

# La sanctification du temps — du calendrier juif au calendrier chrétien

Partie IV — Double mouvement : re-sacralisation et hellénisation

Parmi toutes les dimensions de la vie ecclésiale, le temps est sans doute celle où la continuité avec le judaïsme et la rupture avec lui se donnent à lire avec le plus de clarté et le plus de complexité à la fois. Structurer le temps, c'est en effet structurer l'existence collective, orienter la mémoire, inscrire le corps dans un rythme qui précède toute théologie explicite. Lorsque les premières communautés chrétiennes héritent du cadre temporel du judaïsme du Second Temple — sa semaine scandée par le shabbat, son année ponctuée de Pessah, Shavouot et Soukot — elles reçoivent bien davantage qu'un simple calendrier : elles héritent d'une cosmologie du temps sacré, d'une théologie de l'alliance inscrite dans les saisons et les jours. La question qui se pose alors n'est pas seulement liturgique ou pratique ; elle est proprement théologique et identitaire. Comment le temps de la création, sanctifié par le repos divin du septième jour, peut-il être relu à la lumière de l'événement pascal ? Comment une communauté qui proclame que le Christ est ressuscité « le premier jour de la semaine » articule-t-elle ce fait décisif avec la structure temporelle qu'elle a reçue de ses pères ?

Ce chapitre se propose d'explorer la longue genèse du **calendrier chrétien** — entendu à la fois comme ordonnancement hebdomadaire et comme cycle annuel de fêtes — en la resituant dans le double mouvement qui caractérise la Partie IV de ce rapport : d'une part, une re-sacralisation du temps qui réinterprète et prolonge l'héritage juif ; d'autre part, une hellénisation qui dialogue, avec plus ou moins de discernement, avec les structures temporelles du monde gréco-romain. Ce double mouvement n'est ni linéaire ni homogène : il procède par strates, par conflits, par décisions conciliaires et par glissements progressifs que l'historien doit apprendre à distinguer. Les travaux

de Willy Rordorf sur le dimanche, de Paul Bradshaw sur les origines du culte chrétien et de Thomas J. Talley sur l'année liturgique fournissent ici des repères indispensables, même si leurs conclusions ont parfois été nuancées par la recherche ultérieure.

Le chapitre s'organise en cinq grandes sections. La première reconstitue la théologie sabbatique hébraïque comme socle de toute compréhension chrétienne du temps sanctifié. La deuxième examine le passage du shabbat au dimanche, en interrogeant les motivations théologiques, sociologiques et polémiques de ce déplacement. La troisième analyse le tournant constantinien et ses ambiguïtés symboliques entre Christ et Sol Invictus. La quatrième reconstruit la genèse de l'année liturgique, depuis la controverse pascale jusqu'aux cycles de Noël et de l'Avent. La cinquième, enfin, interroge les catégories de syncrétisme et d'inculturation à partir des cas paradigmatiques de Noël et des fêtes des morts, avant d'ouvrir sur les enjeux œcuméniques contemporains que soulèvent les divergences calendaires entre Orient et Occident.

## **I. Le shabbat comme fondation : une théologie du temps sanctifié**

---

### **Le septième jour ou la bénédiction du vide**

La compréhension chrétienne du temps ne peut être saisie sans un retour attentif à sa matrice juive, et cette matrice porte d'abord le nom de **shabbat**. Le récit sacerdotal de la création, en Genèse 2, 2-3, présente quelque chose d'étonnant sur le plan narratif : après six jours d'activité créatrice, Dieu cesse son œuvre, et ce geste de cessation est lui-même qualifié de bénédiction et de sanctification. Le septième jour n'est pas simplement vide d'activité divine ; il est positivement consacré, mis à part, investi d'une sainteté particulière. Il s'agit là d'une déclaration fondatrice : le temps lui-même est capable de sainteté. Ce n'est pas seulement l'espace — le temple, l'autel, la montagne sainte — qui peut être sacré ; le temps, dans sa dimension répétitive et cyclique, devient le lieu d'une rencontre avec le divin.

Ce fondement cosmologique du shabbat reçoit dans le Décalogue deux articulations complémentaires. La version d'Exode 20 ancre le commandement du repos dans l'imitation du Créateur : « *Car en six jours l'Éternel a fait les cieux, la terre et la mer, et tout ce qui y est contenu, et il s'est reposé le septième jour ; c'est pourquoi l'Éternel a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié* » (Exode 20, 11). La version deutéronomique, en Deutéronome 5, déplace l'ancrage vers la mémoire de la libération : le shabbat est le signe que tu fus esclave en Égypte et que Dieu t'en a sorti à main forte. La même institution est ainsi dotée d'une double théologie : protologique et eschatologique d'un côté, sotériologique et mémorielle de l'autre. Cette richesse sémantique du septième jour constituera une ressource dont le christianisme va hériter, transformer et parfois perdre.

Dans le judaïsme du Second Temple, le shabbat devient un **marqueur identitaire** d'une puissance considérable. Exode 31, 12-17 le qualifie explicitement de « signe perpétuel » entre Dieu et Israël, signe d'autant plus visible qu'il se manifeste dans le comportement public et domestique : cessation des activités productives, repas rituels, bénédictions sur le pain et le vin, liturgie synagogale centrée sur la lecture de la Torah. Les trente-neuf catégories de travaux interdits, longuement discutées dans la Mishnah, témoignent d'une tradition de réflexion intense sur ce que signifie « sanctifier » un temps. Le shabbat structure également l'espace social : il nivelle provisoirement les hiérarchies économiques — les esclaves et les étrangers ont droit au repos —, il recentre la communauté sur une temporalité partagée qui transcende les activités ordinaires. Cette dimension à la fois mystique et socialement régulatrice du shabbat ne saurait être sous-estimée lorsqu'on cherche à comprendre pourquoi son remplacement progressif par une autre pratique a pu constituer un enjeu aussi chargé.

## **L'héritage sabbatique dans le Nouveau Testament**

Les premières communautés chrétiennes, composées en majorité de Juifs, vivent dans ce cadre sabbatique. Les évangiles montrent Jésus discutant l'interprétation du shabbat avec les pharisiens, non pour l'abolir, mais pour en contester certaines applications jugées contraires à son esprit : « *Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat* » (Marc 2, 27). Ces controverses ne signifient pas un abandon de l'institution, mais une relecture de son sens à la lumière d'une autorité nouvelle. Paul, de son côté, fait preuve d'une remarquable liberté vis-à-vis des jours : en Romains

14, 5-6, il invite les croyants à ne pas se juger les uns les autres sur l'observance de certains jours, reconnaissant implicitement que des pratiques différentes coexistent dans les communautés. Ce relativisme paulinien n'abolit pas le temps sanctifié, mais il déplace son centre de gravité : ce qui compte, c'est l'orientation vers le Seigneur, non la conformité à un calendrier en tant que tel.

## II. Du shabbat au dimanche : déplacement, motivations, débats

---

### Les premiers témoignages d'une pratique nouvelle

La transition du shabbat au dimanche comme jour communautaire privilégié s'effectue de manière graduelle, sur plusieurs décennies, et les historiens débattent encore de sa chronologie précise. La documentation néotestamentaire fournit des indices précieux mais ambigus. La mention, en 1 Corinthiens 16, 2, d'une collecte organisée « *le premier jour de chaque semaine* » suppose un rassemblement régulier à ce moment-là, sans que Paul ne fournisse d'explication sur le sens théologique de ce choix. En Actes 20, 7-12, le « *premier jour de la semaine* » est l'occasion d'une fraction du pain à Troas, dans un contexte qui semble exceptionnellement prolongé par un discours apostolique. Le livre de l'Apocalypse, en 1, 10, mentionne « *le jour du Seigneur* » sans précision calendaire, mais les Pères de l'Église interpréteront très tôt cette expression comme désignant le dimanche.

C'est dans les textes de la fin du Ier siècle et du début du IIe que la pratique dominicale se précise. La Didachè, ce manuel de catéchèse judéo-chrétienne de la fin du Ier siècle, prescrit de « *se réunir le jour du Seigneur* » pour rompre le pain et rendre grâces, après avoir confessé ses transgressions « *afin que ton sacrifice soit pur* » (Didachè 14). L'expression « *jour du Seigneur* » est ici employée sans ambiguïté comme repère communautaire central, même si la dimension théologique de ce choix reste implicite. Ignace d'Antioche, dans sa lettre aux Magnésiens, formule avec plus d'acuité la rupture en devenir : ceux qui « *vivaient selon l'ancienne pratique* » sont invités à « *vivre selon le jour du Seigneur* », c'est-à-dire à adopter le mode de vie inauguré par la résurrection du Christ. Le contraste est clair, mais il ne s'accompagne pas encore d'une polémique agressive contre le shabbat comme tel.

C'est Justin Martyr, au milieu du II<sup>e</sup> siècle, qui fournit le témoignage le plus précieux sur la pratique dominicale dans les communautés urbaines de son temps. Dans sa *Première Apologie*, adressée à l'empereur Antonin le Pieux, il décrit avec une précision remarquable le rassemblement du « jour du Soleil » : lecture des mémoires des apôtres ou des écrits des prophètes, homélie du président, prière commune, eucharistie, collecte pour les pauvres. Il précise explicitement la double motivation de ce choix : « *C'est le jour du soleil que nous nous réunissons tous ensemble, parce que c'est le premier jour où Dieu, tirant la matière des ténèbres, a créé le monde, et parce que Jésus-Christ, notre Sauveur, en ce même jour est ressuscité des morts* » (*Première Apologie*, 67). La christologie pascale et la cosmologie de la création convergent ici dans une justification qui sera reprise et amplifiée par toute la tradition ultérieure.

## Les motivations d'un déplacement complexe

L'analyse des motivations du passage du shabbat au dimanche a donné lieu à des interprétations divergentes que Willy Rordorf a contribué à clarifier. Rordorf soutient que le dimanche n'est pas originellement une transposition du shabbat sur un autre jour de la semaine, mais une institution proprement chrétienne née de l'expérience pascale : les premiers disciples se seraient rassemblés le premier jour de la semaine pour commémorer les apparitions du Ressuscité, et cette pratique se serait densifiée progressivement en un mémorial hebdomadaire eucharistique. Dans cette perspective, le dimanche n'est pas un « sabbat chrétien » mais une création liturgique nouvelle, liée à la résurrection plutôt qu'à la création. Cette thèse a été généralement bien reçue, même si Paul Bradshaw a nuancé certains aspects en insistant sur la diversité des pratiques et l'impossibilité de reconstituer avec certitude les pratiques des premières décennies.

À la motivation proprement théologique — commémoration de la résurrection, symbolique du « huitième jour » comme figure de la nouvelle création — s'ajoute une dimension sociologique et identitaire. La **différenciation progressive** entre communautés chrétiennes et synagogues, accentuée par la destruction du Temple en 70, par les révoltes juives de 115-117 et de 132-135, et par la refondation rabbinique du judaïsme à Yavneh, crée un contexte où l'observance du shabbat peut devenir un signe d'appartenance ambigu. La littérature patristique du II<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle — de la

*Lettre de Barnabé* à Origène, de Justin à Jean Chrysostome — développe une herméneutique typologique selon laquelle le shabbat était la figure du repos eschatologique accompli en Christ, et non un commandement permanent à observer selon la lettre. Cette lecture déplace l'enjeu : ce n'est plus l'institution elle-même qui est rejetée, mais son interprétation littérale, jugée insuffisante face à l'accomplissement christologique.

Il serait cependant inexact de réduire cette transition à une simple stratégie de différenciation confessionnelle. La **théologie du huitième jour**, développée notamment par Barnabé, Justin, Basile de Césarée et Augustin, constitue une contribution proprement chrétienne à une théologie du temps qui ne se réduit pas à l'anti-judaïsme. En disant que le dimanche est le « huitième jour », c'est-à-dire le jour qui vient après la semaine sans y appartenir, le christianisme ancien formule une compréhension eschatologique du temps liturgique : chaque dimanche n'est pas seulement la répétition cyclique d'une semaine de création, mais l'anticipation du repos éternel de Dieu, la préfiguration du Royaume. Cette intuition conserve quelque chose d'essentiel de la théologie sabbatique — le temps peut être sanctifié, le repos peut être saint — tout en lui donnant un contenu nouveau.

### III. Constantin, le *dies solis* et les ambiguïtés d'une consécration impériale

---

#### L'édit de 321 et ses multiples lectures

La décision de l'empereur Constantin, en 321, de déclarer le *dies solis* jour légal de repos constitue une étape décisive dans l'histoire du dimanche chrétien, mais une étape dont les significations se superposent de manière complexe. Le texte de l'édit, conservé dans le Code Théodosien, stipule que les juges, les citoyens et les artisans doivent s'abstenir de travailler en ce jour, tandis que les activités agricoles restent autorisées pour ne pas perdre des récoltes liées aux conditions météorologiques. Ce texte ne mentionne pas explicitement le Christ, la résurrection ni l'Église : il utilise la dénomination planétaire traditionnelle du premier jour de la semaine, *dies solis*, qui est aussi le nom associé au culte de Sol Invictus dans l'Empire.

Cette coïncidence terminologique a nourri des interprétations divergentes. Une lecture confessionnelle chrétienne y a parfois vu un acte de piété impériale reconnaissant la pratique ecclésiale du dimanche et lui conférant une stabilité civile. Une lecture critique, notamment dans les milieux sabbatistes modernes, y voit au contraire la contamination du calendrier chrétien par la symbolique solaire romaine, une déviation par rapport à l'institution scripturaire du septième jour. Une lecture historique plus nuancée, que soutient la majorité des spécialistes contemporains, souligne que Constantin n'invente rien : les communautés chrétiennes urbaines observent déjà le dimanche depuis des générations, et l'édit se contente de donner à cette pratique une reconnaissance légale qui facilite son exercice. Ce que l'édit modifie, c'est le cadre social et juridique du dimanche, non son contenu théologique.

Le rapport à Sol Invictus mérite cependant d'être examiné sans naïveté. Constantin évolue dans un espace symbolique où les représentations solaires sont omniprésentes : sur les monnaies, dans la titulature impériale, dans l'iconographie officielle. La figure du « Soleil invaincu » n'est pas identique à celle de Mithra — les cultes sont distincts — mais elle constitue une référence transversale à plusieurs traditions religieuses qui peuplent l'Empire. Des théologiens chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle, comme Cyprien de Carthage avec son image du Christ « Soleil de justice » tirée de Malachie 4, 2, ou comme les auteurs des fresques du mausolée des Julii, n'hésitent pas à s'approprier la symbolique solaire en la cristologisant. La convergence entre le *dies solis* impérial et le dimanche chrétien est donc moins un accident ou une fraude qu'une illustration de ce que l'on pourrait appeler une **sémantique partagée** : les mêmes symboles lumière, soleil, orient, aube circulent dans plusieurs sphères culturelles et sont réinterprétés selon des cadres théologiques différents.

Ce qui est certain, c'est que l'édit de 321 marque le début d'un processus par lequel le dimanche devient progressivement un **sabbat chrétien** au sens plein du terme : non plus seulement le jour de la résurrection célébrée dans l'assemblée eucharistique, mais un jour de repos imposé par la loi civile et justifié par le quatrième commandement. Des conciles du IV<sup>e</sup> siècle et des prédicateurs comme Jean Chrysostome ou Ambroise de Milan encouragent l'abstention de travail le dimanche en y appliquant la logique du Décalogue, opérant ainsi un rapprochement paradoxal avec la

structure sabbatique que la théologie du « huitième jour » avait voulu dépasser. Cette tension entre dimanche comme mémorial de la résurrection et dimanche comme réinterprétation chrétienne du shabbat traverse toute l'histoire ecclésiale ultérieure, jusqu'aux controverses réformatrices du XVI<sup>e</sup> siècle et aux débats modernes sur le repos dominical.

## IV. La controverse pascale et la genèse de l'année liturgique

---

### Nicée et l'autonomie du temps chrétien

Si le dimanche constitue la matrice hebdomadaire du temps chrétien, la **Pâque** en constitue le sommet annuel, et la question de sa date a cristallisé, dès le II<sup>e</sup> siècle, des enjeux théologiques et identitaires d'une rare intensité. La controverse entre **quartodécimans** — les Églises d'Asie Mineure qui célèbrent la Pâque le 14 nisan, suivant ainsi directement le calendrier juif de Pessah — et les Églises qui préfèrent le dimanche suivant met en lumière une tension fondamentale : faut-il ancrer le temps chrétien dans le calendrier scripturaire hérité du judaïsme, ou faut-il l'en affranchir au nom de la signification proprement chrétienne de la résurrection dominicale ? La tentative de Victor de Rome, à la fin du II<sup>e</sup> siècle, d'imposer la pratique dominicale en menaçant d'excommunier les Églises d'Asie soulève immédiatement la protestation de Polycrate d'Éphèse, qui invoque une tradition apostolique différente remontant à Jean et à Philippe. L'incident révèle que la question du calendrier touche directement l'ecclésiologie : qui a autorité pour définir le temps sacré de l'Église universelle ?

Le concile de Nicée, en 325, apporte une réponse qui est en même temps une rupture. Sans fixer de canon écrit sur la date exacte de Pâques, il établit un principe général dont les témoignages conciliaires et post-conciliaires permettent de reconstituer le contenu : Pâques sera célébrée le premier dimanche suivant la première pleine lune après l'équinoxe de printemps, et ce calcul s'effectuera de manière indépendante par rapport au calendrier rabbinique. La lettre de Constantin aux Églises absentes du concile, transmise par Eusèbe de Césarée, est particulièrement révélatrice : elle présente la rupture avec le calendrier juif en termes polémiques, évoquant la « *cécité* » des Juifs et l'indécence qu'il y aurait à dépendre de ceux qui ont rejeté le Christ pour calculer la fête de

la résurrection. Au-delà de la polémique, la décision est structurelle : en adoptant un **computus paschalis** propre, fondé sur la combinaison d'un cycle lunaire et d'un repère solaire fixe — l'équinoxe conventionnel du 21 mars —, le christianisme nicéen affirme l'autonomie du temps chrétien tout en conservant une architecture lunisolaire héritée du calendrier biblique.

Thomas Talley a montré avec précision que cette décision pascale constitue le noyau organisateur autour duquel se cristallise progressivement toute l'année liturgique. Pâques n'est plus seulement la commémoration d'un événement localisé dans le temps juif ; elle devient le sommet d'un cycle annuel de préparation, de célébration et de dépouillement mystérique, où le temps lui-même est ordonné au mystère du salut. La **cinquantaine pascale** — les cinquante jours de joie qui s'étendent de Pâques à Pentecôte — est attestée dès le IIe siècle et constitue le premier temps liturgique explicitement structuré autour de Pâques. Pentecôte, qui dans le judaïsme célèbre à la fois la moisson des premiers fruits et le don de la Torah sur le Sinaï, est réinterprétée comme commémoration du don de l'Esprit et de la naissance de l'Église, selon le récit d'Actes 2 : la structure temporelle héritée — cinquante jours après la Pâque — est conservée, mais le contenu mémoriel est reconfiguré autour du mystère christologique.

## **Du Carême à l'Avent : la densification des temps préparatoires**

Le **Carême**, période de préparation à Pâques et au baptême pascal, émerge de pratiques de jeûne pré-pascales plus courtes et localement variables, pour se stabiliser progressivement en une période de quarante jours dont le symbolisme renvoie à la fois au jeûne de Jésus au désert, aux quarante ans d'Israël dans le désert, et aux quarante jours de Moïse et d'Élie. Bradshaw et Johnson ont montré dans leur étude des origines des fêtes chrétiennes que ce processus de densification liturgique n'est pas centralement planifié mais résulte de la convergence de pratiques locales différentes, que la diffusion des usages de Jérusalem au IVe siècle — par l'intermédiaire des pèlerins, des traductions de l'Itinéraire d'Égérie, et des mouvements monastiques — contribue à homogénéiser. Le Carême encadre ainsi la Pâque par un temps d'intensification spirituelle qui transforme la fête annuelle en pédagogie existentielle : le croyant ne se contente pas de commémorer la mort et la résurrection du Christ, il les intègre dans le rythme de sa propre conversion.

Le cycle de la naissance du Christ se constitue de manière plus tardive et plus complexe.

L'**Épiphanie**, fêtée le 6 janvier, est à l'origine une fête orientale célébrant la manifestation de la divinité du Christ dans son baptême au Jourdain : *epiphaneia*, l'apparition, l'irruption visible du divin dans le monde. En Occident, cette fête se charge progressivement de la mémoire des mages, visage de l'universel venant reconnaître le roi d'Israël. Noël, au 25 décembre, est une fête d'abord romaine, attestée pour la première fois dans le Chronographe de 354, qui lui consacre une mention explicite au titre des célébrations de la Nativité. Elle se répand ensuite en Orient, parfois à la suite de résistances notables, comme à Antioche où Jean Chrysostome doit argumenter, en 386, pour convaincre sa communauté d'adopter cette nouvelle fête venue de Rome. L'**Avent**, temps de préparation aux fêtes de la Nativité, se constitue encore plus tardivement à partir de jeûnes pré-nataliens locaux, pour n'être uniformisé en quatre semaines dans le rite romain qu'au Moyen Âge.

Ce qui se dessine progressivement, entre le IV<sup>e</sup> et le VIII<sup>e</sup> siècle, c'est ce que l'on peut appeler une **bipolarité de l'année liturgique** : deux grands cycles — le cycle pascal et le cycle natal — qui organisent chacun un temps de préparation, un sommet festif et un temps prolongé, encadrant des périodes ordinaires ponctuées par les mémoires des saints et les fêtes mariales. Cette architecture temporelle ne résulte pas d'un plan préconçu mais d'une stratification historique dont Talley a admirablement décrit les étapes. Elle constitue, dans ses grandes lignes, la structure que connaissent encore aujourd'hui les principales traditions liturgiques occidentales et orientales, même si les réformes successives — y compris la réforme liturgique du concile Vatican II pour les catholiques romains — ont parfois réorganisé les priorités et les équilibres.

## **V. Syncrétisme, inculturation et mémoire des morts : les ambivalences de la fête**

---

### **Noël et l'hypothèse solaire : révision d'un lieu commun**

Aucune fête chrétienne n'a suscité autant de polémiques sur ses origines que Noël. L'hypothèse selon laquelle le 25 décembre aurait été choisi pour « récupérer » la fête du Sol Invictus, dont l'une des attestations se trouve également dans le Chronographe de 354, a longtemps tenu lieu d'évidence

dans les milieux académiques comme dans la culture populaire. Elle repose sur un raisonnement simple : deux fêtes concurrentes, la même date, une Église qui aurait stratégiquement christianisé un espace festif déjà occupé par une célébration solaire populaire. Le schéma est séduisant, mais la recherche des dernières décennies l'a sérieusement compliqué.

Un premier problème est chronologique : les plus anciennes attestations d'une fête du Sol Invictus au 25 décembre sont contemporaines ou légèrement postérieures aux premières attestations d'un Noël chrétien à cette date. Rien ne prouve que la fête solaire était antérieure et que Noël en serait dérivé plutôt que concurrent ou indépendant. Un second problème tient aux calculs internes de la tradition chrétienne : des auteurs comme Hippolyte de Rome, dès le début du III<sup>e</sup> siècle, identifiaient la date de la conception du Christ — et donc de sa naissance neuf mois plus tard — à partir d'une spéculation typologique sur la coïncidence des grandes dates salvifiques. Si le Christ est mort à la Pâque, le 25 mars, et si le jour de la mort d'un juste coïncide avec le jour de sa conception, alors l'Annonciation tombe le 25 mars et la Nativité le 25 décembre. Ce **calcul de type midrashique**, indépendant de toute référence solaire, pourrait expliquer l'émergence interne de la date sans recours à une christianisation de fête concurrente.

Le cas de Mithra est encore plus fragile. Malgré la popularité de l'idée d'une naissance de Mithra le 25 décembre, entouré de bergers, dans une grotte, les spécialistes de la mithriologie soulignent qu'aucune source ancienne ne relie ce culte à cette date de manière explicite. Il s'agit d'une reconstruction moderne sans fondement textuel direct. La prudence historiographique impose de distinguer ce qui est attesté de ce qui est supposé, sans pour autant nier l'existence de parallèles culturels plus larges dans l'imaginaire festif romain de l'hiver. Car si la **fête de Saturnalia** — banquets, dons, inversion temporaire des hiérarchies sociales — ne détermine pas la date de Noël, elle informe en revanche les manières de le célébrer : les échanges de cadeaux, les repas copieux, le climat de liesse collective que l'on associe au Noël moderne ont des antécédents dans les pratiques festives romaines de décembre, et leur persistance témoigne d'une inculturation par les pratiques sociales davantage que par la doctrine.

## **Samhain, Toussaint et Halloween : la mémoire des morts en question**

Le complexe festif qui va du 31 octobre au 2 novembre — Halloween, Toussaint, Jour des défunts — offre un autre terrain paradigmatique pour réfléchir à la rencontre entre calendrier chrétien et traditions préchrétiennes. La fête celtique de **Samhain**, célébrée à la fin d'octobre, marquait dans les cultures de l'aire britannique et irlandaise la transition entre la saison chaude et la saison froide, le moment où les troupeaux rentraient de l'estivage et où la frontière entre le monde des vivants et celui des morts s'amincissait. Des pratiques de feux rituels, de masques et d'offrandes aux ancêtres s'y associaient, dans un cadre qui n'est pas directement identifiable à une religion organisée mais à une anthropologie du seuil et de la mort.

La fête de la **Toussaint**, fixée au 1er novembre par le pape Grégoire IV en 835, est à l'origine la commémoration de tous les saints, martyrs et confesseurs qui n'ont pas de fête propre dans le calendrier liturgique. Elle s'inscrit dans une tradition de commémoration collective des martyrs attestée dès le IV<sup>e</sup> siècle, et son transfert au 1er novembre — depuis une date antérieure en mai — a pu être motivé par des raisons pratiques liées à l'accueil de pèlerins à Rome. Le **Jour des défunts**, au 2 novembre, institué par Odilon de Cluny vers 998, étend à tous les défunts la prière d'intercession réservée jusque-là aux saints reconnus. Ce triptyque festif — veille, commémoration des saints, prière pour les morts — constitue une articulation théologiquement cohérente de la doctrine de la communion des saints.

Les sources médiévales montrent cependant comment, dans les îles britanniques notamment, des pratiques associées à Samhain se sont progressivement intégrées ou réinterprétées dans les marges du calendrier chrétien. La question est de savoir si ce processus relève du **syncrétisme** — une confusion doctrinale par absorption d'éléments incompatibles — ou de l'**inculturation** — l'assomption et la purification de structures anthropologiques profondes par la foi chrétienne. La distinction, proposée par les théologiens de la mission du XX<sup>e</sup> siècle, permet d'éviter deux excès inverses : un purisme qui refuserait toute médiation culturelle, et un accommodement sans discernement qui dissoudrait le message dans ses réinterprétations locales. Les rythmes anthropologiques fondamentaux — la peur de la mort, la mémoire des ancêtres, la transition des saisons — ne disparaissent pas avec le baptême ; ils sont réorientés, relus à la lumière du mystère pascal, qui dit que la mort n'a pas le dernier mot.

## Les divergences calendaires et le défi œcuménique

La dimension technique du calendrier chrétien acquiert une importance symbolique considérable lorsqu'elle devient le signe visible de la fragmentation ecclésiale. La réforme grégorienne de 1582, décidée par Grégoire XIII pour corriger le glissement progressif du calendrier julien par rapport à l'année solaire réelle — un décalage d'environ dix jours accumulé depuis le concile de Nicée —, visait explicitement à rétablir la coïncidence entre les critères nicéens du calcul de Pâques et la réalité astronomique de l'équinoxe de printemps. La bulle *Inter gravissimas* supprime dix jours en octobre 1582 et adopte un nouveau système de calcul des années bissextiles, plus précis mais aussi plus complexe.

Cette réforme n'est reçue ni simultanément ni universellement. Les Églises orthodoxes, dans leur grande majorité, la refusent d'abord comme une innovation latine portant atteinte à la tradition des Pères de Nicée. La situation actuelle est en réalité tripartite : certaines Églises orthodoxes continuent d'utiliser le calendrier julien pour l'ensemble de leurs fêtes, accumulant désormais un décalage de treize jours avec le calendrier grégorien ; d'autres ont adopté le **calendrier révisé julien** de Milanković, qui coïncide avec le grégorien pour les fêtes fixes de 1600 à 2800 mais conserve le comput pascal de Nicée pour les fêtes mobiles ; les Églises catholiques et la plupart des protestants suivent le calendrier grégorien pour les fêtes fixes comme pour le calcul de Pâques. De ce fait, la date de Pâques diverge fréquemment entre Occident et Orient, parfois d'une semaine, parfois de cinq semaines, selon les cycles lunaires en jeu.

Ce qui pourrait sembler une querelle d'astronomes est en réalité un signe de la profonde connexion entre le temps liturgique et l'identité confessionnelle. La date de Pâques n'est pas une question technique secondaire : elle touche à l'autorité des conciles, à la fidélité à la tradition, à la définition même de ce qu'est l'unité visible de l'Église. Des efforts œcuméniques répétés ont tenté de rapprocher les computations pascales, notamment en proposant de se référer directement aux données astronomiques observables plutôt qu'à des cycles calculés, mais sans parvenir à un consensus. La question de Pâques demeure ainsi, comme au IV<sup>e</sup> siècle, un révélateur des tensions entre unité désirée et diversité assumée.

## Conclusion

---

La longue histoire de la construction du calendrier chrétien révèle, en définitive, une constante que les chapitres précédents de ce rapport ont rencontrée sous d'autres formes : le christianisme ne naît pas dans le vide, mais dans un espace saturé de significations temporelles, liturgiques et symboliques qu'il réinterprète sans jamais les annuler complètement. Du shabbat hébraïque au dimanche eucharistique, de la Pâque juive au computus nicéen, des Saturnales romaines à la fête de Noël, des feux de Samhain à la Toussaint médiévale, le même mouvement se répète : le temps chrétien s'édifie sur des fondations qu'il transforme, et cette transformation n'est ni pure invention ni simple mimétisme. Elle est un acte théologique qui engage une compréhension de l'histoire du salut, de la signification de la résurrection et de la relation de l'Église au monde qu'elle habite.

Ce que ce chapitre met en lumière, c'est que les deux risques symétriques — la nostalgie d'une pureté temporelle impossible et l'assimilation indifférenciée aux rythmes du monde environnant — ont toujours guetté l'Église dans sa gestion du temps. La théologie du « huitième jour » représente peut-être la contribution la plus originale de la tradition chrétienne ancienne à une philosophie du temps sanctifié : en posant le dimanche comme anticipation du Royaume plutôt que comme simple répétition de la semaine créatrice, elle donne au temps liturgique une dimension eschatologique qui préserve son irréductibilité. Les compromis du IV<sup>e</sup> siècle — l'édit de Constantin, la christianisation progressive du dimanche en sabbat légal — illustrent à l'inverse les risques d'une inscription du temps sacré dans les structures civiles et impériales : des risques qui ne sont pas imaginaires, puisqu'ils ont conduit, à la longue, à une confusion entre « jour du Seigneur » et jour de repos socialement réglementé, dont les conséquences perdurent dans les débats modernes sur le travail dominical.

Pour une Église qui voudrait se renouveler, la question que pose ce chapitre est donc double. D'un côté : quel temps célèbre-t-on, et sait-on encore pourquoi ? L'intelligence de la structure temporelle héritée — la richesse théologique du Carême, la cinquantaine pascale, le sens proprement eschatologique du dimanche — est souvent perdue ou diluée dans un calendrier ecclésial encombré de commémorations secondaires. Rordorf, Bradshaw et Talley invitent ici à retrouver les sources

vives d'une théologie du temps qui ne soit pas simplement la sacralisation des rythmes sociaux dominants. De l'autre côté : l'inculturation du calendrier chrétien dans les cultures locales est une nécessité anthropologique, non une trahison théologique. Les fêtes des morts, les Noël populaires, les pratiques saisonnières qui entourent l'année liturgique ne sont pas des corps étrangers à expurger, mais des lieux où la foi rencontre, dans leur épaisseur humaine, les questions les plus fondamentales de l'existence. Retourner aux sources du temps chrétien, comme le propose la baseline de ce rapport, c'est apprendre à distinguer ce qui dans ce temps est proprement évangélique de ce qui en est la mise en forme culturelle, pour que les deux puissent demeurer vivants sans se confondre.