NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

90 N° 3 1968

La controverse sur le jeûne (suite)

André FEUILLET

p. 252 - 277

https://www.nrt.be/fr/articles/la-controverse-sur-le-jeune-suite-1420

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La controverse sur le jeûne

(Mc 2, 18-20 ; Mt 9, 14-15 ; Lc 5, 33-35)

(suite)

II. SECONDE PARTIE : L'ALLUSION À LA MORT VIOLENTE DU SERVITEUR

D'après la seconde partie de la réponse de Jésus, en *Mc 2,* 20 par., quand l'époux leur aura été enlevé, les disciples jeûneront. Que signifie exactement cet enlèvement de l'époux ? De quelle nature est le « jeûne » que Jésus lie à cet événement ? Ce sont là deux questions assez difficiles à résoudre.

Le verbe *apairein,* employé au passif par les trois Synoptiques pour exprimer l'enlèvement de l'époux [79], revêt à l'actif une double acception : la signification transitive de lever, enlever, auquel cas il équivaut au verbe simple *airein,* et la signification intransitive de s'éloigner. Les deux sens sont classiques. A. Schlatter [80] note que Josèphe n'emploie le verbe *apairein* qu'au sens de partir ou de faire partir (*Ant. Jud.* XIV, 104 ; *Bell. Jud.* IV, 87 ...). Dans les LXX, tandis que l'usage intransitif de ce verbe est très fréquent, le sens transitif au contraire n'est attesté que trois fois : *Ps 77 (78),* 26, 52 ; *1 M 6,* 33. Dans le Nouveau Testament, le logion sur l'époux enlevé est l'unique passage où ce verbe soit usité.

Plusieurs interprétations divergentes de l'enlèvement de l'époux ont été proposées. La plupart des commentateurs pensent qu'ici Jésus laisse pressentir son brusque arrachement à ce monde à la suite d'un crime, et qu'il fait allusion à *Is 53,* 8, où il est question de la disparition tragique du Serviteur martyrisé : « par l'oppression et le jugement il a été enlevé », dit le texte massorétique (en *53,* 8 a), et les Septante (en *53,* 8 b) : « sa vie est enlevée de la terre [81] ». Quelques

---

79. Ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ'αὐτῶν ὁ νυμφίος.

80. *Der Evangelist Matthäus,* Stuttgart, 1948, p. 312.

81. LXX : αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ. Donnons seulement les noms de quelques-uns des auteurs qui ont soutenu cette allusion à *Is 53,* 8 : Knabenbauer, Lagrange, Swete, Taylor, Lohmeyer, Grundmann, Cranfield... On ajoutera à ces noms : K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments,* Heidelberg, 1949, p. 62 ; J. Jeremias, *T.W.N.T.,* V, art. παῖς Θεοῦ, p. 709 ; H. W. Wolf, *Iesaja im Urchristentum,* Berlin, 1953, p. 68 ; F. Gils, *Jésus Prophète d'après les Evangiles Synoptiques.* Louvain, 1957, p. 137 ; M. Buber, *Jesus und der Knecht,* dans *Festschrift G. Van der Leeuw, Pro Regno, Pro Sanctuario,* 1950, p. 72 ; F. M. Uricchio - G. M. Stano, *Vangelo secondo San Marco,* Turin, 1956, p. 228.

exégètes songent à une prophétie voilée de la Passion, mais sans mettre cette prophétie en rapport avec le Serviteur [82]. D'autres interprètes estiment que Jésus se réfère seulement au temps où il ne sera plus au milieu de ses disciples, mais en s'abstenant de préciser si cette séparation doit se produire au moyen d'une mort violente ou d'une autre façon. Les mots « quand l'époux leur sera enlevé » seraient simplement l'antithèse de « tant que l'époux sera avec eux », si bien que la disparition de Jésus peut correspondre, soit à son Ascension, soit à sa mort, mais dans ce dernier cas, le caractère douloureux de cette mort n'est visé d'aucune façon [83].

Voici encore quelques échantillons d'interprétations plus compliquées ; il nous serait facile d'allonger la liste. Loisy suppose que la controverse sur le jeûne a eu lieu entre l'emprisonnement et la mort du Baptiste ; ses disciples jeûnaient parce que leur maître leur avait été ravi pour être jeté en prison. Dans la seconde partie de sa réponse, « Jésus présentait l'hypothèse de fêtes nuptiales interrompues par un accident, l'enlèvement de l'époux... La tradition ayant identifié l'époux à Jésus a vu dans l'enlèvement de l'époux la mort du Christ et son ravissement au ciel, et le discours a été modifié en conséquence, comme spontanément et de manière presque inconsciente. C'est la préoccupation de l'allégorie qui explique le pléonasme de Marc et de Luc : alors, en ce jour-là (le jour de la Passion), ou bien en ces jours-là (après la mort du Christ), ils jeûneront » [84]. W. Manson défend une exégèse assez semblable : Jésus s'était contenté de légitimer le jeûne des disciples du précurseur par le fait que leur maître leur avait été enlevé ; la tradition a allégorisé la figure de l'époux pour l'appliquer à Jésus [85].

Selon Mc Neile [86], l'incarcération du Baptiste et la tension croissante entre le Christ et les autorités religieuses juives autorisent à discerner en *Mt 9*, 15 une allusion à la Passion, mais la prédiction proprement dite de cet événement aux disciples ne viendra que plus tard, en *16*, 21 ; pour le moment les disciples du Christ ne pouvaient songer qu'à un trépas ordinaire du Maître. C'est une vraie prophétie, dit en sens contraire P. Gaechter [87], mais destinée aux seuls disciples du Baptiste, qu'elle aidera à surmonter le scandale de la Croix et à croire en Jésus ; d'ailleurs, ajoute le même exégète, il n'y a pas à chercher là une réminiscence du Serviteur, qui dans la pensée de Jésus ne joue aucun rôle important. Annonce, non pas de la Passion, mais de la Parousie, soutient

---

82. Cfr par ex. J. M. CREED, *St Luke*, p. 82 ; A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, p. 313 ; K. STAAB, *Das Evangelium nach Matthäus* (Echter Bibel), Wurzbourg, 1951, p. 51 ; N. GELDENHUYS, *Commentary of the Gospel of Luke*, Edimbourg, 1956, p. 196.

83. Cfr en ce sens A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, p. 288 ; L. FONCK, *Le Parabole del Signore nel Vangelo*, Rome, 1924, p. 299 ; K. Th. SCHÄFER, *« Und dann werden sie fasten »*, p. 132. Dans l'antiquité CYRILLE D'ALEXANDRIE a songé à l'Ascension (*P.G.*, 72, 573). W. F. ARNDT écrit : « Very definitely Jesus prophesies the coming of severe trials for His disciples after his Ascension » (*The Gospel according to St Luke*, Saint-Louis, Missouri, 1956, p. 171).

84. *Les Evangiles Synoptiques*, I, p. 498-499. Loisy rejette à bon droit l'hypothèse de B. WEISS (*Das Matthäus Evangelium*, 9e édit. Gœttingue, 1909, p. 41) selon laquelle, dans la pensée de Jésus, l'époux doit être enlevé par une mort subite.

85. *The Gospel of Luke*, Londres, 1948, p. 39-40.

86. *St Matthew*, p. 121.

87. *Das Matthäus-Evangelium*, Innsbruck-Vienne-Munich, 1963, p. 298.

de son côté H. J. Ebeling [88] : **à ce moment-là, le Seigneur sera comme enlevé** aux croyants et Satan relâché, alors qu'auparavant la communauté chrétienne avait eu la conviction de vivre dans le temps du salut. Cette dernière interprétation serait suggérée par des expressions de résonance apocalyptique : tout d'abord « des jours viendront » des trois Synoptiques (cfr *Lc 21,* 6), ensuite « en ce jour-là » de Marc (*Mt 7,* 22), ainsi que par le passage suivant du Testament de Dan (*4, 7*) : « le Seigneur est écarté et Béliar dominera » [89].

Comment prendre parti dans cette controverse ? Il s'agit avant tout de savoir *dans quelle mesure ces paroles de Jésus se rattachent à la conception du Christ Serviteur, plus précisément encore au Serviteur martyrisé d'*Is *53.* Le mieux est d'en discuter en faisant pour l'instant abstraction du problème de l'historicité ou de la transformation éventuelle du texte qui sera traité plus loin.

Presque tous les exégètes reconnaissent que ce passage évangélique, tel qu'il se présente actuellement à nous, fait invinciblement songer le lecteur au mystère de la Passion ; il faut au moins concéder cela. Rien ne prouve une référence aux tribulations de la fin des temps ; le texte du Testament de Dan invoqué comme parallèle a un sens différent ; il n'a pas d'orientation nettement eschatologique et n'est qu'une réflexion sur les effets néfastes de la colère et du mensonge. Au reste, observe W. G. Kümmel [90], aucun texte eschatologique du N.T. ne laisse entendre qu'immédiatement avant la Parousie les chrétiens seront plus séparés de leur Seigneur qu'ils ne le sont maintenant. D'autre part, la simple idée que Jésus quittera un jour les siens et sera ainsi soustrait à leur affection aurait difficilement été exprimée par la forme passive, tout à fait exceptionnelle, de *apairein,* alors que le même verbe, à l'actif intransitif, aurait en ce cas parfaitement convenu (= « quand l'époux se sera éloigné d'eux ») et qu'il est très couramment utilisé en ce sens dans l'A.T. (plus de 120 emplois).

S'agit-il là d'une prophétie véritable de la Passion ? Ceux qui le contestent ont de bonnes raisons à faire valoir. Le langage tenu en l'occurrence par Jésus est fort différent des annonces de la mort et de la résurrection du Christ qui feront suite à la confession de Pierre à Césarée de Philippe (à partir de *Mc 8,* 31 par.). Ce langage suggère certes que déjà le drame du Calvaire est présent à la conscience humaine du Christ, mais pas avec la même intensité ni la même précision que plus tard, quand se sera produit l'échec du ministère de Jésus en Galilée.

---

88. Dans l'article indiqué à la note 1 : *Theol. Stud. und Kritiken* 108 (1937-1938) 387-396.

89. **Ἀφίσταται ὁ Κύριος καὶ κυριεύσει ὁ Βελιάρ.**

90. *Verheissung und Erfüllung, Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu,* Zürich, 1956[3], p. 69, note 289.

On peut tout de même, si l'on veut, parler de prédiction, mais c'est à la condition de souligner que celle-ci demeure très obscure et très voilée : au temps où elle était prononcée, elle était proprement indéchiffrable ; comme nombre de paroles énigmatiques du Sauveur, soit des Synoptiques, soit de Jean, elle ne devait être comprise que plus tard. Sur le moment, elle était d'autant plus inintelligible que Jésus en la circonstance synthétisait en sa personne deux aspects apparemment inconciliables de l'attente eschatologique des prophètes. D'une part, il suggérait que sa présence parmi les hommes signifiait la venue de l'ère de grâce, des épousailles définitives promises par les anciens oracles, donc l'irruption d'une joie définitive, que rien ni personne ne pourraient troubler. Mais d'autre part, voilà qu'aussitôt après, le Christ ouvrait une perspective presque opposée et très douloureuse : de même que les disciples du Baptiste viennent de perdre leur maître, de même ceux de Jésus perdront eux aussi le leur, et cela de façon tout aussi tragique. Qu'est-ce à dire sinon ceci ? Bien que la venue de Jésus marque vraiment l'instauration eschatologique du Règne de Dieu, ce grand événement doit comporter des étapes. Ce paradoxe se confond avec celui de la personne de Jésus : Fils de l'homme transcendant et glorieux de Daniel, ne doit-il pas cependant être rejeté et connaître une mort ignominieuse comme le Serviteur de Yahvé avant d'accéder au triomphe du matin de Pâques ? Par la suite, nous aurons maintes fois l'occasion de revenir sur cette synthèse inattendue du Fils de l'homme daniélique et du Serviteur de Yahvé.

Notre logion renvoie-t-il réellement au Serviteur souffrant d'*Is 53* ? Il est difficile d'en douter. La dépendance peut être établie d'une double façon. La plupart des auteurs estiment qu'il y a là un emprunt terminologique au texte des Septante d'*Is 53*, 8 b qui dit : « sa vie est enlevée (*airetai*) de la terre », traduction fautive du texte massorétique qui porte : « il était enlevé de la terre des vivants ». Pour notre part nous préférons supposer beaucoup moins l'emprunt d'un mot au grec des Septante qu'une allusion voilée au thème de l'*enlèvement violent* du Serviteur, thème qui est exprimé deux fois de suite dans le texte massorétique d'*Is 53*, 8 : une première fois en ces termes : « *par l'oppression et le jugement il a été enlevé* », une seconde fois sous la forme suivante : « *quant à sa génération, qui a songé qu'il était enlevé (retranché) de la terre des vivants* » [91], ce qui

91. A vrai dire la traduction et l'interprétation du texte hébreu d'*Is 53*, 8 ne vont pas sans difficultés. Pour la discussion de ces questions, nous renvoyons aux commentaires, nous contentant de quelques remarques. En *53*, 8 b, le grec, le syriaque et le latin ont compris : « Qui racontera sa génération ? » Les Pères de l'Eglise ont vu là une allusion, soit à la naissance éternelle du Verbe, soit à sa naissance temporelle dans la chair, soit à sa résurrection. Mais, outre l'objection qu'on peut tirer du contexte, *dôr* n'a pas ce sens. Partout ailleurs il signifie, soit une période de temps déterminé, soit les hommes qui vivent

est une réminiscence manifeste de la menace proférée en *Jr 11,* 19 contre le prophète d'Anatôt, véritable ébauche du Serviteur de Yahvé : « Retranchons-le de la terre des vivants ». R. Rigaux [92] souligne que Marc voit dans la carrière de Jésus une montée vers la mort et la résurrection, et, parmi les textes qui suggèrent cette perspective en se référant à *Is 53,* il mentionne en premier lieu l'annonce de l'enlèvement de l'époux. Nous ne pouvons que lui donner raison.

De quelque façon qu'on la justifie, la référence discrète au Serviteur nous paraît presque certaine. La contester sous le seul prétexte que ce personnage du Deutéro-Isaïe ne jouerait quasi aucun rôle dans la pensée de Jésus, c'est, à notre avis, aller à l'encontre de l'évidence. Certes, et c'est ce qui a pu donner le change, les poèmes du Serviteur ne sont presque jamais cités par le Christ en propres termes : indice précieux, notons-le en passant, que de telles allusions ne sont pas le fait de la communauté chrétienne ou de la rédaction évangélique, car elles auraient été alors beaucoup plus explicites. Mais Jésus a véritablement contemplé son destin à travers celui du Serviteur de Yahvé. C'est ce que prouvent notamment les trois prophéties de la Passion et de la Résurrection (*Mc 8,* 31 ; *9,* 31 ; *10,* 33-34 par.), le logion sur la rançon (*Mc 10,* 45 ; *Mt 20,* 28), l'institution de l'Eucharistie (*Mc 10,* 24 = *Mt 26,* 28 ; *Lc 22,* 19-20 ; *1 Co 11,* 24-25). Bien plus, dans certains enseignements moraux du Christ marqués au coin du paradoxe, il semble qu'on puisse discerner un écho du destin paradoxal du Serviteur pris par Jésus comme modèle, ce qui suggère qu'il en faisait l'objet privilégié de sa contemplation religieuse. C'est le cas, par exemple, du conseil de ne pas résister au mal, et, quand on a reçu un soufflet sur la joue droite, de tendre l'autre joue (*Mt 5,* 39-40) : indépendamment des coïncidences terminologiques, cette patience héroïque n'est-elle pas celle du Serviteur (cfr *Is 50,* 6-8 ; *53,* 7) [93] ? C'est le cas encore de la sentence « quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé » (*Mt 23,* 12 ; *Lc 14,* 11 ; *18,* 14) : ne dirait-on pas que le Christ étend à tous ses disciples une loi qui s'applique d'abord au destin du Ser-

dans une période de temps déterminé, à savoir une génération. Ce dernier sens est celui qui convient ici (= les contemporains du Serviteur). La particule placée devant le mot *dôr* est le signe habituel de l'accusatif ; ici elle doit avoir le sens rare, mais bien attesté, de « quant à » ; cfr *Nb 3,* 46 : « Quant au rachat des 273 entre les premiers-nés... tu prendras 5 sicles par tête ».

92. *Témoignage de l'évangile de Marc,* p. 148-149.

93. W. Manson, *Jesus the Messiah,* Londres, 1952, p. 30-32 et 86-88 note que cinq mots de *Mt 5,* 39-40 ont un correspondant en *Is 50,* 6-8 : ἀνθίστημι, ῥαπίζω (ῥαπισμα dans Isaïe), σιάγων, στρέφω (ἀποστρέφω dans Isaïe) et κρίνω. Le texte parallèle de Luc (*6,* 29-30) n'a pas trois de ces mots. On pourrait penser que la rédaction matthéenne est partiellement responsable des coïncidences verbales, mais nous leur accordons moins d'importance qu'aux ressemblances idéologiques.

viteur, tour à tour abaissé à l'extrême et souverainement élevé (*Is 52,* 13-14) [94] ?

L'idée d'enlèvement par une catastrophe se trouve de temps en temps exprimée ailleurs dans la Bible, mais c'est presque toujours avec des verbes différents : *Is 1,* 25 ; *8,* 8 ; *9,* 14 ... (*aphairein*) ; *Jr 6,* 11 ; *45,* (*38*), 23 ... (*sullambanein*) ; *Is 28,* 19 ; *40,* 24 ; *52,* 5 (*lambanein*). *Lc* (*9,* 51) désigne par le mot *analempsis* l'enlèvement de Jésus par sa mort, sa résurrection et son ascension. L'emploi de la forme passive de *airein* (ou de *apairein*) pour signifier un enlèvement violent, c'est là une particularité commune au logion évangélique sur l'époux enlevé, au grand oracle d'*Is 53* sur le Serviteur martyrisé et à la plainte d'*Is 57,* 1 sur les justes « enlevés » sans que personne y prête attention (trois fois *airein* au passif), écho manifeste d'*Is 53,* comme tant de passages du Trito-Isaïe sont des réminiscences du Deutéro-Isaïe [95]. Le texte de l'Evangile fait songer aux cris haineux des Juifs contre Jésus dans les récits de la Passion de Luc et de Jean (*Lc 23,* 18 : *enlève* celui-ci ; *Jn 19,* 15 : *enlève, enlève*), ou contre saint Paul dans les Actes des Apôtres (*21,* 36 : *enlève*-le). Un peu plus loin (*Ac 22,* 22), les mêmes juifs crient encore contre Paul : « *enlève* de la terre un pareil individu », ce qui rappelle la version des Septante d'*Is 53,* 8 : « sa vie *est enlevée* de la terre », passage appliqué à Jésus en *Ac 8,* 33. Ces coïncidences qui n'ont rien de fortuit, car dans les Actes la mission de l'Apôtre des Gentils est décrite avec des traits empruntés à la fois au Serviteur d'Isaïe et au Christ des Evangiles [96], nous confirment dans la conviction que l'enlèvement de l'époux messianique de *Mc 2,* 20 est une référence à ce même Serviteur souffrant, et donc un enlèvement par une mort violente.

La constatation à laquelle nous sommes ainsi conduits est d'une importance capitale. Contrairement à ce que certains critiques ont annoncé bien à la légère, Jésus n'a pas été obligé de changer à proprement parler son programme messianique, même s'il est vrai qu'aux yeux de sa conscience humaine celui-ci s'est peu à peu précisé. Même s'il est difficile de la dater, la controverse sur le jeûne a toutes chances d'être antérieure chronologiquement aux grandes annonces de la Passion. On doit donc penser que Jésus n'a pas eu besoin des déboires consécutifs à son ministère en Galilée pour comprendre

94. BULTMANN (*Die Geschichte,* p. 108-109) ne voit dans la sentence évangélique en question qu'une maxime populaire assez banale que la communauté aurait mise sur les lèvres de Jésus. N'est-il pas plus indiqué de penser qu'il y a là une parole authentique du Christ, qui calquait ainsi la destinée de ses disciples sur la sienne propre, elle-même contemplée à partir du sort tragique du Serviteur, réduit d'abord à passer pour « le dernier des hommes » (on peut traduire ainsi *Is 53, 3* ; cfr Vulg. *novissimum vivorum*), et ensuite « souverainement exalté » (*Is 52,* 13).

95. Cfr *D.B.S.*, art. *Isaïe,* col. 717-718.

96. Les Actes des Apôtres et les Epitres pauliniennes s'accordent pour faire voir dans la mission de l'Apôtre des Gentils l'accomplissement des prophéties du Serviteur : cfr L. CERFAUX, *Saint Paul et le « Serviteur de Dieu » d'Isaïe,* dans *Recueil L. Cerfaux,* t. II, Gembloux, 1959, p. 439-454. Mgr Cerfaux note d'ailleurs (p. 453) que saint Paul n'est pas « un deuxième Serviteur indépendant du Christ », en qui la tradition chrétienne voit la réalisation essentielle des grands oracles du Deutéro-Isaïe. Seulement la vie et les souffrances de l'Apôtre, comme celles d'Etienne et des autres disciples du Christ, imitent la vie et les souffrances du Sauveur, ce que le récit des Actes se plaît à souligner.

qu'il était chargé de réaliser la tâche du Serviteur souffrant. Cela, nous le savions déjà par les récits du baptême ; l'examen du logion sur l'Epoux messianique violemment enlevé confirme pleinement cette conclusion.

Ajoutons encore une observation à laquelle nous n'attachons qu'une importance secondaire. L'enlèvement de Jésus dont parle *Lc 9,* 51 s'applique à la fois à la Passion et à l'Ascension [97]. De même le verbe énigmatique « être élevé », caractéristique du quatrième évangile (*3,* 14 ; *8,* 28 ; *12,* 32, 34), revêt une double acception : il désigne d'abord l'élévation matérielle de Jésus sur la Croix, mais aussi son élévation spirituelle qui en sera la conséquence, conformément à ce qu'*Is 52,* 13 avait prédit du Serviteur de Yahvé comme contre-partie de ses humiliations inouïes [98]. Tout en se référant principalement à la Passion, l'enlèvement de l'époux de *Mc 2,* 20 par. ferait-il allusion à l'arrachement définitif de Jésus à ce monde d'ici-bas par le mystère de l'Ascension ? Peut-être. Cela ne ferait que renforcer son caractère énigmatique sur lequel on ne saurait trop insister.

Notons à ce propos qu'à la suite de B. Duhm, M. J. Lagrange et H. Cazelles [99] proposent de comprendre ainsi *53,* 8 a : « après la geôle et le jugement le Serviteur a été enlevé », entendons : enlevé auprès de Dieu, « pris » par lui (le verbe *laqaḥ* au passif), comme le furent Hénoch (*Gn 5,* 24) et Elie (*2 R 2,* 3 s.) et comme quelques psalmistes ont espéré l'être (cfr *Ps 49,* 16 ; *73,* 24). Il est vrai que la plupart des commentateurs rejettent cette exégèse d'*Is 53,* 8 a ; ils la jugent peu en harmonie avec le contexte immédiat ; mais les deux sens d'enlever de force et d'enlever auprès de Dieu ne pourraient-ils pas être conjugués ? En tout cas, aussitôt après cette première mention de l'enlèvement du Serviteur, il est question (*53,* 8 b) de son « enlèvement à la terre des vivants ». Pour ce qui est du sens

97. Cfr E. Osty, *L'Evangile selon saint Luc,* 3e édit. revue, Paris, 1961, p. 37, note b.

98. Le double sens de ὑψωθῆναι δεῖ n'est pas admis de tous mais c'est là l'opinion la plus commune : cfr C. K. Barrett, *The Gospel according to St John,* Londres, 1955, p. 178-179 ; R. E. Brown, *The Gospel according to St John (I-XII),* New-York, 1966, p. 145-146. Ce dernier auteur fait les remarques suivantes. L'expression johannique « être élevé » se réfère clairement à la Croix, comme le montrent la comparaison avec le serpent d'airain ainsi que l'explication de *12,* 33 : « Il signifiait par là de quelle mort il allait mourir ». Mais dans les Actes (*2,* 33 ; *5,* 31) le même verbe ὑψοῦν est appliqué à l'Ascension. Le verbe hébreu *nasâ'* appliqué au Serviteur en *Is 52,* 13 et rendu dans les LXX par ὑψωθήσεται peut exprimer la double élévation matérielle et spirituelle ; c'est ce que montre le jeu de mots tragique de *Gn 40,* 13, 19 : la tête de l'échanson sera « élevée », car il sera grâcié ; la tête du panetier sera « élevée », car il sera pendu. En araméen *zeqap* peut signifier à la fois « suspendre » et « élever ».

99. Cfr B. Duhm, *Das Buch Iesaja,* 2e éd., Gœttingue, 1902, p. 362 ; M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ,* Paris, 1931, p. 373 ; H. Cazelles, *Les Poèmes du Serviteur, leur place, leur structure, leur théologie,* dans *R.S.R.,* 1955, p. 33 sq. En sens contraire, cfr par ex. R. North, *The Second Isaiah,* Oxford, 1964, p. 241.

des paroles de Jésus que nous avons à déterminer, se sont prononcés en faveur d'une double référence de *Mc 2*, 20 par. à la Croix et à l'Ascension, dans l'antiquité Rupert de Deutz et Albert le Grand, parmi les modernes L. Fonck et J. N. Geldenhuys [100]. Pour notre part nous préférons laisser la question en suspens.

III. SECONDE PARTIE (suite) : LE JEÛNE CONSÉCUTIF À L'ENLÈVEMENT DE L'ÉPOUX

Le Christ annonce : une fois l'époux enlevé, les disciples jeûneront. On peut ramener à trois les multiples interprétations que l'on a proposées de ce jeûne prévu par Jésus pour le temps qui suivra sa mort : l'interprétation juridique, l'interprétation prophétique et l'interprétation symbolique. Selon la première opinion qui n'a trouvé que de rares défenseurs, Jésus en la circonstance édicte la loi du jeûne à laquelle l'Eglise devra se conformer en souvenir de la Passion : *quod fieri velit et quod faciendum sit declarat* [101]. La très grande majorité des exégètes [102] préfèrent parler d'une prophétie faite par Jésus du jeûne de ses disciples après sa disparition. Simple annonce ou ordre formel, cela ne fait pas une grande différence, observe Schäfer [103], car toute prédiction du Christ concernant la conduite de ses disciples devait être regardée comme un commandement par la communauté chrétienne.

Quelques interprètes ouvrent une perspective toute différente : selon eux le verbe « jeûner » revêt en la circonstance un sens exclusivement ou avant tout figuratif. Schäfer [104] est catégorique. La réponse de Jésus, dit-il, transporte la discussion sur un autre terrain que celui où s'étaient placés ses interlocuteurs. Il n'est disposé, ni à polémiquer avec eux sur le problème du jeûne, ni à leur faire une concession sur ce point en ce qui touche l'avenir. Mais il profite de l'occasion pour se révéler lui-même à eux et leur faire saisir, en un langage imagé, ce que signifient sa présence et son absence au sein de l'humanité. Sa présence est comme un festin de noces ; elle

100. Voici ces références : RUPERT DE DEUTZ, sur *Mt 9*, 15 (*P.L.*, 168, 1479) ; ALBERT LE GRAND, sur *Lc 5*, 35 (*Enarrationes in Ev. Lucae*, éd. BORGNET, vol. 22, p. 390) ; L. FONCK, *Le Parabole del Signore*, p. 299 ; J. N. GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke*, Londres-Edimbourg, 1956, p. 196.

101. *Evangelium secundum Matthaeum*, Paris, 1922, p. 407.

102. Il y a d'ailleurs des variantes dans ces commentaires : B. SWETE (*St Mark*, p. 45) parle d'une prédiction de l'institution ecclésiastique du jeûne, et M. J. LAGRANGE (*Saint Marc*, p. 48), de la haute convenance du jeûne pour l'époque consécutive à la mort de Jésus. Nombreux sont les auteurs à s'exprimer à peu près comme le P. Lagrange ; citons un peu au hasard : D. BUZY (*Sainte Bible de Pirot*, t. IX, Paris, 1935, p. 118) ; L. PIROT (*Sainte Bible*, t. IX, p. 429) ; J. SCHMID (*Das Evangelium nach Markus*, Ratisbonne, 1950, p. 53) ; A. W. ARGYLE (*The Gospel according to St Matthew*, Cambridge, 1963, p. 73), etc.

103. *« Und dann werden sie fasten »*, p. 129.

104. *« Und dann werden sie fasten »*, p. 140-141 et 146-147.

exclut la tristesse et la privation. Viendra le temps où cette présence cessera ; alors les disciples « jeûneront », mais d'un « jeûne » tout autre que celui auquel songent les johannites : si la présence actuelle de Jésus apporte aux hommes une joie d'un caractère unique, son absence représentera pour eux une privation d'un caractère pareillement unique. J. Schniewind [105] déclare plus brièvement : notre logion n'est qu'une manière imagée d'exprimer ce que signifiera pour les premiers disciples la mort de Jésus avant la grande joie de la Résurrection (cfr *Jn 16, 20*). V. Taylor [106] émet un jugement plus nuancé : l'application exclusive au jeûne corporel lui semble trop prosaïque ; la pensée du deuil dont le jeûne n'est que le signe est selon lui au premier plan.

Cette dernière exégèse, celle de Taylor, est sans doute la meilleure. Il nous paraît excessif d'entendre le verbe « jeûner » appliqué à l'avenir de façon purement métaphorique, car Jésus met cet avenir en antithèse avec le temps présent, un temps au sujet duquel il exclut pour ses disciples le jeûne *corporel* des johannites ; celui qu'il annonce en contre-partie ne doit-il pas être lui aussi de quelque façon corporel ? Il ne servirait de rien d'objecter que les deux paraboles du vêtement et des outres établissent une opposition beaucoup plus radicale entre l'ancien ordre des choses et le nouveau, car, ainsi qu'on l'a vu plus haut, ces paraboles n'ont sans doute pas été prononcées dans les mêmes circonstances que le logion sur le jeûne.

Schäfer, qui reconnaît volontiers le caractère artificiel du groupement de conflits opéré en *Mc 2, 1-3, 6* n'en souligne pas moins que, dans les autres discussions, Jésus, loin de se montrer accommodant avec ses ennemis, s'oppose à eux sans aucune atténuation, pardonnant les péchés au paralytique au risque de faire crier au blasphème (*Mc 2*, 1-12), acceptant l'invitation des publicains et des pécheurs (*Mc 2*, 15-17), faisant mettre au beau milieu de la synagogue l'homme à la main desséchée pour que tous puissent constater la guérison opérée le jour du sabbat (*Mc 3*, 1-6). A supposer que Jésus comprenne au sens physique le jeûne qu'il annonce à ses disciples pour la période consécutive à sa Passion, ne concéderait-il pas à ses adversaires l'essentiel, ne se distinguant plus d'eux que sur une question de date [107] ?

Cette argumentation ne nous a pas pleinement convaincu. S'il est vrai que dans la controverse sur le jeûne Jésus n'a directement affaire qu'aux disciples du précurseur, comme le suppose la relation matthéenne, il ne s'adresse donc pas à des ennemis du genre des Pharisiens comme dans les autres conflits ; il n'avait pas à contredire

105. *Das Evangelium nach Markus*, Goettingue, 1952, p. 63.
106. *St Mark*, p. 211.
107. *« Und dann werden sie fasten »*, p. 138-139.

les johannites de la même façon. Par ailleurs, d'autres paroles du Sauveur nous montrent qu'il entendait conserver la pratique du jeûne, quitte à lui infuser un esprit nouveau : c'est ce qui ressort notamment de *Mt 6*, 16-18, et également de *Mc 9*, 29, si aux mots « par la prière » il faut ajouter « et par le jeûne »[108] ; on se rappellera encore le jeûne de Jésus dans le désert (*Mt 4*, 2 = *Lc 4*, 2).

Ce qui est indiscutable, c'est que dans la péricope que nous étudions le souci du Christ n'est pas d'abord de préciser les futures pratiques cultuelles de la communauté chrétienne, mais bien plutôt de souligner le rapport mystérieux qui unit le destin des disciples au sien. Dans Matthieu, qui nous a sans doute conservé la donnée originale, « jeûner » de *9*, 15 b s'oppose à « mener le deuil » de *9*, 15 a et suggère donc moins une pratique corporelle qu'une attitude d'âme. Maintenant que le Christ est là, c'est pour les disciples la joie, une joie « nuptiale » ; quand il leur aura été ravi à la suite d'un drame atroce, ce sera pour eux l'épreuve, un véritable « jeûne spirituel », lui-même exprimé à l'occasion par un jeûne corporel d'un genre tout nouveau, puisqu'il aura pour motif la privation de l'Epoux messianique. Si fort est le lien qui attache les disciples à la personne de leur Maître qu'ils expérimenteront alors comme la brûlure d'une absence, ce sentiment de l'absence du Bien-Aimé que le Cantique a exprimé en termes inoubliables.

S'il est vrai, comme l'ont noté plusieurs exégètes, que les mots *hotan aparthé* doivent être traduits, non par un futur simple, mais par un futur antérieur (« quand l'époux leur aura été enlevé »), le « jeûne spirituel » en question ne doit pas se limiter au court espace qui sépare le Vendredi Saint du matin de Pâques. De toute façon d'ailleurs, il est impensable que *Mc 2*, 20 se réfère à un laps de temps aussi court[109]. En réalité l'épreuve durera tant que la communauté chrétienne pérégrinera ici-bas. Ce temps correspond au long voyage entrepris par le maître dans les paraboles des mines (*Lc 19*, 12 s.) et des talents (*Mt 25*, 14 s.), ou encore à l'attente nocturne de l'époux dans la parabole des vierges (*Mt 25*, 1 s.). Le temps du jeûne est donc également celui où l'on doit se dépenser et coopérer activement à l'instauration du Règne de Dieu.

Ainsi donc, dans ce passage, toute la vie des disciples est contemplée du point de vue de la présence ou de l'absence parmi eux

---

108. Ce texte n'est pas pleinement assuré. Le plus grand nombre des onciaux et tous les minuscules portent : « Ce genre (de mauvais esprits) ne peut sortir que par la prière *et par le jeûne* ». Les mots « et par le jeûne » sont omis par *S* B k geo*. En *Mt 17*, 21, le même texte, y compris « et par le jeûne », est attesté par *P45 A C D W O sa bo syr* ^{s1n}, mais il est omis entièrement par d'autres manuscrits de grande autorité et peut provenir d'une harmonisation avec *Mc 9*, 29, car il s'adapte assez mal au contexte.

109. C'est ce qu'a fort bien vu EBELING, *Die Fastensage*, p. 391 sq.

de l'Epoux messianique. Comme le dit Taylor[110], les paroles de Jésus sont destinées, « non pas d'abord à prophétiser la pratique du jeûne, mais à décrire le changement que doit entraîner l'enlèvement de l'époux ». En venant sur la terre, Jésus apporte aux hommes, en même temps que la victoire sur le péché et sur la mort, la joie de l'ère messianique. Cette joie, qui est liée à la personne de Jésus, quitte d'une certaine façon ce monde en même temps que lui. Elle est certes en partie rendue aux disciples grâce à la présence invisible promise par le Ressuscité à son Eglise jusqu'à « la consommation du siècle » (*Mt 28, 20* ; cfr le discours d'adieu de *Jn 14-16*). Mais elle ne leur sera donnée en plénitude que lors de la Parousie, qui mettra fin à la séparation douloureuse des disciples d'avec leur Sauveur et en même temps mènera à son terme le triomphe du Christ sur les forces du mal. Schäfer a bien raison de dire que cette péricope est avant tout une révélation de ce que signifie pour les hommes la personne du Messie.

III. — LA QUESTION DE L'HISTORICITE

Nous venons de commenter la controverse sur le jeûne en faisant abstraction de l'historicité de l'événement ou plutôt en supposant celle-ci établie. Nous devons maintenant aborder de front ce problème, particulièrement difficile à résoudre en la circonstance : maintes fois les paroles de Jésus ont été adaptées aux croyances et aux pratiques de la communauté chrétienne primitive ; ne serait-ce pas également le cas en cette péricope, si nettement orientée vers le temps de l'Eglise ? Deux hypothèses doivent être tour à tour examinées, celle de la fiction totale et celle de l'inauthenticité seulement partielle. Ensuite nous examinerons les rapports de notre passage avec la pratique du jeûne de l'Eglise primitive. Nous terminerons en faisant appel à quelques données du quatrième évangile, qui recoupent curieusement celles des Synoptiques.

A. — Les difficultés soulevées contre l'historicité

R. Bultmann défend la thèse de l'inauthenticité totale[111]. Mais les arguments qu'il invoque sont loin d'être décisifs. Il formule l'alternative suivante : le texte de Marc signifie, ou bien que les disciples de Jean et les Pharisiens avaient coutume de jeûner, ou bien qu'ils étaient en train de jeûner, mais sans que soit précisé le motif du jeûne. Dans un cas comme dans l'autre, le lecteur reste dans

110. *Jesus and His Sacrifice*, p. 84.
111. *Die Geschichte*, p. 17-18.

l'ignorance des circonstances concrètes qui ont donné naissance à la discussion, ce qui est contraire au style de la controverse. Ce à quoi V. Taylor répond [112] : le dilemme dans lequel on prétend ainsi nous enfermer est un faux dilemme, car d'autres explications sont possibles ; en particulier le jeûne peut fort bien avoir été en rapport avec une conjoncture historique précise, mais dont la tradition avait perdu le souvenir, à moins qu'elle n'ait jugé inutile de nous le transmettre ; il pourrait s'agir, nous l'avons dit, de l'incarcération (suivie probablement de la mort) du précurseur.

Bultmann ajoute : puisque ce n'est pas la conduite de Jésus, mais seulement celle de ses disciples qui est critiquée, c'est donc que le problème qui fait l'objet de cette péricope ne s'est posé qu'au sein de la communauté chrétienne. Ce nouvel argument, lui non plus, n'est pas péremptoire : quand on combat un mouvement religieux, n'est-il pas de bonne guerre de s'en prendre d'abord aux disciples avant de s'attaquer au fondateur lui-même ? Bultmann suppose encore que la question de *Mc 2*, 19 a relative à l'incompatibilité du jeûne et du temps de noces pourrait avoir été primitivement un proverbe isolé, de sens originel incertain [113], que la communauté chrétienne aurait utilisé pour prendre ses distances à l'endroit de la secte du Baptiste. Mais, demande Percy [114], pourquoi parler de jeûne à propos de la célébration d'un mariage ? Même une association par contraste ne peut expliquer ce rapprochement inattendu. Le contraire de la joie d'une noce, c'est le deuil, et non pas le jeûne (cfr *b T Sabbat* 114 a ; STRACK-BILLERBECK, I, p. 506). Dans la petite parabole des enfants boudeurs qui refusent tous les jeux qu'on leur offre (*Mt 11*, 16-19 = *Lc 7*, 31-35), ce qui est opposé aux jeux de mariage (la condescendance de Jésus), ce sont des jeux d'enterrement (l'austérité du Baptiste).

Presque tous les commentateurs reconnaissent que la controverse sur le jeûne est tout à fait vraisemblable historiquement. Dans un commentaire particulièrement pénétrant, dont nous avons cité plus haut quelques extraits, Lohmeyer souligne que cette altercation entre les disciples de Jean et ceux de Jésus n'a de sens que du vivant du Sauveur, à une époque où les deux groupes étaient encore fondamentalement unis. Notons encore combien le langage prêté en la circonstance au Christ est conforme à sa manière habituelle, imagée

112. *St Mark*, p. 208.

113. Au dire de Bultmann, le sens originel de la maxime pourrait être : au temps de la venue du Règne de Dieu, toute tristesse est aussi folle que le jeûne durant un mariage ; mais ce pourrait être également : lors de la venue du Règne quiconque amasse des richesses est aussi fou qu'un jeûneur durant un mariage : *Die Geschichte*, p. 182-183.

114. *Die Botschaft Jesu, Eine Traditionskritische und Exegetische Untersuchung*, Lund, p. 234, note 2.

et volontairement énigmatique ; il va de soi que les auditeurs immédiats étaient dans l'impossibilité de comprendre la portée de telles déclarations. Percy ne craint pas d'affirmer : ces paroles qui nous montrent Jésus entouré d'un cercle de disciples intimes et qui attestent qu'il avait conscience d'apporter au monde l'ère du salut, seul Jésus a pu les prononcer [115].

Cependant un assez grand nombre de critiques n'admettent comme authentique que la première partie de la réponse du Christ, c'est-à-dire *Mc 2,* 19 a. Ils pensent que c'est la communauté chrétienne qui a voulu ajouter ce qui suit pour justifier sa propre pratique du jeûne [116]. Les difficultés principales qui ont été soulevées contre l'authenticité de *Mc 2,* 19 b - 20 par. sont les suivantes : 1°) la prophétie de la Passion arrive trop tôt et fait soupçonner un *vaticinium ex eventu* ; 2°) alors que 19 a est une pure parabole, la suite du texte est une allégorie ; 3°) le Règne de Dieu instauré par Jésus est une réalité durable qui exclut tout retour au temps de jeûne ; 4°) alors que 19 a est une répudiation radicale du jeûne en tant que contraire à la venue de l'ère de grâce, la suite du texte est une atténuation de cette attitude, ce qui fait que Jésus a l'air de se contredire. Pour la plupart de ces objections, l'exégèse du texte que nous avons proposée plus haut fournit des éléments de réponse qu'il va nous suffire maintenant de souligner et de développer.

Certes, il y aurait lieu d'être surpris si Jésus dès le début de son ministère prédisait sa Passion : d'après *Mc 8,* 31, ce n'est qu'après la confession messianique de Pierre à Césarée que Jésus « commença » à enseigner à ses apôtres que « le Fils de l'homme devait beaucoup souffrir ». Mais la parole du Christ concernant l'enlèvement de l'époux est une énigme ; elle ne fait pas l'effet d'une prophétie, moins encore d'une prophétie *ex eventu,* qui serait plus claire. En outre, la controverse sur le jeûne a sans doute eu lieu un peu plus tard que ne le laisse supposer l'ordonnance actuelle de Marc, due à un groupement artificiel de cinq conflits [117]. Selon une juste observation de M. Goguel [118], la mention des *disciples de Jean,* et non pas de *Jean* et de *ses disciples,* suggère déjà que l'épisode se situe, sinon après la mort, du moins après l'emprisonnement du précurseur.

115. *Die Botschaft Jesu,* p. 234 et 236.

116. Soutiennent l'inauthenticité de *Mc 2,* 19 b - 20 : J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci,* p. 18-20 ; A. LOISY, *L'Evangile selon Marc,* Paris, 1912, p. 96-97 ; W. BOUSSET, *Kyrios Christos,* Gœttingue, 1913, p. 48-49 ; M. ALBERTZ, *Die synoptischen Streitgespräche,* Berlin, 1921, p. 9 ; E. KLOSTERMANN, *Das Markus-Evangelium,* p. 27 ; C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom,* p. 116, note 2 ; B. H. BRANSCOMB, *The Gospel of Mark,* Londres, 1948, p. 53-54 (le scepticisme de Branscomb paraît se rapporter à la réponse du Christ prise dans son intégralité), etc.

117. Cfr à ce sujet J. V. BARTLET, *St Mark* (Century Bible), Edimbourg, 1922, p. 136-137 ; V. TAYLOR, *St Mark,* p. 212 ; K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* Berlin, 1919, p. 86-89, etc.

118. *Au seuil de l'Evangile Jean Baptiste,* p. 44.

On ne peut opposer le caractère purement parabolique de 19 a au caractère allégorique de 19 b, car l'enlèvement de l'époux de 19 b est déjà annoncé par la clause de 19 a : « tandis que l'époux est avec eux », clause inintelligible en dehors d'une certaine perspective allégorique. Dans un mariage ordinaire en effet, la fête prend fin, non pas quand l'époux disparaît, mais quand les invités de la noce le quittent [119]. La précision « tandis que l'époux est avec eux » ne peut vouloir dire simplement : « tant que dure la noce », auquel cas d'ailleurs elle serait absolument inutile ; elle se réfère à la présence de Jésus dans le cercle des disciples, donnée qui domine toute la péricope [120] : la vie des disciples prend un aspect entièrement différent selon que le Christ est là ou qu'il est absent. De plus, ainsi que l'observe Cranfield [121], on devine en 19 a une allusion à la situation concrète des disciples du Baptiste : alors que ceux-ci ont un motif valable de jeûner, car leur maître leur a été enlevé, la même chose ne peut être dite des disciples de Jésus.

Le paradoxe d'une ère de joie apportée par Jésus, qui n'empêche pourtant pas le retour du temps de jeûne, n'a rien qui puisse nous surprendre ; il se rattache à la conception chrétienne de l'histoire du salut admirablement mise en lumière par O. Cullmann [122] : alors que le judaïsme fait coïncider la venue du Messie avec la Parousie, l'ensemble du Nouveau Testament la situe antérieurement à la Parousie, ce qui fait que, malgré la présence actuelle du salut messianique, le péché et tout son cortège de maux continuent de sévir ; la félicité parfaite n'est pas encore pour les hommes une réalité définitivement acquise. Comme le dit fort bien E. Schweizer [123], ni Jésus, ni la communauté chrétienne n'ont jamais oublié que le salut ne peut résulter *que de la destruction du péché et de la mort*.

Ici il vaut la peine de relever un parallèle curieux du Cantique des Cantiques, que personne à notre connaissance n'a signalé. Quelle que soit l'exégèse que l'on propose de ce poème toujours si discuté, il y a lieu de penser que, déjà antérieurement à l'ère chrétienne, il était lu à la lumière du thème prophétique du mariage de Yahvé avec Israël. C'est uniquement cette interprétation qui nous intéresse maintenant. Au début du chapitre 5, l'Epoux divin se déclare prêt à entrer dans son jardin pour jouir de ses parfums et de ses mets délicieux, et il invite ses compagnons, les traditionnels compagnons de l'époux selon la plupart des commentateurs, à partager son bon-

119. Cfr V. Taylor, *St Mark*, p. 210-211 ; C. E. B. Cranfield, *St Mark*, p. 109-111 ; F. M. Uricchio - G. M. Stano, *Vangelo secondo San Marco*, p. 224.
120. *Die Botschaft Jesu*, p. 234.
121. *St Mark*, p. 109.
122. *Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le Christianisme Primitif*, Neuchâtel-Paris, 1947, notamment p. 57-65.
123. *Das Evangelium nach Markus*, Gœttingue, 1967, p. 38.

heur : « Mangez, amis, buvez, enivrez-vous, bien-aimés » (*5*, 1). Mais à cette évocation du festin messianique (ce sont les mêmes mets allégoriques, le vin et le lait, qu'en *Is 55*, 1) fait suite, sans transition, la disparition, combien douloureuse, du Bien-Aimé, et la Bien-Aimée qui « le cherche et ne le trouve pas » (encore une formule qui a tout l'air d'être empruntée aux prophètes : *Am 8*, 12 ; *Os 5*, 6, etc.) ne peut que clamer sa douleur à tous les échos (*5*, 6-8). Un contraste saisissant du même genre avait déjà été décrit en *2*, 16 - *3*, 4 [124]. Présence de l'Epoux messianique qui apporte aux hommes une joie indicible ; disparition soudaine et inattendue de l'Epoux qui plonge dans le deuil ceux qui lui sont attachés, n'est-ce pas là tout le thème de *Mc 2*, 19-20 par. ?

Pour ce qui est de la dernière objection, selon laquelle Jésus en *Mc 2*, 19 a déclarerait le jeûne corporel absolument incompatible avec la venue de l'ère de grâce, tout ce que nous avons dit plus haut montre qu'elle est à rejeter ; comme le note Bonnard [125], ce que Jésus déclare incompatible avec sa présence actuelle sur la terre, ce n'est pas le jeûne, mais le deuil (cfr le verbe *penthein* de Matthieu qui est probablement primitif). Le même auteur ajoute (*ibid.*) : « Cette péricope ne traite pas du jeûne en lui-même, mais du jeûne en tant qu'il exprime l'affliction, la tristesse des croyants. R. Bultmann (*Theol. des N.T.*[5], 1948, p. 16) a bien remarqué que Jésus, ici, ne condamne pas le principe du jeûne ; il affirme seulement que cette cérémonie de contrition ne convient pas aux temps messianiques, caractérisés par la joie du Royaume déjà inauguré. Mais il y a plus : la réponse de Jésus signifie surtout que les pharisiens et les disciples de Jean n'ont pas encore discerné en Jésus l'époux messianique ; leur tristesse pieuse est le signe de leur refus de Jésus et de la vraie repentance ».

B. — L'enlèvement de l'époux messianique et le jeûne de l'Eglise primitive

Souvent les critiques ont voulu faire de la pratique ecclésiastique du jeûne le motif qui aurait amené la communauté chrétienne à mettre sur les lèvres de Jésus les paroles sur le jeûne que nous sommes en train d'étudier, ou, à tout le moins, la seconde partie de la déclaration du Christ. Nous ne pouvons omettre de dire quelques

124. Il est clair que nous n'avons pas à entrer dans la discussion détaillée de ces textes si difficiles du Cantique ; nous nous contenterons de renvoyer à A. Robert - R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire*, Paris, 1963, notamment p. 188-189, ainsi que p. 204-205 pour le premier passage (*5*, 1-8) ; p. 125-126 et 139 pour le second passage (*2*, 6 - *3*, 4).

125. *L'Evangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, p. 133.

mots de ce problème. Son examen détaillé demanderait de longs développements. Heureusement nous possédons sur la question deux études de grande valeur, complémentaires l'une de l'autre : tout d'abord l'article de Th. Schäfer déjà plusieurs fois mentionné, qui non seulement fait l'exégèse du texte, mais encore donne de précieuses indications sur la manière dont l'antiquité chrétienne l'a rattaché à sa pratique du jeûne [126] ; en second lieu la monographie très documentée de F. G. Kremer [127] qui poursuit l'histoire de l'interprétation jusqu'à la période scolastique, dresse la généalogie des commentateurs patristiques et met en évidence les particularités et les rapports des traditions orientales et occidentales. Nous ne pouvons reproduire ici toute la documentation rassemblée par ces auteurs. Nous nous contenterons de souligner quelques-unes de leurs conclusions qui nous intéressent plus spécialement.

Dans l'Eglise ancienne, le jeûne corporel a été imposé pour toutes espèces de motifs : commémoration de la mort rédemptrice de Jésus (Eusèbe de Césarée), confession en acte à la face du monde des souffrances du Christ dans sa Passion (Epiphane de Salamine), imitation du Christ souffrant présentée comme une sorte de succédané du martyre (Pseudo-Ignace). Ce n'est qu'exceptionnellement, comme dans la *Didascalie syriaque* (ch. XXI, p. 87) et les *Constitutions Apostoliques* (V, *18*, 2) qu'est invoquée, à propos du jeûne, la parole de Jésus : « ils jeûneront en ce jour-là » [128]. On la fait surtout intervenir pour fonder la conception pénitentielle du jeûne. C'est en tant qu'acte de pénitence que le jeûne a été lié au baptême. Il vaut la peine de relever une délicate application de Cassien : l'arrivée d'un hôte au monastère dispense du jeûne, puisque, en l'accueillant, c'est l'Epoux *lui-même qu'on reçoit* ; ce n'est qu'après son départ qu'on peut reprendre la pratique du jeûne (*Institutions, 5, 24*).

Le plus ancien commentaire que nous possédions des paroles du Christ sur l'Epoux enlevé est celui de Tertullien ; il y voit une justification du jeûne de deux jours dans l'année : le Vendredi Saint et le Samedi Saint ; cela indique que les mots « des jours viendront où l'époux leur sera enlevé » étaient appliqués au temps qui va de la mort de Jésus à sa résurrection : *De jejunio*, c. *2* (*CSEL*, 20, 1890, p. 275, 17 s.). Dans *De Oratione 18*, Turtullien parle de la pratique

126. *« Und dann werden sie fasten »*, p. 127-131.

127. *Die Fastenansage Jesu, Mk 2, 20 und Parallelen*, Bonn, 1965.

128. *L'Evangile de Pierre* (*27*) rapporte qu'après la mort de Jésus les disciples jeûnèrent et se lamentèrent. Voici le texte : « Et, en plus de tout cela, nous jeûnions et nous restions assis dans le deuil et les larmes nuit et jour jusqu'au sabbat ». Sur ce passage, cfr le commentaire de L. Vaganay (*L'Evangile de Pierre*, Paris, 1930, p. 272-275), qui ne manque pas de faire le rapprochement avec *Mc 2*, 18-20 par. Peut-être faut-il voir en ce texte la plus ancienne application qui ait été faite de *Mc 2*, 20 à la pratique du jeûne ; cfr H. W. Bartsch, dans *Theol. Zeits.*, 1967, p. 135-137 (recension du livre de Kremer).

« commune et quasi publique » du jeûne pascal (*ibid.*, p. 192, 1 s.). Mais, selon J. Schümmer [129], auquel Schäfer donne raison [130], le jeûne pascal a eu primitivement un autre motif que la Passion du Sauveur, à savoir la préparation à la fête de Pâques, la pureté requise pour participer au festin pascal.

Au reste, selon toute vraisemblance, le jeûne pascal ne représente pas la pratique chrétienne la plus ancienne du jeûne : il a dû être précédé par le jeûne hebdomadaire du Mercredi et du Vendredi. Celui-ci est attesté par la *Didachè* (*8*, 1), *Hermas* (Sim. V, 1), *Tertullien* (*De jejunio 2*). Selon la *Didachè* (*8*, 1) alors que les juifs jeûnent le Lundi et le Jeudi, les chrétiens s'en distinguent en ce qu'ils jeûnent le Mercredi et le Vendredi. Pour cet usage ancien du jeûne parmi les chrétiens, c'est manifestement le jeûne juif de deux fois la semaine (cfr *Lc 18*, 12) qui a servi de modèle. On s'est contenté de changer les jours, mais il y a lieu de croire qu'à l'origine c'étaient les mêmes jours. Le choix du Vendredi allait de soi, puisque c'était le jour de la mort du Christ ; il n'était nul besoin pour en rendre compte d'une parole du Seigneur. Quant au choix du Mercredi, il pouvait être justifié, soit parce qu'en ce jour-là le Christ avait été arrêté (ainsi Victorin de Pettau, *De fabrica mundi, 3, CSEL*, 49, 1916, p. 4, 17 s.), soit parce qu'en ce jour-là les Juifs avaient pris la décision de faire mourir Jésus (ainsi Augustin, *Epist. 36*, c. 30, *CSEL* 34, II, p. 59, 18 s.). Mais ces motivations n'ont sans doute été données qu'après coup. En tout cas *Mc 2*, 20 n'a pas joué un rôle décisif dans l'institution du jeûne hebdomadaire. S'il en avait été ainsi, on n'aurait choisi que le Vendredi, ou bien, si l'on avait insisté sur le pluriel « des jours viendront », on aurait pris le Vendredi et le Samedi, comme cela s'est passé pour l'institution du jeûne annuel du Vendredi Saint et du Samedi Saint. En fait le jeûne du Samedi ne fit son apparition qu'au 3e siècle, et seulement dans l'église de Rome et quelques autres églises ; encore rencontra-t-il une vive opposition, surtout en Orient.

Ce qu'on peut conclure de ces diverses constatations, c'est ceci : non seulement *Mc 2*, 20 n'a pas eu d'influence décisive sur la manière dont l'Eglise ancienne a compris le jeûne, mais encore on ne se servait pas habituellement de ce logion pour confirmer la pratique du jeûne qui avait été reçue du judaïsme. Les faits n'appuient donc aucunement la conjecture selon laquelle les paroles de Jésus de *Mc 2*, 20 auraient été fabriquées de toutes pièces par la communauté pour fonder la loi du jeûne qu'elle imposait aux chrétiens. L'Eglise n'a pas été conduite à la pratique du jeûne par une parole de l'Ecriture ;

129. *Die altchristliche Fastenpraxis mit besonderen Berücksichtigung der Schriften Tertullians*, Munster-en-W., 1933, p. 73.
130. « *Und dann werden sie fasten* », p. 131.

c'est le contraire qui s'est produit : l'Eglise a invoqué après coup et secondairement l'Ecriture pour justifier une pratique déjà existante (cfr KREMER, p. 63, 72 s., 85, 97 s.).

Il y a autre chose encore, que met en relief la dernière partie de l'ouvrage de Kremer. Si dans l'antiquité les paroles évangéliques « ils jeûneront en ce jour-là » ont été entendues la plupart du temps du jeûne corporel, à côté de cette interprétation il en a existé une autre, métaphorique celle-là, qui faisait du jeûne l'expression imagée de la privation ou de l'attente de l'époux. Puisque l'époux et les fils de la chambre nuptiale sont allégoriques, il était tentant d'entendre le jeûne de manière pareillement allégorique. Ce qui a empêché de le faire plus souvent, ce sont les prescriptions ecclésiastiques relatives au jeûne. La voix des auteurs qui ont compris allégoriquement le jeûne de *Mc 2*, 20 par. n'en mérite que davantage d'être entendue.

A cet égard il faut d'abord et avant tout citer Origène. Certes, il connaît un jeûne corporel des chrétiens, qu'il différencie d'ailleurs qualitativement de celui des Juifs. Mais il nous parle aussi d'un jeûne métaphorique ; celui-ci ne peut consister pour les chrétiens en la privation douloureuse de leur Seigneur, puisqu'ils vivent en communion spirituelle avec lui ; il consiste en ce qu'ils aspirent après la venue du Christ glorieux et en ce que, vivant dans l'espérance de la Parousie, ils se purifient (cfr KREMER, p. 149-151). Peuvent être cités en faveur de la même exégèse symbolique : Cyrille d'Alexandrie, Augustin (qui a les deux interprétations : la littérale et l'autre), Rupert de Deutz, Bernard de Clairvaux qui fait des rapprochements avec le Cantique des Cantiques. De façon bizarre, le jeûne de *Mc 2*, 20 a parfois été appliqué à la perte coupable de la foi ou bien à la renonciation à l'Eucharistie (KREMER, p. 164 s.).

Ainsi donc Origène a connu une double explication, littérale et métaphorique, du logion évangélique. Et comme il tire l'explication métaphorique de la lettre de l'Evangile, Kremer conjecture que cette explication serait la plus ancienne et qu'ensuite elle serait passée à l'arrière-plan à cause de la pratique ecclésiastique du jeûne corporel. Il semble qu'ici l'auteur s'avance un peu trop, désireux qu'il est de justifier son interprétation personnelle, purement symbolique, du jeûne de *Mc 2*, 20. L'exclusion en ce passage de toute idée d'un jeûne corporel est aussi contestable que l'exclusion faite par le même critique de toute référence à la Passion dans la mention de l'enlèvement de l'époux [131].

131. Cfr à ce sujet H. W. BARTSCH, dans *T.Z.*, 1967, p. 135-137.

C. — Quelques parallèles johanniques

Dans l'antiquité de nombreux auteurs (par ex. Clément d'Alexandrie dans EUSÈBE, *H. E.*, VI, 14, 7; Eusèbe lui-même: III, 24, 7-13, Epiphane, Panarion, 51) ont soutenu que Jean avait voulu compléter et aussi spiritualiser (Clément d'Alexandrie) les Synoptiques. Cette opinion est aujourd'hui de plus en plus délaissée. Selon la plupart des critiques modernes (Lagrange, Büchsel, Wikenhauser ...), il convient de regarder le quatrième évangile comme un écrit autonome, pleinement intelligible par lui-même, et non comme une mosaïque de récits disjoints entre lesquels devraient s'insérer ceux des Synoptiques.

Assurément Jean ne rejette pas les Synoptiques, ainsi qu'on l'a parfois prétendu [132]. Mais il suit sa voie propre et se montre fort indépendant à l'endroit de ses devanciers, à telle enseigne que les critiques se divisent entre eux sur la question de savoir s'il a connu directement et utilisé les Synoptiques [133]. En tout cas, à maintes reprises, il ne craint pas d'avoir l'air de les contredire. Les cas où il se rencontre avec eux n'en sont que plus remarquables, car ils ne peuvent être le fruit d'un calcul. Les données qui bénéficient ainsi d'une double attestation, concordante et indépendante, celle des Synoptiques d'une part et celle de Jean de l'autre, jouissent de ce chef d'une crédibilité beaucoup plus grande.

L'épisode des Synoptiques, qui fait l'objet de la présente étude rentre dans cette catégorie. Dans le quatrième évangile on peut lui découvrir deux parallèles principaux : le dernier témoignage rendu par le précurseur au Christ à la fin du chapitre *3* (vv. 22-30) ; l'annonce faite par Jésus à ses disciples de son prochain départ en *16, 20-22*. Il va sans dire que nous ne pouvons donner ici que des explications fort brèves sur ces deux péricopes johanniques.

Dans la première de ces péricopes, les disciples de Jean vont trouver leur Maître et lui font part de leur étonnement au sujet de Jésus [134]. Lui, auquel le Baptiste a rendu témoignage, ne donne-t-il

---

132. D'après W. WINDISCH (*Johannes und die Synoptiker*, Leipzig, 1926), Jean, frappé de l'imperfection des Synoptiques, aurait pris la plume pour les évincer et les faire disparaître de l'usage des communautés ; il aurait pensé que « tous ceux qui sont venus avant lui sont des voleurs et des fripons ». T. Sigge s'est attaché à réfuter la position manifestement outrancière de Windisch (*Das Johannesevangelium und die Synoptiker*, Munster-en-W., 1935).

133. BULTMANN (commentaire) et GARDNER-SMITH (*St John and the Synoptic Gospels*, Cambridge, 1938) nient toute influence des Synoptiques sur Jean. La plupart des auteurs pensent le contraire. T. Sigge (dans l'ouvrage cité à la note précédente) s'efforce même de démontrer que de nombreuses notations chronologiques de Jean viseraient à expliquer comment son récit s'articule avec les anciens. C. K. BARRETT est favorable à l'idée d'une dépendance de Jean par rapport à Marc (*The Gospel according to St John*, Londres, 1955, p. 34-36).

134. L'occasion prochaine de cette démarche n'est pas d'une parfaite clarté. Le texte qui a le plus de chances d'être authentique porte (v. 25) : « Les disciples

pas l'impression de vouloir assumer le rôle d'un rival du précurseur ? En effet il s'est mis à baptiser lui aussi, si bien que les gens paraissent vouloir se détourner du précurseur pour aller vers lui. Cette situation n'est pas sans analogie avec celle que présuppose la péricope synoptique sur le jeûne. Dans les deux cas, les disciples de Jean regardent avec méfiance Jésus et ses disciples. Dans les deux cas, leurs objections sont fondées sur le même motif : il leur semble que les disciples de Jésus devraient être en même temps ceux du Baptiste, ou en tout cas aligner leur conduite sur celle des disciples du Baptiste au lieu d'agir de façon indépendante ; n'est-ce pas en effet le Baptiste qui a préparé les voies à Jésus ? La comparaison entre ces deux épisodes nous confirme dans la conviction que, dans celui des Synoptiques, ce sont bien les disciples de Jean, et eux seuls, qui interviennent conformément à la donnée du premier évangile.

Dans la réponse faite par le Baptiste à ses disciples : « Qui a l'épouse est l'époux, mais l'ami de l'époux est ravi de joie à la voix de l'époux », la ressemblance du quatrième évangile avec les Synoptiques est plus grande encore. De part et d'autre, Jésus est appelé Epoux. De part et d'autre, la joie qui accompagne sa venue est comparée à celle d'une noce. Le titre d'ami de l'époux que prend le précurseur dans Jean fait songer aux fils de la chambre nuptiale des Synoptiques. Ces coïncidences, d'ailleurs accompagnées de différences importantes, sont d'autant plus remarquables [135] qu'elles s'observent en un contexte historique analogue : une controverse provoquée par les disciples du précurseur. On dirait que, dans les cercles baptistes, on avait une sorte de prédilection pour l'image biblique des épousailles quand on voulait désigner l'ère messianique [136].

Dans la péricope sur le jeûne, plusieurs auteurs, on l'a vu plus haut, ont proposé d'entendre ce qui est dit de la présence et de l'absence de l'époux comme une simple parabole ; nous avons montré en sens contraire qu'il est presque impossible de ne pas interpréter ce langage allégoriquement. Le texte de Jean pose un problème identique, et, plus encore que celui des Synoptiques, demande à être compris comme une allégorie. Dans ce texte, Jésus est non seulement appelé l'époux, mais encore caractérisé par ce fait qu'il possède l'épouse. Que Jésus possède l'épouse, le Baptiste ne peut le savoir

---

de Jean eurent une contestation avec *un juif* à propos de purification ». Bauer et Loisy supposent qu'au lieu du mot « juif », le texte primitif portait « Jésus », ou encore « ceux de Jésus » (les disciples). Cfr LAGRANGE, *Saint Jean*, Paris, 1927, in h. l., p. 93.

135. Pour la comparaison entre les deux morceaux, cfr F. M. BRAUN, *Jean le Théologien, t. III, Sa Théologie, Le Mystère de Jésus-Christ*, Paris, 1966, p. 100-103.

136. C. H. DODD suppose à l'arrière-plan des deux morceaux une même parabole conservée dans les couches profondes de la tradition évangélique : *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 282-285 et 386.

uniquement parce qu'il voit les foules et même ses disciples le quitter pour aller à Jésus, car il ne s'ensuivrait pas pour autant que Jésus est l'époux messianique. Aussi Lagrange et d'autres exégètes ont-ils songé ici à une simple comparaison. Il ne faudrait pas s'inquiéter en particulier de chercher qui est l'épouse, qui ne peut correspondre à rien de précis, l'Eglise n'étant pas encore en vue ; le sens serait uniquement que Jésus est le héros de la fête.

Une telle interprétation purement parabolique paraît indéfendable [137]. Elle est d'autant plus invraisemblable que l'expression « la voix de l'époux » comme aussi le fait qu'elle comble de joie l'ami de l'époux, c'est-à-dire le précurseur, rappellent plusieurs passages du Cantique des Cantiques. L'époux en question est donc bien le Messie, tout comme dans les Synoptiques, et l'épouse qu'il possède ne peut être que la communauté messianique. Depuis la théophanie du Jourdain, le Baptiste sait que Jésus est le Messie, et donc que la communauté messianique (l'épouse messianique) lui revient de droit. Ailleurs nous avons proposé, comme simple hypothèse de travail, une explication plus précise : tout en s'identifiant avec l'Esprit Saint, la colombe de la théophanie baptismale se référerait à la colombe, c'est-à-dire à la Bien-Aimée messianique du Cantique des Cantiques, le nouveau peuple de Dieu animé par l'Esprit divin, que Jésus a pour mission de faire apparaître [138].

---

137. *L'interprétation allégorique est défendue notamment par* E. HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, Londres, 1947, p. 229-230 ; C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, Londres, 1955, p. 185-186 ; A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, p. 107. On se reportera surtout à l'étude approfondie de M. E. BOISMARD, *L'ami de l'époux (Jn 3, 29)*, dans *A la rencontre de Dieu, Mémorial Albert Gelin*. Le Puy, 1961, p. 289-295. Sur les rapports entre ce texte johannique et le Cantique des Cantiques, cfr M. CAMBE, *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament*, dans *R.T.*, 1962, p. 5-26.

138. *Le symbolisme de la colombe dans les récits évangéliques du Baptême*, dans *R.S.R.* 46 (1958) 524-544. Nous nous contenterons de donner ici quelques indications. Le fondement principal de notre hypothèse de travail est le suivant : alors que, dans les tableaux eschatologiques, la colombe n'est jamais une image de l'Esprit divin, par contre dans l'Ancien Testament et le judaïsme tardif le symbole de la colombe désigne maintes fois le peuple de Dieu et a facilement une résonance messianique : *Os 11*, 11 ; *Ps 68*, 14 ; *74*, 19 ; *Is 60*, 8 ; *Ct 2*, 14 ; *5*, 2 ; *6*, 9 (cfr aussi *1*, 15 ; *4*, 1 ; *5*, 12). Les nombreux textes de la littérature rabbinique sont rassemblés par Strack-Billerbeck, I, 123-124 ; ils sont empruntés surtout au Midrash Rabba du Cantique ; dans la littérature apocalyptique, on a encore *4 Esdras, 5*, 24-27. Dans l'antiquité chrétienne on s'est servi de la colombe pour représenter, non seulement le Saint-Esprit ou même parfois le Christ, mais encore, l'Eglise, les apôtres, et enfin, sous l'influence des antiques conceptions sur l'âme, la régénération et la délivrance des âmes. Il se peut même que ce symbole ait été référé d'abord à l'Eglise, héritière d'Israël, et que l'application à l'Esprit Saint ne se soit faite que plus tardivement comme conséquence du développement de la doctrine sur le Saint-Esprit ; cfr W. TELFER, dans *J.T.S.*, 1928, p. 238-242 ; K. GALLING, art. *Taube*, dans *R.G.G.*², col. 999-1000 ; F. SÜHLING, *Die Taube*, p. 11, 222 s. ; MARTIGNY, *Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes*, Paris, 1877, art. *Colombe*, p. 186-190.

Les commentateurs et les éditions du N.T. (par ex. celle de Nestle sur *Mc 2,* 20) proposent assez souvent de rapprocher l'épisode synoptique sur le jeûne de *Jn 16,* 19-22. Dans ce dernier passage, le Christ, sur le point de quitter ses disciples les plus intimes, leur annonce qu'en raison de sa prochaine disparition ils vont être plongés dans le deuil, mais il leur promet en même temps de les revoir, ce qui mettra fin à leur tristesse et remplira leur cœur d'une allégresse sans pareille.

Ce qui est commun à cette péricope et à celle des Synoptiques sur le jeûne, c'est que, dans les deux cas, de la présence de Jésus dépend le bonheur de ses disciples, tandis que son absence est pour eux une dure épreuve. Dans les deux cas également, tristesse et joie sont d'un ordre tout à fait à part ; elles ont un caractère messianique ou eschatologique, rattachées qu'elles sont à la personne du Messie. Ce parallélisme entre Jean et les Synoptiques nous est un motif de plus de penser que les mots « ils jeûneront en ce jour-là » de *Mc 2,* 20 ont un sens au moins partiellement métaphorique.

Cependant, on observe entre ces deux épisodes quelques différences importantes. Alors que, dans les Synoptiques, à la joie succède la tristesse, dans Jean au contraire c'est la tristesse qui vient en premier lieu. De plus, à l'image des épousailles se substitue dans le quatrième évangile celle de la maternité. Ces points de vue ne sont pas contradictoires, mais complémentaires. Parce qu'il est le Messie, Jésus, lors de sa venue en ce monde, apporte déjà avec lui la joie messianique, vérité que Jean met en relief plus encore que les Synoptiques. Mais cette joie est de courte durée, car la Passion du Christ est la condition indispensable du don aux disciples de la joie définitive. Celle-ci naît des souffrances du Christ, comme l'allégresse d'une nouvelle naissance est le fruit des douleurs de la femme qui enfante (*Jn 16,* 21). Ce dernier texte fait allusion à l'enfantement messianique de Sion (*Is 66,* 7-14 ; cfr *Is 66,* 14 et *Jn 16,* 22) [139], et il est intéressant de noter que dans les oracles du Deutéro-Isaïe sur Sion les deux images des épousailles et de la maternité sont parfois étroitement unies (cfr notamment *Is 54,* 1-8).

CONCLUSION

La péricope sur le jeûne que nous venons d'étudier est riche en enseignements de toute sorte. Au point de vue littéraire, elle donne de précieuses indications, à la fois sur les rapports des Synoptiques entre eux et sur les limites de la *Formgeschichte.*

139. Cfr notre étude : *L'Heure de la femme (Jn 16, 21) et l'Heure de la Mère de Jésus (Jn 19, 25-27),* dans *Bibl.* 47 (1966) 361-369.

Elle suggère tout d'abord que le problème synoptique est beaucoup plus compliqué que ne le laisse entendre la théorie classique des deux sources. Nous faisons nôtre cette appréciation générale de X. Léon-Dufour [140] : « La théorie des deux-sources a rendu d'immenses services à la recherche critique... Aujourd'hui il est clair que, à moins d'introduire dans la place le cheval de Troie de la tradition orale, elle simplifie à l'excès les données littéraires, et elle conduit à méconnaître l'originalité des différents auteurs synoptiques ». Dans le cas présent, il semble impossible d'attribuer en tout la priorité à Marc [141], car Matthieu offre plusieurs données qui paraissent être originales et sont irréductibles à celles de Marc. Même sur la question des rapports Matthieu-Luc, notre péricope offre matière à réflexion, puisqu'elle nous met en face d'accords curieux et significatifs de Matthieu-Luc contre Marc. Prise toute seule, la péricope sur le jeûne ne peut certes permettre de résoudre le très difficile problème synoptique, aujourd'hui encore l'objet des appréciations les plus contradictoires. Elle ne fournit à ce sujet que quelques indices, mais qui, à notre avis, offrent le plus grand intérêt.

S'il est un passage où il est tentant de faire intervenir la communauté primitive créatrice, c'est bien celui-là. Il y est parlé d'un jeûne lié à la disparition tragique du Christ, ce qui concorde avec la pratique de l'Église de faire du jeûne chrétien une commémoration de la mort de Jésus. En fait une étude attentive tant du texte évangélique que de la tradition ecclésiastique relative au jeûne conduit à des conclusions tout à fait défavorables à cette théorie, qui en pratique aboutit à substituer au Christ de l'histoire, devenu pour nous inaccessible, le Christ du kérygme. Tout d'abord les paroles attribuées en l'occurrence à Jésus ne visent certainement pas à régler la pratique du jeûne parmi ses disciples ; elles sont dotées d'une portée, non certes exclusivement, mais avant tout métaphorique ; le jeûne qu'elles annoncent est d'abord d'ordre spirituel, un état d'âme dont la pratique corporelle n'est que la traduction. Elles ont un caractère imagé et énigmatique, comme tant de propos du Christ, dont l'avenir seul pouvait dévoiler la véritable signification. La connexion idéologique évidente, et sans nul doute non recherchée, de *Jn 3*, 22-30 avec cet épisode ne fait qu'en renforcer la vraisemblance historique. Par ailleurs, un examen objectif de la littérature chrétienne ancienne montre que *Mc 2*, 20 ne joue qu'un rôle fort modeste dans la manière

140. *Interprétation des Evangiles et problème synoptique*, dans *Eph. Theol. Lov.* 43 (1967) 16.

141. C'est devenu presque un dogme que Marc serait toujours premier. Le livre de E. Trocmé, *La formation de l'évangile selon Marc*. Paris, 1963, qui ne porte d'ailleurs que sur les 13 premiers chapitres de l'évangile, voit dans cet ensemble l'évangile primitif à partir duquel se seraient formés les autres évangiles. La réalité semble avoir été plus complexe.

dont l'Eglise a édicté et interprété la loi du jeûne ; en la circonstance, elle semble avoir été avant tout tributaire de l'usage juif, qu'elle a simplement christianisé, et ce n'est qu'après coup et secondairement qu'elle a cherché en *Mc 2,* 20 une justification de cette pratique.

Au point de vue doctrinal, la péricope sur le jeûne est des plus suggestives. Elle nous révèle la haute idée que Jésus se faisait de son être et de sa fonction messianiques. Mais cela ne l'empêche nullement de s'identifier en même temps au personnage très humble du Serviteur de Yahvé ; il sait même à l'avance qu'il en partagera le destin tragique.

En premier lieu, ce texte constitue un témoignage suprêmement éloquent de la conscience qu'avait Jésus d'être un Messie transcendant ; un Messie qui non seulement se met au-dessus des pratiques traditionnelles d'ascétisme, mais va jusqu'à déclarer qu'elles n'ont de sens désormais que par rapport à lui (sa présence actuelle les exclut et son absence future les réintroduira) ; un Messie qui n'hésite pas à s'attribuer le rôle d'Epoux messianique, très habituellement dévolu à Yahvé dans l'A.T. Parce que le titre d'Epoux n'est pas d'ordinaire donné au Messie, soit dans l'A.T., soit dans le judaïsme tardif, nombre de critiques veulent traiter les paroles de Jésus relatives à l'époux comme une pure parabole. Abstraction faite de la conception beaucoup trop étroite de la parabole qui est à la base de cette exégèse (le *mashal* sémitique est facilement allégorique), ses partisans oublient que jamais le Nouveau Testament ne répète purement et simplement l'Ancien ; il l'accomplit en le dépassant. Le Messie qu'est Jésus réalise certes les promesses faites aux Pères, mais en lui, Dieu donne beaucoup plus encore qu'il n'avait explicitement promis.

D'une manière paradoxale, en même temps qu'il s'affirme Messie transcendant, Jésus se présente ici à mots couverts comme le Serviteur de Yahvé destiné à être martyrisé. Il sera « enlevé » violemment à ses disciples, ce qui correspond tout à fait au destin du Serviteur, « enlevé » à la suite d'un jugement inique et « retranché de la terre des vivants » (*Is 53,* 8). On s'étonne que Jésus ait pu envisager si tôt le drame de sa Passion, et c'est là aux yeux de nombre de critiques, une objection fatale à l'authenticité, au moins à celle de *Mc 2,* 20 par. Mais il ne s'agit là que d'un pressentiment, et non d'une prophétie précise, comme celles que nous rencontrons à la suite de la confession de Pierre à Césarée de Philippe. En outre la place assignée à cette péricope par les Synoptiques, et tout d'abord par Marc, peut résulter d'un groupement artificiel de controverses, et ne pas correspondre à la chronologie. Et puis, même si l'on ne peut accepter sans de grandes réticences l'interprétation qui fait du baptême de Jésus un simple prélude de la Passion, il demeure incon-

testable que, dès ce moment-là, Jésus s'est engagé dans la voie du Serviteur souffrant [142]. Nous devons nous montrer modestes, soit dans la recherche des stades divers de la vie publique de Jésus, soit dans la reconstitution de la manière, sans nul doute progressive, dont, humainement parlant, Jésus a pris conscience de sa mission rédemptrice. Les Evangiles permettent certes de discerner certaines étapes capitales dans cette prise de conscience, notamment la première prophétie de la Passion liée à la confession de Pierre (*Mc 8, 27-33* par.) et Gethsémani ; ils sont beaucoup moins explicites pour la période qui précède l'événement de Césarée.

Dans les Evangiles, surtout celui de Marc [143], Jésus apparaît constamment uni à des disciples, nettement distingués de la foule : ils « suivent » Jésus ou « sont avec » lui et constituent le premier embryon de la future Eglise. Ce qui frappe et touche le plus dans la péricope sur le jeûne, c'est la façon qu'a Jésus d'associer très étroitement à son sort celui de ses disciples et de se mettre comme tout naturellement au centre de leur existence. On songe à une autre parole tout aussi étonnante de Jésus rapportée par les trois Synoptiques, et dont Bultmann lui-même ne met pas en doute l'authenticité : « Les pauvres, vous les aurez toujours avec vous, et quand vous le voudrez, vous pourrez leur faire du bien. Mais moi, vous ne m'aurez pas toujours » (*Mc 14, 7* par.). Sous la nouvelle alliance, la vie morale de l'homme continue d'être régie par les mêmes exigences fondamentales que le Décalogue et les prophètes avaient formulées : celles-ci sont simplement affinées et renforcées ; en outre, la communauté chrétienne emprunte au judaïsme nombre de pratiques, comme par exemple celle du jeûne. En réalité, tout prend un sens nouveau du fait du lien du chrétien avec la personne de Jésus : on jeûne à cause de Jésus et c'est lui que l'on sert dans les pauvres (cfr *Mt 25*, 31-46), ce qui implique qu'on le vénère tout d'abord comme une personne tout à fait à part et transcendante.

On peut se demander si ce lien n'est pas déjà insinué dans l'A.T., précisément dans les oracles qui annoncent le martyre du Serviteur de Yahvé. En *Is 53* une collectivité [144] anonyme se lamente sur les

142. Cfr C. E. B. Cranfield, *St Mark*, p. 117.

143. Cfr B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Marc*, p. 157-169.

144. A partir d'*Is 53*, 1, un « nous » est en scène sur l'identification duquel les critiques discutent. B. Duhm voudrait que, malgré le pluriel, ce soit le poète lui-même qui intervienne, mais il est anormal qu'un écrivain biblique s'exprime à la première personne du pluriel. Selon Feldmann, Ceuppens, Kissane, etc., ce sont les nations (les rois de *52*, 15) qui entrent en scène. Mais est-il vraisemblable que la révélation divine dont l'exposé commence en *53*, 1 sq. soit destinée aux païens, le peuple choisi n'ayant comme rôle que de faire souffrir le Serviteur ? Puisque de toute évidence le drame se situe en Palestine, ceux qui prennent ainsi la parole doivent être des compatriotes du Serviteur éclairés après coup sur leur tragique méprise. On peut dire avec Fischer que nous avons en ce passage une confession collective des péchés où le poète s'associe au

souffrances et la mort ignominieuse du Serviteur endurées à la place des hommes coupables, qui grâce à ce sacrifice seront « guéris » de leurs misères morales et rentreront en paix avec Dieu (*53*, 5-6). Ne dirait-on pas que cette méditation poignante sur les abaissements du Serviteur, avec les sentiments de regret et de compassion qui l'accompagnent, est la condition requise pour que les pécheurs reçoivent le pardon ? La prophétie de *Za 12*, 10 - *13*, 1, qui selon toute vraisemblance est un écho d'*Is 53* [145], nous redit la même chose sous une forme un peu différente. Dans le peuple choisi une lamentation, à la fois collective et spéciale à chaque famille, s'organise à l'occasion de la mort du Messie qui a été transpercé. Comme conséquence de la participation à ce grand deuil de caractère quasi liturgique, il est dit qu'« une source est ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem pour laver le péché et la souillure » (*13*, 1). On sait l'usage très heureux que le quatrième évangile a su faire de ce dernier oracle ; il en fait la conclusion de son récit de la Passion, présentant la vie chrétienne sous la forme d'une contemplation permanente, pleine de foi et d'amour, du Christ volontairement transpercé pour les péchés des hommes, source inépuisable d'où coulent constamment les fleuves d'eau vive de la nouvelle alliance (*Jn 19*, 31-37) [146].

De ces grands textes de l'A.T., où se trouve esquissée comme une sorte de liturgie pénitentielle de l'ère de grâce, il ne semble pas téméraire de rapprocher la prophétie énigmatique de Jésus : « Viendront des jours où l'époux leur sera enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour-là ». Ce qui est certain, c'est que beaucoup trop souvent ces paroles, d'une si profonde signification, ont été comprises à tort comme la simple annonce d'un jeûne corporel. En réalité c'est toute l'existence terrestre de la communauté chrétienne entre l'Ascension et la Parousie qui s'y trouve mystérieusement préfigurée ; elle y apparaît comme une période de souffrance entièrement commandée par la privation de l'Epoux messianique et le désir ardent de le retrouver.

*75 - Paris XVIII^e^*
11, rue Georgette Agutte

A. FEUILLET,
Professeur à l'Institut Catholique.

---

peuple ; des confessions de ce genre ne manquent pas dans la Bible ; cfr par ex. *Is 42*, 24 ; *59*, 12 ; *63*, 7 - *64*, 12 ; *Jr 3*, 22-25 ; *Dn 9*, 4-19 ; *Esd. 9*, 6-15, etc.

145. Cette question est toujours fort discutée. Cfr à ce sujet M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 381-383 ; P. LAMARCHE, *Zacharie 9-14, Structure littéraire et Messianisme*. Paris, 1961, p. 81 s. ; M. DELCOR, *La Sainte Bible de Pirot*, t. VIII, 1^re^ Partie, *Les Petits Prophètes*, Paris, 1964, p. 606 sq.

146. Cfr à ce sujet l'excellent commentaire de W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Munster-en-W., 1959, p. 19-22.