent mes sabbats et*

3 Voir également les versets 20-21 et 24 de ce même chapitre 20, ainsi que Ez 22,26 et 23,38.

4 Voir ci-dessus, pp. 38-40 et p. 60-61.

5 Il s'agit d'oracles d'un lointain disciple d'Isaïe, prêchant certainement après le retour d'exil.

6 Voilà qui explique sans doute l'attachement au sabbat des rebelles de l'époque des Maccabées (voir les textes cités ci-dessus, pp. 16-18).

choisissent ce qui me plaît et qui tiennent à mon alliance : ⁵ je leur donnerai dans ma maison et dans mes murs, une stèle et un nom⁷, mieux que des fils et des filles. [...] ⁶ Quant aux fils de l'étranger qui s'attachent à Adonaï pour l'assister et pour aimer le nom d'Adonaï en devenant pour lui des serviteurs, tout qui garde le sabbat sans le profaner et ceux qui tiennent à mon alliance, ⁷ je les ferai venir à ma montagne sainte, et je les ferai se réjouir dans la maison où l'on me prie ; leurs holocaustes et leurs sacrifices seront en faveur sur mon autel, car ma maison sera appelée Maison-de-prière pour tous les peuples. »

On perçoit les lignes qui se croisent ici : garder la loi, pratiquer le sabbat et ne pas faire le mal tout en s'attachant à Adonaï, voilà ce qui est déterminant pour être en alliance avec lui et faire partie de son peuple. Car les étrangers dont il est question ici rejoignent bel et bien les Israélites qui, pratiquant le sabbat, connaissent la joie d'être avec Dieu (58,13-14a). Ainsi, dans l'avant-dernier verset du livre, le prophète peut laisser entrevoir l'espoir d'un salut universel (66,23) :

« Il adviendra que de nouvelle lune en nouvelle lune et de sabbat en sabbat, toute chair viendra se prosterner devant moi », dit Adonaï.

Jésus et le sabbat

Dans les évangiles, plusieurs récits mettent Jésus en scène un jour de sabbat dans des situations de deux types : d'une part, on le voit se rendre à la synagogue et y faire la lecture, ou prendre la parole pour commenter les Écritures (Mc 1,21-22, par. Lc 4,31-32 ; Mc 6, 1-6 par. Lc 4,16-21) ; d'autre part, son attitude face aux pratiques sabbatiques provoque des polémiques avec les Pharisiens. Pour ce second cas, le matériau est plus abondant : il y a la double scène enchaînée des épis mangés par les disciples et de la guérison de l'homme à la main sèche, que l'on trouve dans les trois synoptiques (Mt 12,1-14, Mc 2,23-3,6, et Lc 6,1-11), les

⁷ En hébreu, *yad washém*. Ce nom, tiré de ce passage, est celui du mausolée de la Shoah à Jérusalem.

guérisons d'une femme courbée et d'un hydropique, deux récits propres à Luc (Lc 13,10-17 et 14,1-6), et deux autres guérisons en Jean, celle du paralytique de la piscine de Béthesda (Jn 5,1-18, prolongé en 7,22-23) et celle de l'aveugle-né (9,13-16).

Face aux règles du sabbat que les Pharisiens des récits évangéliques semblent vouloir imposer, Jésus adopte une position très cohérente. Elle ressort nettement de son agir et de ses paroles, tels qu'ils sont rapportés par le témoignage des évangiles. D'une part, Jésus manifeste une grande liberté vis-à-vis des pratiques prônées autour de lui ; d'autre part, il semble vouloir rendre au sabbat sa signification profonde.

Les quatre évangiles s'accordent en tout cas pour décrire la façon dont Jésus se met en porte-à-faux par rapport à la pratique courante des Pharisiens. Non qu'il soit opposé au sabbat – le fait qu'il fréquente la synagogue ce jour-là tend plutôt à montrer le contraire. Mais cela ne l'empêche pas de transgresser la lettre des préceptes sabbatiques en vigueur, la plupart du temps dans le cadre de miracles par lesquels il arrache un malade à sa condition. C'est ainsi que le premier miracle raconté dans les évangiles de Marc et de Luc, un exorcisme, prend place dans une synagogue un jour de sabbat (Mc 1,21-28, par. Lc 4,31-37). Il ne donne cependant lieu à aucune polémique.

Ce n'est pas le cas dans les récits qui suivent, où des Pharisiens s'en prennent avec vigueur à Jésus pour lui reprocher son attitude désinvolte vis-à-vis de la loi. Ainsi, pour en rester au récit de Marc (2,23-28), lorsque ceux-ci s'en prennent à lui parce que ses disciples grappillent des épis un jour de sabbat, il leur répond en invoquant l'exemple de David à qui il est arrivé de manger avec ses hommes une nourriture réservée aux prêtres. Puis, il conteste leur logique où il flaire comme un asservissement de l'homme à la loi, pourtant destinée à sauvegarder sa liberté. « *Le sabbat, dit-il, a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat* » (v. 27). Certes, la formulation semble être à l'opposé de ce que dit Genèse 1⁸, où

8 Il est possible toutefois que la formule « a été fait » renvoie précisément à Gn 2,1-3. Voir C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, Paris, 2004, pp. 127-129.

la vocation humaine de devenir à l'image de Dieu est modelée par le sabbat lui-même, au point que l'on peut dire que l'homme est fait pour le sabbat, en tout cas pour ce que le sabbat l'appelle à être⁹. En profondeur, pourtant, l'aphorisme de Jésus rejoint l'esprit du texte de la Genèse, puisqu'il revendique pour l'humain un espace liberté typique du sabbat du Créateur¹⁰.

Le principe énoncé par Jésus est immédiatement illustré dans la scène suivante (Mc 3,1-6). Le sabbat, à la synagogue – ce pourrait être le même jour que l'épisode précédent –, Jésus guérit un homme après avoir apostrophé les Pharisiens qui observent ce qu'il va faire. Il leur pose la bonne question : s'il est permis, le jour du sabbat, de faire le bien en faisant vivre. Navré de leur silence et de leur endurcissement, il guérit alors l'homme à la main paralysée, lui rendant ainsi à la fois sa capacité de travailler et sa dignité d'homme. « Il est le Seigneur du sabbat, celui qui le rend à l'intention originelle du Créateur, à savoir le non-asservissement de l'homme et le salut de sa vie »¹¹. Mais Marc enchaîne sans transition : la liberté et la seigneurie de Jésus par rapport au sabbat le conduira à la mort. En effet, au sortir de la synagogue, Pharisiens et Hérodiens tiennent conseil pour voir comment le faire périr (v. 6).

L'évangile de Luc a en propre un récit particulièrement significatif pour notre propos (Lc 13,10-17). Dans une synagogue, le jour du sabbat, Jésus guérit une femme courbée incapable de se redresser. À cette femme, qui se trouve bloquée dans la position d'une esclave sans cesse au travail, Jésus dit : « *Femme, sois libérée de ton infirmité* ». Et Luc ajoute qu'« *aussitôt, elle redevint droite et se mit à rendre gloire à Dieu* ». En adressant cette parole à la femme, Jésus manifeste dans un même mouvement sa propre liberté vis-à-vis de l'institution juive du sabbat et il met son pouvoir au service de la liberté de l'infirme. Ainsi guérie, celle-ci manifeste à son tour sa liberté nouvelle en rendant gloire à Dieu qui est

9 Voir ci-dessus, pp. 23-24 et 36-40.

10 La formule de Jésus trouve son équivalent dans la tradition juive ancienne : « Le Sabbat a été donné aux hommes, et non les hommes au sabbat » (*Mekhilta* XXXI,13, citée par HESCHEL, *Les Bâtisseurs du Temps*, p. 117). Voir encore en ce sens la note 13, p. 69.

11 FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 133.

source de toute libération – dans une sorte d'écho au chant de louange des Israélites libérés de leur esclavage (voir Ex 15,1). Une telle scène est bien dans la ligne du sens profond du sabbat, du moins selon le précepte de Dt 5, où le sabbat est mémorial d'une libération à la fois reçue de Dieu et partagée à autrui.

Mais le texte n'est pas fini. Le chef de la synagogue, en effet, outré de ce qui vient de se passer sous ses yeux, demande aux gens présents de respecter le sabbat – un jour où il ne faut pas travailler – en venant se faire guérir un autre jour. Comme si sauver un être d'une infirmité qui l'entrave était un « travail » comme un autre. Et « *le Seigneur* » lui répond (vv. 15-16) :

¹⁵ « *Hypocrites ! Est-ce que le jour du sabbat chacun de vous ne délie pas son bœuf ou son âne de la mangeoire pour le mener boire ?* ¹⁶ *Et cette femme, qui est fille d'Abraham, que Satan a liée voici dix-huit ans, ne fallait-il pas qu'elle soit déliée de ce lien le jour du sabbat ?* »

Face au légalisme étroit et à la mesquinerie du chef de la synagogue soucieux seulement d'un respect formel de la loi, Jésus est clair : c'est justement le jour du sabbat qui est le jour adéquat pour « délier ». Selon la version deutéronomique du Décalogue, en effet, ce jour-là, l'homme ne se met-il pas au service de ses bêtes – le bœuf et l'âne, deux bêtes mentionnées dans cet ordre en Dt 5,14¹² – pour les « délier » et leur laisser le repos ? *A fortiori*, c'est donc bien ce jour-là qu'il faut délier tout être humain, de quelque façon qu'il soit lié. Car le sabbat est ce jour où la liberté reçue de Dieu se célèbre dans l'acte même de libérer les autres de ce qui les enchaîne. N'est-ce pas précisément ce que fait Jésus, « *le Seigneur du sabbat* » (voir Lc 6,5) ?

Dans un autre récit du même genre, un peu plus loin (14,1-6), Luc fait état de la réflexion qu'après avoir guéri un hydropique, Jésus livre aux docteurs de la Loi et aux Pharisiens réunis à table avec lui (v. 5) :

12 C'est la référence à ce passage ou à Ex 23,12 qui permet de comprendre pourquoi Jésus mentionne ici le bœuf et l'âne, renvoyant ainsi le chef de la synagogue à ses classiques.

« *Qui de vous, dont le bœuf ou le fils tombe dans un puits, ne le sortira pas aussitôt, pendant le jour du sabbat ?* »

Le message est le même qu'avant, avec une double variation : ici, c'est la libération d'un péril mortel qui passe avant le sabbat, tandis que le fils remplace l'âne à côté du bœuf, la paire renvoyant néanmoins toujours les interlocuteurs au précepte de Dt 5,14¹³.

Dans le quatrième évangile, je l'ai mentionné plus haut, deux guérisons sont situées un jour de sabbat. Dans le récit de l'aveugle-né, le motif du sabbat est introduit comme en passant, pour justifier la critique que les pharisiens adressent à l'ancien aveugle : Jésus ne peut pas être de Dieu puisqu'il transgresse le sabbat (Jn 9,14.16). En revanche, même si la précision est donnée assez tard dans le récit, le sabbat joue un rôle plus important dans la polémique qui suit la guérison du paralytique de la piscine de Béthesda (5,1-18).

Une fois l'homme guéri pour avoir fait ce que Jésus lui a dit, emporter son grabat et se mettre à marcher, le narrateur ajoute que c'était un jour de sabbat (v. 9). Jésus encourt dès lors les reproches des Juifs pour avoir guéri le paralytique en lui disant de porter son grabat, chose à leurs yeux non permise (vv. 10-11 et 16). Pour se justifier, Jésus évoque alors l'action de Dieu : « *Mon père jusqu'à présent est à l'œuvre*, dit-il, *et moi aussi, je suis à l'œuvre* » (v. 17). Quelle est donc l'œuvre de Dieu le jour où il arrête d'œuvrer ? On l'a vu en lisant Gn 2,1-3 : lorsqu'il s'arrête de travailler, Dieu ouvre à la création, et en particulier aux humains, un espace de liberté où épanouir leur vie. Est-ce autre chose que Jésus a fait pour le paralytique de la piscine¹⁴ ? D'ailleurs, les Juifs l'ont bien compris : après l'avoir entendu dire cela, ils lui en veulent parce qu'il se fait l'égal de Dieu. Mais pourquoi

13 La Torah orale des Pharisiens connaît aussi des exceptions à la loi du sabbat quand il en va de la vie humaine, comme on le voit, p. ex., dans le Talmud de Babylone, traités *Sanhédrin* 74a et *Yoma* 85a. Ainsi, quand Jésus s'oppose aux Pharisiens, il les renvoie en réalité à leur tradition. – Je remercie J.-P. Sonnet pour cette remarque.

14 À ce sujet voir J.-M. SEVRIN, "Jésus et le sabbat dans le quatrième évangile", dans C. FOCANT (Éd.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, coll. *Lectio Divina* 168, Paris, 1997, pp. 226-242, surtout 233-235.

sont-ils gênés lorsqu'un homme accomplit en lui l'image de Dieu en l'imitant au point d'œuvrer, tout comme lui, à la liberté et à la vie de l'être humain ? Jésus ne réalise-t-il pas justement en cela la vocation de tout être humain appelé à s'achever à l'image du Dieu qui l'a créé ?

Au demeurant, lorsque Jésus reprend la parole pour commenter l'œuvre qu'il accomplit en imitant le Père, c'est bien d'une œuvre de vie qu'il parle, d'une œuvre de création, puisqu'il s'agit ni plus ni moins de faire vivre les morts (Jn 5,19-21). Plus loin, toujours en contexte polémique, il revient sur la guérison de cet homme (7,22-23). S'appuyant sur le fait que l'on circoncit les enfants même le jour du sabbat, et cela sans violer la loi de Moïse, il conclut que guérir un homme ce jour-là n'est pas non plus une transgression. Car si le rite qui fait entrer dans l'alliance par la circoncision a priorité sur le sabbat qui a valeur de signe d'alliance, combien plus rendre la vie l'emporte-t-il sur la loi du sabbat qui est, elle aussi, ordonnée à la vie.

Le témoignage du Nouveau Testament est clair : en prenant nettement ses distances par rapport aux règles prônées par d'autres groupes juifs de son temps, Jésus ne fait rien qu'arracher le sabbat à une pratique devenue légaliste, pour lui donner son authentique signification, celle que la Torah met en place par son réseau de textes à la fois narratifs et législatifs. Le sabbat, c'est en effet le jour de la liberté et de la vie, deux valeurs qui sont au cœur de la Loi des lois, les dix Paroles¹⁵ ; c'est le jour de la dignité de l'homme vivant et debout devant Dieu, de cet homme qui n'est esclave ni de lui-même, ni des lois, ni d'un autre. C'est cette liberté, mise en œuvre et donnée tout à la fois, qui rend vraiment gloire à Dieu et honore authentiquement le sabbat.

Mais recentrer le sabbat sur son sens symbolique profond, c'est relativiser l'institution elle-même au profit de la signification dont elle est porteuse. C'est ainsi qu'au fond, le jour en tant que tel importe moins. Lorsque le premier jour de la semaine sera devenu le jour de la nouvelle création et du nouvel exode dans la foi en Jésus ressuscité, ce jour-là – le jour de la lumière et de la nouveauté – sera prêt à endosser une partie de la signification du sabbat tout en la renouvelant.

15 Sur cette thématique, voir p. ex. A. WÉNIN, "Le décalogue", pp. 180-181.

Indications bibliographiques

- S. BACCHIOCCHI, *Du Sabbat au Dimanche*, coll. *Bible et Vie Chrétienne – Référence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984.
- A. BOUDARD, article « Sabbat », dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Maredsous-Turnhout, Brepols, 2002, 3^e éd., pp. 1149-1152.
- P.-M. BOGAERT, « Le Sabbat », dans A. HAQUIN, E. HÉNAN (Éds), *Le dimanche, un temps pour Dieu, un temps pour l'homme*, Bruxelles, 1992, pp. 54-62.
- J. BRIEND, article « Sabbat », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. X, Paris, Gabalda, 1985, pp. 1132-1170.
- R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. II, Paris, Cerf, 1966, 2^e éd., pp. 371-382.
- P. GRELOT, « Du sabbat juif au dimanche chrétien. Enquête sur le sabbat juif », dans *La Maison-Dieu*, 123, 1975, pp. 14-54.
- A.J. HESCHEL, *Les Bâtisseurs du Temps*, coll. *Aleph*, Paris, Minuit, 1957.
- L. LABERGE, « Sabbat : étymologie et origines. Étude bibliographique », dans *Sciences et Esprit*, 44, 1992, pp. 205-220.
- A. LEMAIRE, « Le sabbat à l'époque royale israélite », dans *Revue Biblique*, 80, 1973, pp. 161-185.
- N. NEGRETTI, *Il settimo giorno*, coll. *Analecta Biblica* 55, Rome, Pontificio Istituto biblico, 1973.

- E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. A New English Version revised and edited by G. Vermes, F. Millar & M. Black, Vol. II, Édimbourg, T. & T. Clark, 1979, pp. 465-475.
- J.-M. SEVRIN, « Jésus et le sabbat dans le quatrième évangile », dans C. FOCANT (Éd.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, coll. *Lectio Divina* 168, Paris, Cerf, 1997, p. 226-242.
- A. WÉNIN, G. THREEPWOOD, article « Sabbat », dans J.-Y. LACOSTE (Éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, pp. 1021-1023.

Index des citations bibliques

Genèse

1,1-2,4a	22 45
1,4-5	22
1,14-18	22
1,26-28	23 24 39
1,28-29	33
1,29-30	24
1,31	26
2,1-3	8 16 21-24 68 71
2,3	37
4,22	8
29,27-28	13
31,23	13
50,10	13

Exode

3,19	60
5,4-5	25
6,1.6	60
12,15-16	21 25-26 51

12,33-34	26
13,3	26 60
13,6	26
13,9.14.16	60
15,25-26	28
16	21 27-34
16,5	16
16,22-30	16
16,23	44
19,5-6	36 46
20,8-11	35-40 44 61
20,8-10	14
20,10	58 59 60
20,18-20	40
21,2	40-41
21,11	21
23,9-12	41-43 60
23,10-11	52
23,12	12-13 19 46 58-59
31,13-17	14 43-47

31,14-15 55
 31,14 15-16
 34,18-21 12 13
 34,21 47-48
 35,1-3 44-45 55 56
 35,2-3 15
 35,2 47
 35,3 8
 40,34-38 45

Lévitique

16,29-31 49-50
 19,3 14 51
 19,30 51
 23 51
 23,3 15 50-51
 24,5-8 51
 25 52-54 59
 25,2-7 52
 26,1-2 52

Nombres

15,22-31 55
 15,32-36 8 16 35 54-55
 15,37-41 56
 28,9-10 15 54-57

Deutéronome

4,34 60
 5,12-15 14 57-61
 5,14 70 71
 8,3 33
 16,8 12

Josué

6,3-4.14-15 13

Juges

14,12 13

1 Samuel

31,13 13

1 Rois

17,10-12 55

2 Rois

3,9 13
 4,23 11

Isaïe

1,13 11
 56,1-7 16 66-67
 56,4 14
 58,13-14 16 67
 66,23 67

Jérémie

17,19-27 65

Ézéchiël

20,12-24 14 65-66
 20,12.20 9
 22,8 14 64
 22,26 14 66
 23,38 14 66
 45,17 16
 46,1 9 16
 46,3 16
 46,4-5 64

Osée

2,13 11

Amos

8,5 10 11

Psaumes

81,4 11

92 64

Proverbes

7,20 11

Néhémie

9,13-14 63-64

10,32 16 65

13,15-22 16 65

1 Chroniques

9,32 64

23,31 65

2 Chroniques

2,3 65

8,13 65

31,3 65

Judith

8,6 65

1 Maccabées

2,32-38 16-17

2 Maccabées

6,11 17

8,24-29 17

12,38 17

15,1-5 17

Siracide

50,6 (Héb.) 11

Mathieu

12,1-14 67

Marc

1,21-28 68

1,21-22 67

2,23-3,6 18 67

2,23-28 68-69

3,1-6 69

6,1-6 67

Luc

4,16-21 67

4,16 65

4,31-37 68

4,31-32 67

6,1-11 67

6,5 70

13,10-17 68 69-70

14,1-6 68 70-71

Jean

5,1-18 68 71-72

5,19-21 72

7,22-23 68 72

9,13-16 68 71

Actes

1,12 18

13,27 65

13,42 65

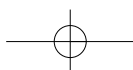
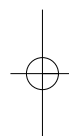
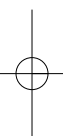


Table des matières

Introduction	5
Chapitre I	
Brève histoire du sabbat biblique	7
Hypothèses courantes : les pièces du dossier historique	8
Esquisse : l'évolution du sabbat biblique	10
Avant l'exil : le sabbat, fête de pleine lune	10
Avant l'exil : le septième jour, un jour de repos	12
Pendant l'exil : le sabbat du septième jour	13
Le sabbat dans le Judaïsme biblique	15
Rapide synthèse	19
Chapitre II	
Récits annonçant le précepte du sabbat en Genèse et Exode	21
Le repos du Créateur (Gn 2,1-3)	22
Une première initiation d'Israël (Ex 12-13)	25

La manne et le sabbat (Ex 16,1-30)	26
Un don qui sera un test pour le peuple	27
Un don appelant à la confiance	29
Éducation au sabbat, éducation par le sabbat	30
Le sabbat : une expérience, une loi, un don	33
Chapitre III	
La loi du sabbat dans l'Exode	35
Au cœur des dix Paroles, le sabbat (Ex 20,8-11)	35
Nouvelles perspectives : le « Code de l'alliance »	40
Le sabbat, signe d'alliance (Ex 31,13-17)	43
Chapitre IV	
Le déploiement des lois du sabbat (Lv - Dt)	49
Développements législatifs dans le Lévitique	49
Deux brefs compléments en Nombres	54
Le second Décalogue en Dt 5,12-15	57
En guise de conclusion	
Le sabbat, des prophètes à Jésus	63
Échos au Décalogue	63
Le sabbat, vie et identité du peuple de l'alliance	65
Jésus et le sabbat	67
Indications bibliographiques	73
Index des citations bibliques	75
Table des matières	79