NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

90 N° 2 1968

La controverse sur le jeûne (*Marc* 2,18-20; *Matthieu* 9,14-15; *Luc* 5,33-35) (à suivre)

André FEUILLET

p. 113 - 136

https://www.nrt.be/fr/articles/la-controverse-sur-le-jeune-marc-2-18-20-matthieu-9-14-15-luc-5-33-35-a-suivre-1414

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La controverse sur le jeûne

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

La controverse sur le jeûne est reproduite par les trois Synoptiques (*Mc 2*, 18-20 ; *Mt 9*, 14-15 ; *Lc 5*, 33-35). La question compliquée des rapports entre ces trois recensions sera discutée plus loin. Sans préjuger la solution qui sera apportée à ce problème, nous pouvons dès maintenant prendre connaissance de l'événement à partir du texte de Marc :

« Les disciples de Jean et les Pharisiens jeûnaient ; on vient dire à Jésus : Pourquoi, alors que les disciples de Jean et les disciples des Pharisiens jeûnent, tes disciples ne jeûnent-ils pas ? Jésus leur répondit : Sied-il aux compagnons de l'époux de jeûner pendant que l'époux est avec eux ? Tant qu'ils ont l'époux avec eux, il ne leur sied pas de jeûner. Viendront des jours où l'époux sera enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour là. Personne ne coud une pièce de drap non foulé à un vieux vêtement ; autrement le morceau rapporté tire sur lui, le neuf sur le vieux, et la déchirure s'aggrave. Personne non plus ne met du vin nouveau dans de vieilles outres ; autrement, le vin fera éclater les outres, et le vin est perdu aussi bien que les outres. Mais à vin nouveau, outres neuves ! » [1].

Cet épisode fait partie d'une série de cinq controverses galiléennes : guérison du paralytique de Capharnaüm, repas avec les publicains, la discussion sur le jeûne que nous étudions maintenant, les

1. En dehors des commentaires, assez peu nombreuses sont les monographies consacrées à cette péricope. Citons : H. J. EBELING, *Die Fastenfrage* (*Mk 2*, 18-22), dans *T. St. K.* 108 (1937-1938) 387-396 ; V. TAYLOR, *Jesus and His Sacrifice, A Study of Passion-Sayings in the Gospels*, Londres, 1951, p. 81-85 ; R. DUNKERLEY, *The Bridegroom Passage*, dans *Exp T* 64 (1953) 303-304 ; K. Th. SCHÄFER, *« ... Und dann werden sie fasten an jenem Tage »*, dans *Synoptische Studien A. Wikenhauser ... dargebracht*, Munich, 1953, p. 124-147 ; R. MERCURIO, *« And then they will fast »*, dans *Worship* 35 (1961) 150-154 ; J. FERNANDEZ, *La question del ajuno* (*Mt 9*, 14-17 ; *Mc 2*, 18-22 ; *Lc 5*, 33-39), dans *Cult B* 19 (1962) 162-169 ; F. G. KREMER, *Die Fastenansage Jesu, Mk 2, 20 und Parallelen*, Bonn, 1965

épis froissés, la guérison de l'homme à la main desséchée (*Mc 2*, 1-3, 6 par.). Situées au début du ministère public, elles ont pour pendant d'autres controverses qui se placent à la fin du même ministère et se déroulent à Jérusalem (*Mc 11*, 27 - *12*, 40 par.) : mise en question de l'autorité de Jésus, l'impôt dû à César, la résurrection des morts, le plus grand commandement, l'origine du Messie. Dans les deux cas, et pour les conflits de Galilée, et pour ceux de Jérusalem, il y a lieu de croire que l'on est « en présence de récits déjà rédigés avant leur insertion dans la tradition synoptique et réunis ensemble parce qu'ils avaient la même portée. En tout cas il est extrêmement curieux de constater que les Hérodiens, personnages énigmatiques en relation avec Hérode sans qu'il soit possible de préciser la nature de cette relation, n'apparaissent dans l'évangile qu'en deux circonstances, toujours à propos de ces conflits, soit dans la première série (*Mc 3*, 6), soit dans la seconde (*Mc 12*, 13 = *Mt 22*, 16) [2]. On peut se demander si ces Hérodiens ne sont pas tout simplement des Esséniens [3].

Les cinq controverses galiléennes sont attestées par les trois Synoptiques et placées par eux dans le même ordre. Il y a seulement cette particularité de Matthieu que chez lui les trois premières se trouvent au chapitre 9 et les deux autres au chapitre 12. C'est seule-

---

2. L. VAGANAY, *Le Problème Synoptique*, Paris-Tournai, 1954, p. 45. On doit à M. ALBERTZ, *Die Synoptischen Streitgespräche*, Berlin, 1921, p. 5-16, la démonstration de l'existence en *Mc 2*, 1-3, 6 d'une collection de récits de conflits, qui décrivent une opposition de plus en plus violente entre Jésus et les Pharisiens avec comme point culminant *3*, 6, où la décision est prise de mettre à mort Jésus. Cfr également V. TAYLOR, *The Formation of the Gospel Tradition*, Londres, 1953, p. 15-16 ; 177-178.

3. Nous renvoyons à l'article fort suggestif du savant roumain, C. DANIEL : *Les Hérodiens du Nouveau Testament sont-ils des Esséniens ?*, dans *Rev. Qumrân* 6 (1967) 31-53. Nous nous contentons de reproduire la conclusion récapitulative de cette monographie (p. 52-53) : En étudiant attentivement les textes des Evangiles de saint Marc et de saint Matthieu, « nous pouvons établir les faits suivants concernant les Hérodiens : 1) les Hérodiens, de par leur nom même, avaient des rapports avec Hérode et les princes de sa maison ; 2) les Hérodiens se tenaient assez à l'écart du peuple ; 3) les Hérodiens étaient très pointilleux sur le respect du sabbat et n'approuvaient pas les guérisons faites le jour du sabbat ; 4) les Hérodiens n'entraient pas dans les synagogues ; 5) les Hérodiens ne partageaient pas le refus des Zélotes de payer l'impôt à César ; 6) les Hérodiens étaient une secte religieuse ; 7) les Hérodiens avaient une importante doctrine religieuse, le levain d'Hérode ; 8) cette doctrine venait en ordre d'importance en second lieu après celle des Pharisiens ; 9) les Hérodiens pouvaient occasionnellement s'associer aux Pharisiens. Or tous ces caractères des Hérodiens conviennent parfaitement aux Esséniens et à eux seuls, et il nous semble que cette identification des Hérodiens avec les Esséniens s'impose logiquement. Car si les Hérodiens sont une secte religieuse du temps du Christ, et une secte protégée par Hérode, les Hérodiens sont bien des Esséniens. Evidemment cette appellation peu flatteuse d'Hérodiens est un surnom infamant donné par les adversaires de cette secte, qui étaient en même temps les ennemis d'Hérode et des princes de sa maison. Et donc il est naturel que ce sobriquet ne se **retrouve jamais dans les écrits des Esséniens** ».

ment la troisième discussion, celle qui concerne le jeûne, qui doit retenir ici notre attention. Encore ne l'étudierons-nous pas complètement : les deux petites paraboles sur le vieil habit et les vieilles outres, que les trois Synoptiques ont rattachées à cette circonstance (*Mc 2*, 21-22), ne ressortissent que secondairement à l'objet de notre recherche.

L'épisode du jeûne, où il est parlé de l'enlèvement de l'époux, offre un intérêt considérable. Sur le plan doctrinal il est chargé de sens et tout à fait caractéristique de la manière de Jésus : sous la forme d'un *mashal*, que seul l'avenir pourra éclairer, il exprime la conscience qu'avait Jésus d'être un Messie transcendant, et cependant d'être appelé à réaliser la forme de messianisme la plus humble, celle des poèmes du Serviteur. Du point de vue critique, il donne l'occasion de tracer des limites à la *Formgeschichte*. Une utilisation raisonnable de cette méthode s'impose dans l'étude des Synoptiques : nés au sein de l'Eglise, ceux-ci sont composés de matériaux qui la plupart du temps ont été prêchés avant d'être mis par écrit ; de ce chef, paroles et actes du Sauveur ont souvent été adaptés aux besoins de la communauté ou utilisés pour résoudre des questions qu'elle se posait. De là à conclure que ce sont ces besoins et ces problèmes de la communauté qui ont provoqué la création pure et simple des données évangéliques, il n'y a pas tellement loin au premier abord. Mais le bons sens même, ainsi que le soumission docile au réel, exigent qu'on sache s'arrêter à temps. La présente péricope nous fera en quelque sorte toucher du doigt cette nécessité ; nous verrons qu'il est impossible d'y découvrir une justification quelconque des idées que le christianisme a pu se faire du jeûne.

Notre étude comportera trois parties de longueur inégale : la première partie sera consacrée aux problèmes littéraires ; la seconde, la principale, fera l'exégèse du texte en s'arrêtant aux points les plus discutés ; enfin, dans une troisième partie, nous aborderons la délicate question de l'historicité.

I. — LES PROBLEMES LITTERAIRES

Dans cette première étape de notre enquête, nous ne séparerons pas le passage sur le jeûne des deux petites paraboles sur le vieil habit et les vieilles outres, puisque, d'un commun accord, les trois Synoptiques ont groupé ces divers éléments. Les questions littéraires que nous devons étudier brièvement sont les suivantes : les particularités de chacun des Synoptiques ; les rapports mutuels entre les trois textes, ce qui nous fournira l'occasion de donner quelques indications générales sur le problème synoptique ; enfin l'homogénéité

et le genre littéraire de la petite unité littéraire que constitue incontestablement *Mc 2*, 18-22.

Des trois textes, celui de *Marc* (*2*, 18-22) est le plus long. Il se fait remarquer par sa redondance. Il commence par la proposition périphrastique « étaient jeûnant [4] », qui n'a de correspondant, ni chez Matthieu, ni chez Luc. Le sens pourrait être que les disciples de Jean et des Pharisiens avaient coutume de jeûner. Beaucoup plus probablement, l'évangéliste veut dire qu'ils étaient en train de jeûner ; il suggère par là une circonstance précise. On a songé à un jeûne traditionnel, mais facultatif, car le seul jeûne prescrit par la Loi à tout le monde était celui du grand jour des Expiations, et on ne voit pas pourquoi Jésus et ses disciples ne l'auraient pas observé [5]. L'identité de ceux qui interrogent Jésus n'est pas certaine : on peut traiter le verbe « ils viennent » comme un pluriel impersonnel (= on vient) [6] ; on peut également, à l'exemple de la plupart des interprètes, lui attribuer comme sujet les disciples de Jean et les Pharisiens mentionnés immédiatement auparavant. A la fin du v. 19, les mots « tant qu'ils ont l'époux avec eux, ils ne peuvent jeûner », simple répétition de l'idée exprimée par l'interrogation qui précède, sont propres à saint Marc. Au v. 22, la leçon la plus faiblement attestée : « le vin est perdu et (également) les outres » [7] doit être préférée à l'autre : « le vin se répand et les outres sont perdues », qui est une harmonisation avec Matthieu et Luc.

Au moyen de l'adverbe « alors » (*toté*) *Matthieu* (*9*, 14) rattache l'épisode du jeûne au repas chez Lévi. Certains auteurs ont estimé très vraisemblable cette circonstance historique : « Matthieu le publicain, souvent méprisé par les Pharisiens, dut avoir un malin plaisir à étaler devant leurs figures de jeûneurs professionnels toutes les ressources de sa cave bien garnie [8] ». Au contraire, d'autres exégètes jugent que cet « alors », qui fait partie des procédés littéraires de Matthieu (92 fois, contre 6 chez Marc et 15 chez Luc), est une manière primitive et sémitique de raconter et n'exprime en réalité aucune précision au point de vue chronologique [9]. Les interrogateurs du Sauveur sont ici les disciples de Jean. Au v. 15, Jésus ne dit pas

4. Ἦσαν... νηστεύοντες.

5. Cfr M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*, Paris, 1942, p. 9-10 ; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin, 1959, p. 65, etc.

6. Cfr par ex. en ce sens Bible de Jérusalem ; C. H. TURNER, *The Gospel according to St Mark*, Londres, 1928, p. 19 ; LAGRANGE, *Saint Marc*, p. 46 ; E. KLOSTERMANN, *Das Markus-Evangelium*, Tubingue, 1936, p. 27 ; V. TAYLOR, *The Gospel according to St Mark*, Londres, 1952, p. 209, etc.

7. S. C. E. LEGG, *Evangelium secundum Marcum*, Oxford, 1935, indique seulement les témoins suivants : *B (L) 892 Cop* $^{bo(pler.)}$.

8. J. PIROT, *Paraboles et Allégories évangéliques*, Paris, 1949, p. 25.

9. Sur le τότε de Matthieu, cfr A. H. MC NEILE, *The Gospel according to St Matthew*, Londres, 1915, p. 16-17 ; du même auteur : Τότε *in St Matthew*, dans *J. T. S.*, 1910, p. 127-128.

que les compagnons de l'époux ne peuvent jeûner, mais qu'ils ne peuvent « être dans le deuil » (*penthein*), tant que l'époux est avec eux [10].

Plus nettement encore que Matthieu, *Luc* (*5*, 33) relie notre épisode au repas chez Lévi. Aux Pharisiens et aux Scribes, qui en cette occasion reprochent aux disciples de Jésus de manger avec les publicains et les pécheurs, le Christ vient de répliquer : « Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs au repentir » (*5*, 31-32). Et l'évangéliste d'enchaîner : « Mais eux lui dirent : les disciples de Jean... ». Ainsi se trouve introduite la question sur le jeûne ; il semblerait que la conversation se prolonge sans interruption. Ceux qui interrogent Jésus sont donc des Pharisiens et des scribes. Ils objectent à Jésus, non pas comme dans Marc, le jeûne actuel des disciples de Jean, mais leurs jeûnes fréquents [11], et même, ce qui est plus inattendu, leur habitude de prier [12]. Au v. 33, la forme que prend la réponse du Christ la fait apparaître comme une critique directe des Pharisiens qui prétendent tout régenter : « pouvez-vous faire jeûner les compagnons de l'époux ? », au lieu de : « les compagnons de l'époux peuvent-ils jeûner ? » de Marc. Curieuse est la manière dont Luc présente la parabole du vêtement : alors que dans Matthieu et par Marc il est seulement supposé que, par inadvertance, une pièce d'étoffe neuve, littéralement « non foulée » [13], est employée pour raccommoder un vêtement déchiré, ce qui peut fort bien se produire dans la vie courante, Luc suppose qu'on déchire un habit neuf pour en réparer un vieux, chose tout à fait invraisemblable.

Il est clair et admis de tous que le texte du troisième évangéliste est secondaire et n'est qu'une transformation de celui de Marc. La construction périphrastique de *Mc 2*, 18 laisse le lecteur hésitant sur le sens précis du texte : habitude de jeûner ou jeûne actuel en une circonstance déterminée ? Luc tranche la question dans le sens de l'habitude du jeûne. Dans le second évangile, notre épisode est dépourvu d'attaches chronologiques et géographiques ; Luc le place dans la maison de Lévi et lui donne pour occasion le grand festin offert à Jésus par ce publicain (*5*, 29). Le singulier « en ce jour-là »

---

10. Le πολλά du v. 14 (νηστεύομεν πολλά, **C D W Θ λ φ**, *recension commune, syp, bc*), qui ne se retrouve ni dans Marc ni dans Luc, pourrait être authentique, bien que cette leçon soit rejetée par la plupart des commentateurs.

11. Νηστεύουσιν πυκνά.

12. Δεήσεις ποιοῦνται.

13. E. Lohmeyer (*Das Evangelium des Markus*, Gœttingue, 1951, p. 61) défend ici une opinion spéciale : selon lui, ῥάκος ἄγναφον désignerait simplement une étoffe qui n'a pas été blanchie, ce qui l'amène à conclure que cette donnée ne convient guère à la parabole et que c'est Luc qui en a le mieux conservé la forme originale.

de la fin de *Mc 2*, 20 s'harmonise mal avec le pluriel « des jours viendront » du début du verset ; Luc supprime cette incohérence en mettant partout le pluriel : « ils jeûneront en ces jours-là ». Dans le second évangile les deux paraboles du vêtement et des outres sont simplement ajoutées à la controverse sur le jeûne ; le troisième évangéliste les soude au contexte antécédent par ces mots : « or il leur dit aussi une parabole », en ayant l'air d'oublier que ce qui précède est déjà une parabole. Si Luc modifie les données de la parabole du vêtement (un vêtement neuf est déchiré pour en réparer un vieux), c'est sans doute pour renforcer le lien avec le contexte antécédent et subséquent : alors que le morceau d'étoffe neuve, qui dans Marc et Matthieu sert à rapiécer l'habit usé, est en soi chose de peu d'importance, l'habit neuf dont parle Luc se réfère à la nouvelle économie, tout comme les paroles de Jésus sur le temps des noces, ou le vin nouveau qu'il faut mettre dans des outres neuves. Au v. 22 de Marc, le verbe « est perdu » (*apollutai*) convient mieux aux outres qu'au vin ; Luc met deux verbes différents : le vin « se répandra » (*ekkhuthésetai*) et les outres « seront perdues ». Dans ce même verset de Marc, la phrase qui commence par « autrement » (*ei dé mè*) introduit une parenthèse, ce qui fait que la finale n'a pas besoin d'un autre verbe que celui du début : personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres, mais (on met) du vin nouveau dans des outres neuves, Luc cesse de considérer comme une parenthèse la proposition qui commence par « autrement » [14] ; en conséquence il répète le verbe en finale : « il faut mettre (*blétéon*) du vin nouveau dans des outres neuves » [15].

---

14. Au lieu de εἰ δὲ μή jamais employé dans le troisième évangile, Luc écrit selon son habitude εἰ δὲ μήγε (cfr *10*, 6 ; *13*, 9 ; *14*, 32).

15. Difficile à déterminer est le sens du logion final (v. 39), propre à Luc, et qui, bien qu'omis par *D* et la *vetus latina*, doit être original : « Personne, pendant qu'il boit du vin vieux, ne veut du nouveau, car il dit : Le vieux est bon ». Ce qui est étrange au premier abord, c'est que ce logion a l'air de favoriser le régime ancien, pensée contraire à celle de Jésus. Aussi a-t-on soutenu parfois que le vin vieux, le meilleur, représente l'enseignement de Jésus, ce qui revient à lui faire signifier paradoxalement l'ordre nouveau. Le phénomène en question pourrait ainsi s'expliquer : Luc a reçu cette sentence de la tradition, mais isolée ; il l'aura mise ici simplement en raison de l'analogie du sujet (l'image du vin). Entendue en fonction du contexte antécédent, cette parole pourrait n'être qu'une réflexion mélancolique de Jésus sur la peine qu'ont plusieurs de ses auditeurs à s'ouvrir au régime nouveau, comme des gens qui, habitués à un certain vin vieux, ne veulent pas boire du vin nouveau. Cfr LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc*, Paris, 1927, p. 173 ; J. M. CREED, *The Gospel according to St Luke*, Londres, 1953, p. 83-84 ; W. F. ARNDT, *The Gospel according to St Luke*, Saint-Louis (Missouri), 1956, p. 171-172, etc. Mais, puisque, selon l'expérience commune, on a raison de ne pas abandonner le vin vieux pour du vin nouveau, le sens doit être plutôt qu'on ne boit pas *en même temps* du vin vieux et du vin nouveau, *pas plus qu'on ne déchire un* vêtement neuf pour en réparer un vieux (version lucanienne de la parabole du vêtement). Cela revient à dire que le message du Christ oblige à prendre parti

Très controversée est la question des rapports entre le texte de Marc et celui de Matthieu. Les partisans de la théorie classique des deux sources (*Marc* et *Q*) sont amenés à attribuer sur toute la ligne la priorité à Marc. En ce qui touche la présente péricope, Th. Schäfer [16] déclare catégoriquement qu'on peut fort bien expliquer les trois formes qu'elle revêt à partir de la seule forme marcienne sans avoir besoin de postuler une autre source. Même quand Matthieu et Luc s'accordent pour modifier de la même façon le texte de Marc, ils n'en représenteraient pas moins, selon Schäfer, une transformation du texte du second évangile indépendante l'une de l'autre.

Il semble que la réalité soit beaucoup plus complexe. Tout en reconnaissant la dépendance de notre Matthieu grec actuel par rapport à Marc dans un assez grand nombre de cas, plusieurs exégètes (Lagrange, Cerfaux, Benoit, Vaganay ...) postulent en même temps la dépendance de Matthieu grec et de Marc à l'endroit d'une source commune plus ancienne appelée par Vaganay *Mg*, c'est-à-dire le Matthieu sémitique primitif, dont l'existence est attestée par Papias (Eusèbe, *H.E.* II, 39, 16), mais traduit en grec [17]. Ils peuvent découvrir dans le présent passage, sinon des arguments décisifs, du moins des indications précieuses. Nous n'oublions pas que le problème synoptique est d'une complexité extrême et qu'une solution à tous égards satisfaisante n'a pas encore été trouvée.

Selon Lagrange, auquel nous inclinons à donner raison, Matthieu doit être primitif par rapport à Marc, quand il fait des interrogateurs de Jésus exclusivement des disciples de Jean, alors que Marc attribue la question, soit à la fois aux disciples de Jean et aux Pharisiens, soit même à des gens quelconques, si on admet que « ils viennent » et « ils disent » de *2*, 18 sont impersonnels (cfr *supra*). « Il me paraît clair aujourd'hui (contre mon commentaire de Marc), écrit Lagrange, que ce sont bien les disciples de Jean qui ont posé la question. En effet les Pharisiens sont fréquemment nommés dans les Evangiles, mais les disciples de Jean (pris comme un groupe) ne figurent qu'ici dans les trois Synoptiques... Dans *Mt* et dans *Lc* deux d'entre eux portent le message de Jean ; *c'est ici seulement qu'ils*

et ne souffre aucun compromis ; telle est l'exégèse proposée par J. Dupont, *Vin vieux, vin nouveau* (*Lc 5*, 39), dans *Catholic Biblical Quarterly*, 25 (1963) 286-304. L'*Evangile selon Thomas* reprend, mais dans un ordre inverse et pour les appliquer à la gnose, les trois images de *Lc 5*, 36-39 : d'abord boire du vin vieux ou du vin nouveau, ensuite le vin et les outres, enfin le vêtement rapiécé. Cfr J. Doresse, *L'Evangile selon Thomas ou les Paroles secrètes de Jésus*, Paris, 1959, p. 100-101 (n° 52) ; K. Kasser, *L'Evangile selon Thomas*, Neuchâtel, 1961, p. 76-77.

16. *« Und dann werden sie fasten »*, p. 125-127.

17. Pour toute cette question synoptique, y compris la bibliographie du sujet, nous renvoyons à l'*Introduction à la Bible*, t. II, p. 258-295 (X. Léon-Dufour). On n'oubliera pas que l'interprétation du texte de Papias est controversée ; cfr *ibid.*, p. 188-190.

figurent comme un corps ; cela ne peut venir que d'une réalité. Leur rôle prépondérant apparaît même dans *Mc,* qui leur associe les Pharisiens et écrit ensuite, pour plus de parallélisme, les disciples des Pharisiens. *Si l'interrogation avait émané du public, on aurait nommé d'abord les Pharisiens, autorité régulatrice.* Et en effet les disciples de Jean, prenant la parole, ne manquent pas de les alléguer [18] ».

Un autre trait de Matthieu, qui est probablement original, c'est le verbe *penthein* de *9,* 15 : « les compagnons de l'époux peuvent-ils *être dans le deuil ?* » au lieu de : « peuvent-ils jeûner ? » de Marc. Là encore Lagrange se prononce pour la priorité de Matthieu, bien qu'avec plus d'hésitation que dans le cas précédent [19]. S'appuyant sur une note philologique de P. Joüon [20], L. Vaganay renforce et précise cette manière de voir. Pour rendre compte, dit-il, de la différence entre « peuvent-ils être dans le deuil ? » (Matthieu) et « peuvent-ils jeûner ? » (Marc), « il suffit de supposer que l'original araméen portait l'hitpael de *'ana,* qui signifie « s'affliger », mais aussi, par dérivation de sens, « jeûner » ... Matthieu pourrait bien avoir conservé la meilleure traduction, car « deuil » et « noces » devaient former l'antithèse la plus naturelle dans le style oral. Quoi qu'il en soit, ... Matthieu ne dépend pas de Marc, qui paraît avoir voulu *uniformiser* le récit en mettant partout *nèsteuein* : *2,* 18 (ter). 19 (bis). 20. Mais il serait encore plus étonnant que Matthieu, en voulant varier le *nesteuin* de l'épisode, ait employé *penthein* sans référence littéraire. On en revient à supposer que *Mt* avait à sa disposition un exemplaire de *Mg* (Matthieu araméen traduit en grec) quelque peu différent au point de vue de la forme de celui qu'utilisait *Mc* [21] ».

Pour établir le caractère primitif du texte de Matthieu, certains critiques ont fait appel à des considérations rythmiques. C'est le cas de C. F. Burney [22] dont il vaut la peine de reproduire les arguments. Ici, dit-il, le texte de Matthieu, jugé du point de vue rythmique, est, d'un bout à l'autre, supérieur à celui de Marc. En *Mc 2,* 19, le fait de placer l'infinitif *nesteuin* après la clause temporelle (« pendant que l'époux ... ») est moins naturel en langage sémitique que

18. *Evangile selon saint Matthieu,* Paris, 1941, p. 183. P. Parker (*The Gospel before Mark,* Chicago, 1953, p. 185) défend un sentiment opposé à celui de Lagrange : le ἔρχονται impersonnel de Marc serait la donnée originale, et le compilateur de Matthieu l'aurait appliqué à tort aux disciples. Tout cela paraît peu vraisemblable. On peut demander : pourquoi l'application est-elle faite ainsi aux *seuls* disciples de Jean ?

19. *Evangile selon saint Matthieu,* p. 183.

20. *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ. Traduction et commentaire... compte tenu du substrat sémitique,* Paris, 1930, p. 55.

21. *Le Problème Synoptique,* p. 93-94.

22. *The Poetry of Our Lord,* Oxford, 1925. Cité par B. C. Butler, *The Originality of St Matthew,* Cambridge, 1951, p. 121.

la position antécédente de *penthein* dans Matthieu. En *Mc 2*, 20 l'addition de « en ce jour-là » détruit le rythme. C'est *Mt 9*, 16 a qui doit reproduire l'ordre sémitique original des mots, plutôt que *Mc 2*, 21 a. Le texte de *Mc 2*, 21 b est plus maladroit que la phrase correspondante, simple et rythmée, de Matthieu ; il a tout l'air d'une tentative superflue d'explication [23].

B. C. Butler, qui fait sienne cette appréciation de Burney, et, à la suite du même exégète, rapporte d'autres exemples du même genre, les accompagne des remarques suivantes [24] : 1°) il n'est pas indispensable de tenir que le parallélisme et le rythme remontent à l'enseignement oral du Christ lui-même ; 2°) ce parallélisme et ce rythme ne caractérisent pas toutes les paroles du Christ que les évangélistes nous ont conservées, mais des exemples nous en sont offerts par les quatre évangiles, et en plus grand nombre dans Matthieu que dans Marc et Luc ; 3°) comme Matthieu et Marc présentent parfois le même phénomène pour les mêmes paroles, il est probable que là où Matthieu le possède, tandis que Marc ne l'a pas, le texte de Matthieu est plus original ; en effet, *si c'était Matthieu qui avait donné une forme sémitique à des matériaux empruntés à Marc, à quelle influence serait due la même forme quand Marc nous l'offre également ?*

Qu'en est-il maintenant des rapports Matthieu-Luc ? Dans l'ensemble des deux évangiles, on constate un assez grand nombre d'accords, soit négatifs (absence des mêmes éléments), soit positifs (présence des mêmes mots ou des mêmes phrases) de Matthieu et de Luc contre Marc, ce qui jette les critiques dans un grand embarras [25]. Dans le passage que nous étudions, Matthieu et Luc ont en commun de n'avoir pas la partie négative de la réponse de Jésus telle que nous la lisons dans Marc (*2*, 19 b). C'est là une ressemblance peu significative : la réponse attendue après l'interrogation est si évidemment négative qu'il vient facilement à l'esprit de supprimer la formule qui exprime cette négation. La même observation vaut pour l'accord de *Mt 9*, 17 et de *Lc 5*, 37 contre Marc : tandis que Marc emploie le

23. *Mt 9*, 16 a : οὐδεὶς δὲ ἐπιβάλλει ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου, κτλ. = *Mc 2*, 21 a : οὐδεὶς ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπιράπτει, — *Mt 9*, 16 b : αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἱματίου = *Mc 2*, 21 b : εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ.

24. *The Originality of St Matthew*, p. 117.

25. J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*, 2e éd., Oxford, 1909, p. 210 s. compte vingt cas d'accord Matthieu-Luc contre Marc. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, Paris, 1927, p. LXX-LXXIII, conteste onze de ces exemples, mais il en ajoute onze autres. De son côté E. de Witt Burton comptait quinze cas (*Some Principles of Litterary Criticism and their Application to the Synoptic Problem*, Chicago, 1903, p. 53). Dans sa *Synopse Grecque des Evangiles*, Leyde, 1959, p. 10-65, B. de Solages ne retient que sept cas. Dans *Eph. Theol. Lov.* 43 (1967), p. 27-40 : *Les accords mineurs Mt-Lc contre Mc et le problème synoptique*, S. Mc Loughlin énumère neuf facteurs qui, selon lui, annuleraient pratiquement la portée de tous ces accords exploités comme une objection contre la théorie des deux sources.

même verbe « être perdu » pour le vin et pour les outres, Luc et Matthieu utilisent pour le vin le verbe « être répandu » ; cela n'est pas tellement étonnant : du moment que l'on voulait éviter le vague et se servir d'un verbe approprié, le mot « être répandu » se présentait assez naturellement. Beaucoup plus remarquable est l'accord de *Mt 9*, 16 et *Luc 5*, 36 contre Marc : *épiballei* au lieu de *épiraptei*. En effet le verbe *épiballein* qui signifie « jeter, lancer sur » quelqu'un ou quelque chose, ou encore « imposer » (des charges, des amendes ...), est, comme le note Lagrange, « rare dans ce contexte et difficile à expliquer [26] ». Le même exégète recourt au sens médical d'« appliquer » en parlant de remèdes : ici on applique une pièce à un vieil habit.

Encore une fois, des phénomènes du même genre se remarquent de temps en temps d'un bout à l'autre du troisième évangile. A quoi tiennent ces ressemblances ? Dans plusieurs cas, il paraît impossible de les attribuer au hasard. Comment, par exemple, Matthieu et Luc auraient-ils pu se rencontrer de façon absolument fortuite dans la substitution à *épiraptein* du verbe inattendu *épiballein* ? La force probante de cet accord s'accroît, semble-t-il, de son association à deux autres accords du même genre, même s'il est vrai que ces derniers pris séparément sont de moindre valeur et pourraient à la rigueur provenir d'une heureuse rencontre, ou, comme le dit S. Mc *Loughlin*, du fait que le texte de Marc appelait aisément de telles corrections. En tout cas, pour notre part, nous ne voyons pas comment le changement de *épiraptein*, parfaitement approprié, en l'étrange *épiballein* pourrait être lui aussi expliqué de cette façon là. D'autre part, l'hypothèse de l'interdépendance de Matthieu actuel et de Luc, admise dans le passé par quelques rares critiques, est aujourd'hui très peu soutenue [27], car, en règle générale, ces deux évangiles sont en désaccord quand l'un d'entre eux cesse de suivre Marc, ce qui montre que c'est Marc, et non leurs rapports mutuels, qu'il faut mettre à la base de leur accord [28].

Pour rendre compte des quelques exceptions à cette règle générale, comme celle que nous venons de constater à propos de *épiballein*,

---

26. *Evangile selon saint Luc*, p. 172. Le verbe composé ἐπι(ρ)ράπτειν de Marc (= « coudre sur ») est parfaitement approprié à la circonstance, quoiqu'il soit un mot très rare. Liddell-Scott cite les Dionysiaques (XLII, 315) de Nonnos de Panopolis (5e s. ap. J.C.).

27. Dans *The Originality of St Matthew* déjà cité plus haut, Dom J. C. Butler soutient que notre Matthieu grec actuel est la source des deux autres Synoptiques : Marc s'en est servi ; en plus de sa dépendance à l'endroit de Marc, Luc dépend également de notre Matthieu grec. En faveur de la dépendance de Luc par rapport à Matthieu, cfr encore A. Farrer, *On dispensing with Q*, dans *Studies in the Gospels, Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford, 1955.

28. Cfr X. Léon-Dufour, dans *Introduction à la Bible*, t. II, p. 276 sq.

la tradition orale ne saurait suffire. L'existence d'une source écrite commune aux trois Synoptiques, Matthieu sémitique traduit en grec (Mg de Vaganay), qui permet d'expliquer les cas où notre Matthieu actuel l'emporte en originalité sur Marc, se présente ici encore, à notre avis, comme la solution la meilleure : si Matthieu et Luc s'accordent parfois contre Marc, c'est qu'ils dépendent littérairement d'une source commune autre que le second évangile et antérieure à lui [29].

Certains critiques [30] se rallient volontiers à la thèse traditionnelle d'un Matthieu sémitique en langue araméenne, mais tout en se refusant à reconnaître que notre évangile de Marc puisse en dépendre. Pourtant, s'il y a eu un évangile sémitique plus ancien que tous les autres et qui très tôt a été traduit en grec, comment n'aurait-il pas influencé les évangiles ultérieurs, y compris celui de Marc ? On objecte le caractère vivant et primesautier de ce dernier évangile. Mais c'est oublier que Marc dépend en même temps du témoignage de Pierre. C'est de là que provient sans doute la vie intense qui circule en nombre de ses récits (pas dans tous), comme aussi le fait qu'il soit centré, plus que les deux autres Synoptiques, sur le mystère de la Croix, celui que le chef des apôtres avait eu le plus de peine à accepter et qui, pour le même motif, remplit également la *Prima Petri*.

Il nous reste à dire quelques mots du genre littéraire du passage. Il faut mettre à part les deux petites paraboles du vêtement et des outres, car elles suggèrent une rupture avec le passé beaucoup plus radicale que la réponse de Jésus au sujet du jeûne. Loisy conjecture ingénieusement qu'il y avait primitivement deux questions, l'une concernant les disciples de Jean, résolue par la comparaison de la noce, l'autre ayant trait aux Pharisiens, résolue par les deux comparaisons qui suivent ; toujours selon Loisy, Marc aurait bloqué les demandes et les réponses, ce qui ne nous semble pas du tout impossible : « Marc, ou la tradition qui le supporte, aurait fait une seule question des deux et juxtaposé les réponses [31] ». V. Taylor estime que les comparaisons de l'habit et des outres sont des restes de *Pronouncement-stories* dont les circonstances et le cadre historique ont été perdus au cours de la transmission [32]. Comme ces deux petites paraboles doivent viser les institutions figées du judaïsme, incompatibles avec l'esprit nouveau, elles ont en commun avec la discussion sur le jeûne de se rapporter à une étape religieuse qui doit être dépassée ; c'est sans doute pour ce motif que le rapprochement a été opéré.

---

29. Cfr L. VAGANAY, *Le Problème Synoptique*, p. 272-281.
30. C'est le cas par ex. de A. WIKENHAUSER, *Zur synoptischen Frage*, dans *Römische Quartalschrift*, 1931, p. 43-61.
31. *Les Évangiles Synoptiques*, I, Ceffonds, 1907, p. 501.
32. *The Gospel according to St Mark*, Londres, 1952, p. 212.

Mais c'est la controverse sur le jeûne qui maintenant retient avant tout notre attention. Nous sommes ici en présence d'un de ces nombreux récits vifs et ramassés des Synoptiques, si différents des longues narrations circonstanciées du quatrième évangile ; ils se caractérisent par l'exclusion de tout détail d'ordre purement descriptif et l'absence de précisions chronologiques ou géographiques, car l'intérêt se porte ici entièrement sur une parole du Seigneur, une sentence bien frappée qui a une importance considérable pour la vie de la communauté. Les appellations diffèrent d'un exégète à l'autre. M. Dibelius parle de *paradigmes* qu'il oppose aux *novelles* et aux *légendes* [33] ; R. Bultmann d'*apophtegmes*, parmi lesquels il distingue les paroles de discussion et d'enseignement (*Streit- und Schulgespräche*) comme notre péricope sur le jeûne, et les apophtegmes biographiques, comme les récits de vocation (*Mc 1*, 16-20), l'offrande de la veuve (*Mc 12*, 41-44), Marthe et Marie (*Lc 10*, 38-42), etc. [34]. Les *Pronouncement-stories* de V. Taylor [35] correspondent aux apophtegmes de Bultmann : ce sont des sentences enchâssées dans un bref récit ; *Mc 2*, 18-20 en est un exemple typique.

II. — L'EXEGESE DU TEXTE

Notre péricope sur le jeûne semble présenter un sens très clair. C'est là une apparence trompeuse. En vue de sérier les difficultés, nous examinerons successivement : tout d'abord la question posée à Jésus, ensuite la première partie de la réponse du Christ, c'est-à-dire pourquoi la situation actuelle de ses disciples est incompatible avec le jeûne, enfin la seconde partie de la réponse du Christ, c'est-à-dire en quel sens la condition future de ses disciples leur imposera de jeûner.

---

33. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubingue, 1933, p. 34-36 : le paradigme ; p. 66-100 : la novelle ; p. 101-129 : la légende. Les paradigmes sont de courts récits destinés à servir d'exemples dans la prédication et qui ont leur pointe dans une sentence. Les novelles sont des récits savoureux où une part plus grande est faite à des motifs profanes. Enfin le mot « légende » est pris par Dibelius, non pas au sens d'histoire fantaisiste, mais au sens médiéval de récit édifiant touchant un saint personnage (les légendes du bréviaire). Dibelius distingue les légendes cultuelles étiologiques destinées à légitimer un culte ou une coutume pieuse, et les légendes personnelles consacrées à l'existence et à la mort d'un grand personnage. Qu'il entre pas mal d'arbitraire dans cette classification et que, de plus, le jugement de valeur historique ne découle pas forcément de la détermination du genre littéraire, c'est ce que montre X. Léon-Dufour, *Introduction à la Bible*, t. II, p. 298-305.

34. *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, 3e éd. Gœttingue, 1957 ; p. 8-26 ; apophtegmes de discussion ; p. 26-39 : apophtegmes biographiques ; p. 39-79 : forme et histoire des apophtegmes.

35. *The Formation of the Gospel Tradition*, p. 63-87.

A. — La question posée à Jésus

Dans Luc, Jésus est interrogé sur le jeûne au cours de son repas chez Lévi. Matthieu suggère la même liaison chronologique, comme le montrent son « alors » du v. 14 et aussi le v. 19 où Jésus, qui « se lève » pour aller ressusciter la fille de Jaïre, semble quitter la salle du festin ! (cfr v. 18 : « comme il disait cela »). Aucune objection décisive ne peut être soulevée à l'encontre de cette indication. Swete lui fait confiance et l'introduit dans son commentaire du texte de Marc [36].

Cependant, il est probable que c'est la catéchèse qui est responsable du rapprochement des deux événements : elle a découvert une certaine analogie entre eux, alors qu'en réalité ils sont très différents : dans un cas, le repas ne cause du scandale que parce qu'il est pris avec des pécheurs ; dans l'autre, c'est la légitimité du repas comme tel qui est mise en cause et tenue pour contraire à la pratique du jeûne [37]. Puisque ce dernier épisode, dont les circonstances précises ne nous ont pas été rapportées, suppose une certaine distinction entre les disciples de Jean et ceux de Jésus, sans que d'ailleurs les deux groupes soient déjà pleinement dissociés, on est en droit de conjecturer, avec certains critiques [38], que l'incident ne se rattache pas aux premiers jours du ministère public, mais qu'il se situe à un stade un peu plus avancé.

Quels sont les auteurs de la question posée à Jésus et à qui sont opposés ses disciples ? Luc met l'interrogation dans la bouche de ces mêmes Pharisiens et Scribes qui viennent de se scandaliser de voir Jésus manger avec des publicains et des pécheurs (*5*, 30) [39]. Que les Pharisiens aient été choqués de ce que Jésus n'adoptait pas leurs pratiques de jeûne, rien n'est plus vraisemblable ; aussi bien les trois Synoptiques sont-ils d'accord pour nous dire qu'en la circonstance ils ont été associés aux disciples de Jean dans la question posée à Jésus. Mais cette question elle-même, Matthieu l'attribue exclusivement aux disciples de Jean. Force nous est donc de choisir entre Luc et Matthieu. Or, dans tout ce passage, Luc est manifestement secondaire. Aux indices déjà relevés plus haut nous ajouterons les deux suivants mentionnés par Lagrange [40] : selon Luc ce sont les

36. *The Gospel according to St Mark*, Londres, 1927, p. 43.
37. Cfr P. BONNARD, *L'Evangile selon saint Matthieu*, Paris, 1963, p. 132.
38. Cfr par ex. V. TAYLOR, *St Mark*, p. 208.
39. Luc porte en cet endroit : « les Pharisiens et *leurs* scribes ». Serait-ce par souci d'exactitude historique, comme le pense A. PLUMMER (*St Luke*, Edimbourg, p. 160), car si la plupart des scribes étaient Pharisiens, quelques-uns étaient Sadducéens ? Lagrange croit que c'est plutôt « pour conserver la nuance de Marc », qui parle des « scribes des Pharisiens » (*Saint Luc*, p. 169).
40. *Saint Luc*, p. 169-170.

Pharisiens qui interrogent Jésus, et cependant ils parlent des Pharisiens à la troisième personne, « ce qui est peu naturel » ; un peu plus haut (*5*, 30), le même évangéliste nous montre les Pharisiens reprochant aux disciples de Jésus leur commerce avec les pécheurs, ce qui est beaucoup moins vraisemblable que « la petite perfidie naturelle » rapportée par Marc et Matthieu : plutôt que d'attaquer directement les disciples, les Pharisiens les prennent à témoin de la conduite de leur Maître : voyez vous-mêmes : il mange avec des publicains ! A notre avis, dans cette péricope, il n'y a pas lieu de s'arrêter aux particularités du troisième évangile, qui ne peuvent correspondre à une version plus fidèle de l'événement.

Que faut-il penser des données de Marc ? Son texte comporte une bizarrerie : la mention des *disciples des Pharisiens* aux côtés de ceux de Jean : « Pourquoi les disciples de Jean et ceux des Pharisiens jeûnent-ils ? » Les Pharisiens formaient un parti, mais comme tels ils ne tenaient pas école : il n'y a jamais eu de disciples proprement dits des Pharisiens. Un moyen d'écarter la difficulté serait de supposer fautive la leçon en question, mais elle est fort bien attestée, tandis que la lecture « les Pharisiens » ne l'est que faiblement et n'a aucune chance d'être authentique [41]. Il y a tout lieu de croire que la mention des disciples de Jean a entraîné, pour leur faire pendant, celle des « disciples des Pharisiens ». On a voulu justifier cette formule « les disciples des Pharisiens » en faisant appel à quelques textes semblables [42], mais qui ne sont tout de même que des parallèles imparfaits : « les fils » des Pharisiens de *Mt 12*, 27 (= *Lc 11*, 19) ne sont sans doute que des adeptes de la doctrine du parti [43], et il en va probablement de même de « leurs disciples » (= les disciples des Pharisiens) de *Mt 22*, 26 [44].

A la suite de nombreux critiques (Wellhausen, Klostermann, Montefiore, Rawlinson, Lohmeyer ...) [45], nous inclinons à penser que « les Pharisiens » de *Mc 2*, 18 a, ainsi que les disciples des Pharisiens de *2*, 18 b, sont des additions rédactionnelles destinées à justifier l'insertion de la péricope dans une série de conflits de Jésus avec les Pharisiens, et qu'originairement le contraste n'était

---

41. Pour cette dernière leçon, Legg indique seulement les témoins suivants : Θ, *433, 474, a, ff, g*^{2}, *Cop.*$^{bo\ (plur.)}$, *Arm.*

42. Cfr notamment K. H. Rengstorff, dans *T.W.N.T.*, IV, 445 ; C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St Mark*, Cambridge, 1959, p. 108.

43. Le mot « fils » ne peut avoir dans ces textes qu'un sens métaphorique.

44. Cfr sur ce texte Lohmeyer - Schmauch, *Das Evangelium des Matthaüs*, Gœttingue, 1956, p. 324.

45. Voici la liste de ces références : J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1909, p. 18 ; E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, Tubingue, 1926, p. 31 ; C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, Londres, 1927, I, p. 58 ; A. E. J. Rawlinson, *The Gospel according to St Mark*, Londres, 1949, p. 30 ; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, p. 59.

établi qu'entre les disciples de Jean et ceux de Jésus. Naturellement il ne s'agit là que d'une hypothèse, mais qui a pour elle des raisons fort valables. Loisy écrit dans le même sens : « Comme la tradition qui supporte les trois évangiles ne s'intéresse pas aux disciples de Jean, la mention de ceux-ci est significative. C'est bien à leur occasion que la parole qu'on va rapporter a été dite ; on peut se demander seulement si les Pharisiens ne leur auraient pas été adjoints parce que Jésus a blâmé ailleurs la façon dont les Pharisiens jeûnaient. Il ne serait pas difficile de trouver que les Pharisiens viennent en surcharge dans les récits, et l'on verra que la parole sur les garçons de noces ne se rapporte pas à eux, tandis qu'elle a pu viser d'abord la situation particulière où se trouvaient les disciples de Jean. Mais les Pharisiens ont pu être introduits en vue des comparaisons suivantes, qui les concernent, et qui ne regardent pas les sectateurs du Baptiste [46] ». M. Goguel note de son côté qu'il est difficile de concevoir l'association de deux groupes aussi différents que les disciples de Jean et les Pharisiens [47].

Ici nous rejoignons le texte de Matthieu, qui *attribue aux seuls disciples de Jean la question posée à Jésus,* ce qui n'empêche pas d'ailleurs les Pharisiens d'être nommés eux aussi dans l'interrogation. Nous avons déjà dit plus haut pourquoi Lagrange tenait pour primitive cette donnée matthéenne. Lohmeyer est du même avis. Dans son commentaire du premier évangile [48], il note que, dans Matthieu seulement, les interlocuteurs de Jésus changent de la façon la plus naturelle avec le thème traité : le thème du repas avec les publicains et les pécheurs est abordé par les Pharisiens (*9,* 10-13), et celui du jeûne par les disciples de Jean, le grand ascète (*9,* 14-17) ; ce sont là, dit-il, les deux groupes dont les disciples de Jésus ont eu à se séparer, alors que c'est à eux qu'ils devaient d'une certaine façon l'existence : aux Pharisiens en tant que représentants du peuple élu, aux johannites en tant que représentants de la communauté baptismale. Très différents des disciples des rabbins, simples candidats au rabbinat, les disciples de Jésus avaient leur meilleur antécédent dans les disciples de Jean, qui eux aussi « sont à l'origine d'un vrai mouvement religieux indépendant du judaïsme officiel [49] ».

Dans son commentaire de Marc [50], Lohmeyer fait les observations suivantes de grande portée : « Il s'agit là d'une comparaison entre Jean et Jésus, ou entre les disciples de l'un et de l'autre. Ce parallèle présuppose que Jésus se tient sur les bases posées par Jean (cfr

46. *Les Evangiles Synoptiques,* I, p. 494.
47. *Au seuil de l'Evangile, Jean-Baptiste,* Paris, 1928, p. 44, note 2.
48. *Das Evangelium des Matthäus,* p. 174.
49. B. Rigaux, *Pour une histoire de Jésus. Témoignage de l'évangile de Marc,* Bruges - Paris, 1965, p. 159.
50. *Das Evangelium des Markus,* p. 59.

Mc 11, 27 sq.). Que signifient alors les différences entre les usages des disciples de Jean et ceux des disciples de Jésus ? La question vise, du côté de Jean, non pas tous les baptisés en général, mais les disciples qui partagent la vie de leur Maître. Pareillement, du côté de Jésus, elle concerne, non pas tous les adhérents, mais le cercle étroit des intimes. Les deux cercles entretiennent avec leurs maîtres respectifs des relations analogues. La question soulevée ici n'a de sens qu'à une époque où ces deux cercles de disciples se considéraient comme constituant encore fondamentalement une unité et ne se distinguaient que sous le rapport du jeûne. Cette situation est intelligible seulement du vivant de Jésus, tout au plus un court espace de temps après sa mort ».

En ce qui touche la teneur même de la question posée à Jésus, Luc se fait remarquer une fois de plus par son caractère secondaire, en joignant au problème du jeûne celui de la prière. Luc, dit Loisy, a « dérangé l'équilibre de la question posée en parlant ici des prières par manière de prélude à ce qu'il dira plus loin (*11,* 1) pour introduire l'oraison dominicale ; mais la réponse que va faire Jésus laissera passer l'observation comme inaperçue, et même les questionneurs ont l'air de n'y plus penser quand ils comparent la conduite des disciples à celle des johannites et des pharisiens ; ils leur reprochent seulement de manger et de boire, c'est-à-dire de ne pas jeûner et de faire tout le contraire... Ce que Luc dit des jeûnes fréquents et des prières vocales régulièrement récitées se trouve plutôt caractériser les Pharisiens que les disciples de Jean [51] ».

Dans Matthieu, la question est formulée de façon curieuse. Les disciples de Jean demandent pourquoi ils jeûnent, alors qu'ils devraient le savoir mieux que personne : « Pourquoi *nous* et les Pharisiens jeûnons-nous, et tes disciples ne jeûnent-ils pas ? » C'est là un sémitisme manifeste, et un indice de plus de l'originalité de Matthieu en toute cette péricope. « La tournure est sémitique, explique fort bien Lagrange. C'est le cas où, deux phrases étant coordonnées après une interrogation, l'interrogation ne s'entend proprement que de la seconde (KAUTZSCH, *Hebr. Gram.,* § 150 m), par exemple : « pourquoi ai-je espéré qu'elle donnerait des raisins, et a-t-elle donné du verjus ? » (*Is 5,* 4), c'est-à-dire : « pourquoi a-t-elle donné... quand j'attendais ? » L'objection contre la manière de *Mt* prouve au contraire son caractère primitif. Et cela dans un récit où il était censé suivre Mc [52] ! »

La question ayant été posée par les johannites, selon toute vraisemblance, il est difficile de savoir si le jeûne qu'ils reprochent aux disciples du Christ de ne pas observer est l'habitude générale du

51. *Les Evangiles Synoptiques,* I, p. 495.
52. *Evangile selon saint Matthieu,* p. 183.

jeûne, ou un jeûne bien déterminé. Dans le premier cas, les johannites seraient présentés comme de grands jeûneurs à l'instar des Pharisiens. Dans le second cas, le jeûne particulier visé par le texte pourrait être un acte facultatif accompli en commun par les disciples du précurseur et les Pharisiens. Mais il pourrait tout aussi bien se faire que les uns et les autres ne jeûnent pas pour le même motif. La suite de notre étude nous permettra peut-être d'aboutir sur ce point à une plus grande précision.

B. — La déclaration de Jésus

I. PREMIÈRE PARTIE : ACTUELLEMENT LES DISCIPLES NE DOIVENT PAS JEÛNER

La première partie de la déclaration de Jésus affirme que la situation actuelle de ses disciples est incompatible avec le jeûne ; « Les compagnons de l'époux peuvent-ils jeûner *(Mt* : être dans le deuil) tandis que l'époux est avec eux ? » Cette question appelle de toute évidence une réponse négative qui n'avait pas besoin d'être explicitée et qu'en fait Marc est seul à formuler.

L'omission de cette donnée propre à Marc (*2,* 19 b) en quelques manuscrits grecs (*D U W fam*^{1} *exc. 131, 33, 700*), plusieurs témoins de la vieille latine (*a b e ff g*^{1} *i l r*), quatre manuscrits de la Vulgate, trois manuscrits de la peshitta, provient sans doute de la présence de deux finales semblables ou *homoioteleuton* (*nesteuein-nesteuein*). En tout cas ce texte particulier à Marc doit être authentique ; le caractère redondant du passage est tout à fait dans la manière du second évangéliste (cfr *Mc 1,* 32. 45 ; *2,* 8 ; *11,* 16 ; *12,* 23. 41 ; *13,* 19... avec les passages parallèles). Ce texte a pour nous son utilité. Ainsi que l'observe Cranfield[53], les mots de l'interrogation : « au temps où l'époux est avec eux[54] » pourraient concentrer l'attention sur l'époque des noces et de la présence de l'époux sans aucune allusion à ce qui se passera ensuite. Mais la réponse négative qui suit enlève toute ambiguïté quant au sens : ils ne peuvent jeûner *aussi longtemps* (*oson chronon*) que l'époux est avec eux, ce qui fait soupçonner qu'il les quittera et qu'alors ils jeûneront.

L'expression que nous avons traduite par « compagnons de l'époux » signifie en mot à mot : « les fils de la chambre nuptiale » (**οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος**). Elle est rendue de façon inexacte par les trois Synoptiques : par *filii nuptiarum* dans Marc, par *filii sponsi* dans Matthieu et Luc[55]. Elle correspond à l'hébreu *benê haḥuppâh*. On

53. *St. Mark,* p. 110.

54. **Ἐν ᾧ** (sous-entendu **χρόνῳ**) **ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν.**

55. La traduction inexacte de la *Vetus Latina* et de la Vulgate : *filii sponsi* a favorisé chez les interprètes latins des excès d'exégèse allégorique : on a

ne connaît pas pour cette formule d'équivalent araméen. En hébreu, et également, quoique moins souvent, en araméen, le mot « fils » est usité pour exprimer une relation avec une chose, ce qui est maintes fois une manière de suppléer au manque d'adjectifs : fils de la mort (= qui mérite la mort) ; fils de cent ans (= âgé de cent ans) ; on a dans les Evangiles : fils du tonnerre, de la géhenne, de ce siècle, de la résurrection, etc. [56]. Cette phraséologie n'est pas tout à fait étrangère au grec ordinaire, qui parle des fils des Grecs (= les Grecs), des fils des médecins ou des orateurs (= les médecins, les orateurs) ; on se reportera également aux exemples allégués par Moulton-Milligan [57]. Les « fils de la chambre nuptiale » sont, soit tous les invités de la noce [58], soit plutôt les jeunes gens qui tiennent compagnie à l'époux pendant la fête (*Jg 14*, 11) [59] : chargés d'entretenir la joie parmi les convives, ils devaient de ce fait être dispensés de certaines observances comme le jeûne [60].

Les détails de la célébration du mariage chez les Juifs nous sont assez mal connus en raison de la rareté des allusions bibliques. On les déduit souvent des coutumes actuelles des bédouins, mais ce n'est pas sans un certain danger d'anachronisme. Nous savons en tout cas que la cérémonie essentielle était la *deductio uxoris in domum mariti*, par laquelle le fiancé, escorté de ses proches et de ses amis, venait chercher sa fiancée pour l'amener dans sa maison. Nous savons aussi que les réjouissances qui précédaient ou accompagnaient le mariage duraient normalement sept jours (*Gn 29, 27* ; *Jg 14*, 12) et pouvaient se prolonger deux semaines (*Tb 8*, 20 ; *10*, 7). Le personnage central de ces réjouissances était l'époux, auquel des jeunes gens (les compagnons de l'époux) prêtaient leurs services pour l'organisation des festivités [61].

Que Jésus ait eu l'idée de comparer sa présence parmi les hommes à la célébration d'un mariage, lui-même étant l'époux et ses disciples

---

rapproché cette expression de *ex Deo nasci, renasci ex aqua et Spiritu Sancto, per evangelium gigni* ; F. G. CREMER, *Die Söhne des Brautgemachs (Mc 2, 19 par.) in der griechischen und lateinischen Schrifterklärung*, dans *Biblische Zeitschrift* 11 (1967) 246-253.

56. Cfr P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923, p. 389-390, n° 129 j.

57. *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1952, p. 649 ; cfr aussi J. H. MOULTON and W. F. HOWARD, *A Grammar of New Testament Greek*, Edimbourg, vol. II, 1929, p. 441.

58. Cfr par ex. Mc NEILE, *St Matthew*, p. 121.

59. Cfr par ex. les commentaires de Marc de SWETE, GOULD, RAWLINSON, LAGRANGE, etc.

60. Cfr H. B. SWETE, *St Mark* (p. 44) qui cite HORT, *Judaic Christianity*, p. 23 : « Apparently by Rabbinic custom all in attendance on the bridegroom were dispensed from certain religious observances in the consideration of their duty to increase his joy » ; — S. E. JOHNSON, *St Mark*, p. 65.

61. Cfr R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris, 1958, p. 58-60 ; A. G. BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique*, Paris, 1953, p. 17-18.

les compagnons de l'époux, c'est là un fait extrêmement important dont Joachim Jeremias a fort bien exprimé la portée[62]. A la suite de Jeremias, nous pouvons rapprocher ce texte d'un grand nombre d'autres, soit des Synoptiques, soit également du quatrième évangile, qui tous expriment la même idée fondamentale : avec la venue de Jésus c'est l'ère du salut messianique qui a été inaugurée. Le temps de la présence de Jésus parmi les hommes, c'est le temps de félicité prédit par *Is 35*, 5-7, époque où sont guéris les aveugles, les sourds, les boiteux et les muets et où coulent des eaux vivifiantes (*Mt 11*, 5 = *Lc 7*, 22 ; *Jn 4*, 14 ; *7*, 37-39). C'est un temps de délivrance où pauvres et opprimés entendent la Bonne Nouvelle et où les prisons s'ouvrent conformément à l'oracle d'*Is 61*, 1-2 (*Lc 4*, 18-19). C'en est fini de l'ancien monde ; il ressemble à un vieux manteau qu'il ne vaut plus la peine de raccommoder ou à de vieilles outres devenues inutilisables (*Mc 2*, 21-22 par.). En venant parmi les hommes, le Christ leur apporte l'allégresse d'un temps de noces ! Le vin nouveau coule à flots (*Mc 2*, 22 par., *Jn 2*, 1-11). Une moisson abondante mûrit, qui ne demande que des ouvriers (*Mt 9*, 37 = *Lc 10*, 2 ; *Jn 4*, 35-38). Le figuier qui, en hiver, s'était dénudé et paraissait mort, reverdit et se couvre de feuilles (*Mc 13*, 28).

Tout cela résulte de ce que le Sauveur eschatologique est enfin venu. Car Jésus, c'est le pasteur qui rassemble les brebis dispersées (*Mt 15*, 24 ; *Lc 12*, 32 ; *Jn 10* ; *21*, 15-17), le médecin envoyé au chevet des malades pour les guérir (*Mc 2*, 17 par. ; *Jn 5*, 6 ; *9*, 6 s.), le docteur qui instruit ses disciples des mystères et des vouloirs divins (*Mt 11*, 25-27 ; *Lc 10*, 21-22 ; *Jn 3*, 11 ; *6*, 44 s.), le messager qui appelle les hommes au festin messianique (*Mt 8*, 11 ; *22*, 2-10 ; *Lc 14*, 15-24 ; *Jn 6*), le maître d'œuvre qui édifie le sanctuaire de la fin des temps (*Mc 14*, 58 ; *Mt 16*, 18 ; *Jn 2*, 19), le roi qui fait son entrée joyeuse dans la Ville Sainte (*Mc 11*, 1-10 par.). La plupart de ces images, y compris celle des noces qui nous occupe spécialement, étaient traditionnelles chez les prophètes pour désigner l'ère de grâce[63].

62. *Les Paraboles de Jésus* (traduction de B. Hubsch), Le Puy-Lyon, 1962, p. 120-127. La plupart des données que nous rassemblons ici, y compris les données johanniques, sont indiquées par Jeremias ; nous en avons seulement ajouté quelques-unes.

63. Donnons seulement quelques références aux textes eschatologiques de l'A. T. : le vin symbole du salut (*Gn 49*, 11-12 ; *Is 25*, 6 ; *Jl 4*, 18 ; *Ct 1*, 2 ; *2*, 4...), la moisson (*Jl 4*, 13 ; *Ps 126*, 6), le figuier (*Ct 2*, 13 ; *Za 3*, 10), le pasteur (*Ez 34* ; *Ct 2*, 16), le médecin (*Os 14*, 5 ; *Jr 3*, 22...), l'enseignement divin (*Jr 31*, 31-3 ; *Is 53*, 13), le nouveau sanctuaire (*Is 26*, 16-17), l'entrée joyeuse du roi dans la Ville Sainte (*Za 9*, 9-10). Nous allons revenir plus loin sur les antécédents vétérotestamentaires de l'image des noces. Il est plus difficile de trouver un antécédent vétérotestamentaire pour l'image du vieux manteau. J. JÉRÉMIAS (*Les Paraboles*, p. 122) cite le *Ps 102*, 26-28 ; il note que l'Epître aux Hébreux (*1*, 10-12) utilise ce texte pour nous dire comment, lors de la Parousie, le Christ repliera l'ancien cosmos comme un vieux manteau et déploiera le cosmos nouveau.

Jésus les reprend pour se les appliquer. Pouvait-il exprimer de façon plus saisissante la conscience qu'il avait d'apporter aux hommes en sa personne même le salut définitif ?

Nous devons maintenant essayer de préciser le genre littéraire de la question posée par Jésus : « Les compagnons de l'époux peuvent-ils jeûner tandis que l'époux est avec eux ? ». Plusieurs auteurs ne veulent voir là qu'une simple comparaison : de même qu'il serait déraisonnable d'exiger le jeûne de la part de personnes qui assistent à une noce, de même il est impossible de faire jeûner les disciples de Jésus, alors que leur Maître leur apporte la joie du salut définitif. Telle est l'interprétation proposée par C. H. Dodd [64]. Elle est également celle de J. Jeremias [65] selon lequel la proposition subordonnée « tandis que l'époux est avec eux », signifiait originairement (abstraction faite de l'addition secondaire du v. 20) : pendant le temps de la noce. E. Klostermann, qui est du même avis, cite un proverbe indien : « qui mange du gruau en un jour de joie ? » [66]. Pour faciliter cette exégèse purement parabolique, qui évite de faire de l'époux un symbole du Messie, S. E. Johnson [67] propose de supprimer 19 b : « aussi longtemps qu'ils ont l'époux avec eux, ils ne peuvent jeûner ».

W. Grundmann [68] paraît être du même avis ; il hésite en effet à voir dans l'époux une désignation métaphorique du Messie. En réalité, parce qu'il ne peut s'empêcher de recourir à l'allégorie prophétique du mariage, comme source du langage de Jésus, il est amené à donner de ce passage un commentaire dont le caractère allégorique est évident et peut même sembler excessif. Voici les grandes lignes de ce commentaire original. La réponse de Jésus est une contre-question selon la manière des discussions rabbiniques. Elle part du fait que les rabbins proscrivaient le jeûne le sabbat et les jours de fête. Jésus ne dit pas seulement du temps actuel : c'est un jour de fête, mais c'est un temps de noces, et aussi longtemps que durent les noces, le jeûne est exclu. La description du salut sous l'image d'un mariage vient d'Osée, selon lequel, lors de l'ère de grâce, le Dieu de l'alliance épousera une fiancée infidèle, le peuple d'Israël. Parce que la fiancée est une infidèle, le temps qui précède le mariage, celui du Baptiste, est un temps de repentir et de conversion. Mais la venue de Jésus coïncide avec le commencement des noces qui fait cesser le jeûne et oblige les disciples du Christ à se réjouir [69].

La dépendance de Jésus à l'endroit de la tradition prophétique n'oblige peut-être pas à mettre dans les paroles de Jésus toutes ces

64. *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1946, p. 115-116.
65. *Les Paraboles de Jésus*, p. 61, note 16.
66. *Das Markus-Evangelium*, p. 28.
67. *St Mark*, p. 65.
68. *Das Evangelium nach Markus*, p. 66, note 7.
69. *Das Evangelium nach Markus*, p. 65-66.

allusions subtiles que discerne Grundmann. Par exemple que la mission du Baptiste ait été de convertir la fiancée infidèle et de la préparer ainsi aux noces définitives de l'ère de grâce, c'est ce que Jésus ne laisse clairement entendre nulle part, du moins dans les Synoptiques (nous parlerons plus loin du texte de *Jn 3, 29*). En revanche, quand on observe que le Christ s'adressait à des gens familiarisés avec le thème eschatologique du mariage entre Yahvé et Israël et que de plus, dans tout le contexte de ce passage, il affirme apporter avec lui l'ère eschatologique, comment croire qu'il ne se soit pas appliqué à lui-même le titre d'époux au sens métaphorique usuel chez les prophètes ?

On objecte que, dans l'Ancien Testament et le judaïsme tardif, le titre d'époux est toujours attribué exclusivement à Yahvé, jamais au Messie [70]. Cette affirmation catégorique n'est-elle pas une exagération ? Pour nous en tenir à la Bible, le *Ps 45* a dû être très tôt interprété messianiquement, et même plusieurs exégètes, parmi lesquels nous nous rangeons volontiers, estiment que son sens originel est déjà messianique [71]. Le Cantique des Cantiques soulève un problème d'interprétation du même genre ; il faut au moins concéder que très anciennement il a été lu à la lumière du thème prophétique qui fait de l'ère de grâce une union matrimoniale ; il est vrai que, même ainsi expliqué, ce poème d'amour fait de Yahvé l'époux du peuple élu restauré, mais la personne du Messie, représentant de Yahvé, n'en est pas totalement absente [72].

---

70. Sur ce point, cfr notamment *T.W.N.T.*, IV, art. νύμφη/νυμφίος, p. 1094-1095 ; J. Gnilka, *Brautigam, spätjüdisches Messias-prädikat,* dans *Trierer Theologische Zeitschrift* 69 (1960) 198-301.

71. La tradition juive (Targum Rashi, Ibn Ezra, Qimhi), et, à sa suite, la tradition chrétienne (cfr *He 1,* 8-9) considèrent le *Ps 45* comme messianique. Que ce soit là le sens originel du morceau, c'est ce que soutiennent A. Robert, *Les Psaumes* (texte inédit, ronéotypé par l'Institut Catholique de Paris), p. 32-36 ; R. Bloch, art. midrash, dans *S.D.B.*, V, 1957, col. 1275 ; C. Wiener, *Recherches sur l'amour de Dieu dans l'Ancien Testament,* Paris, 1957, p. 57 ; C. Wiener et J. Colson, *Un roi fit des noces à son fils,* Paris, 1962, p. 74-77 ; D. Barthélémy, dans *La Vie Spirituelle,* mai 1962, p. 562-563. Nous avons traité brièvement cette question dans *Le Cantique des Cantiques,* Paris, 1953, p. 204-220. On lira surtout en ce sens : R. Tournay, *Les affinités du Psaume 45 avec le Cantique des Cantiques et leur interprétation messianique,* dans *Supplements to Vetus Testamentum,* Vol. IX, Congress Volume, Bonn, 1962, p. 168-212. Cfr encore dans le même sens A. Deissler, *Le Livre des Psaumes (1-75),* Paris, 1966, p. 219-225.

72. Dans l'impossibilité de traiter, même brièvement, ces problèmes difficiles entre tous, posés par le Cantique, nous nous contentons de renvoyer à A. Robert - R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques,* Paris, 1963, notamment p. 140-158 ; 282-287. Nombre d'exégètes, au dire de P. Carrington, ne prennent pas suffisamment au sérieux le symbolisme nuptial de l'Ecriture et méconnaissent son importance dans la constitution de la christologie néotestamentaire. Même le qualificatif de « bien-aimé » donné au Christ au Baptême et à la Transfiguration (*Mc 1,* 11 ; *9,* 7) pourrait se rattacher à ce symbolisme nuptial. Il vaut la peine de reproduire ce jugement proféré à l'occasion de l'exégèse de *Mc 2,* 19-20 :

Au reste, même si on récuse ces positions exégétiques, il est un fait sur lequel tout le monde devrait s'accorder : souvent, dans les Evangiles, Jésus s'attribue des titres et des fonctions réservés à Yahvé dans l'Ancien Testament. Pourquoi aurait-il fait une exception pour le titre d'époux ? Nous avons des indices positifs du contraire. La formule « tandis que l'époux est avec eux » ne convient nullement à des noces ordinaires, où ce n'est pas le départ de l'époux, mais celui des invités, qui met fin à la fête. Et que la phrase doive être comprise au sens de « aussi longtemps que l'époux est là », et non simplement comme s'il y avait : « durant le temps de la noce », c'est ce que montre *Mc 2,* 19 b, fort bien attesté, et dont il n'y a pas lieu de suspecter l'authenticité (cfr *supra*). Un autre indice en faveur de notre exégèse, c'est qu'ailleurs, dans les Synoptiques, le personnage de l'Epoux-Messie semble également se profiler à l'arrière-plan : cfr *Mt 22,* 1-14 et surtout *25,* 1-13. Il est vrai que ces dernières allusions sont elles aussi contestées [73].

« Protestant Theology... fails to take seriously the nuptial symbolism of the Bible. It had a long history in Israel, and is well represented in the latter half of Isaiah and in the Song of Salomon. It is God himself, as a rule, who comes as the bridegroom to Israel or Jerusalem ; but the notion of the Davidic King as bridegroom is found in the Song of Salomon, and in other contexts such as Psalm *45.* The bridegroom symbolism is taken up in Ephesians and in the Revelation, and may contribute something to the messianic title « the beloved », which appears in Ephesians and Clement and Barnabas and the Ascension of Isaiah. It may even contribute something to the expression « my son, the beloved » in Mark (see J. A. Robinson, *Ephesians*). This kind of mysticism is not an *extra* ; it is a kind of religious expression in which Israel delighted... Like the poetry of the Davidic King, or the Servant of the Lord, or the Son of Man, it contributed its quota to the Christology of the Gospels ; and it adds a feeling of gaiety and joy... It illuminates primitive Christianity from within ». *According to St Mark, A Running Commentary on the Oldest Gospel,* Cambridge, 1960, p. 66-67.

73. Tandis que le texte parallèle de Luc ne parle que d'un homme qui donne « un grand festin » (*14,* 16), en Matthieu (*22,* 2) il est question d'un roi qui fait un festin de noces pour son fils. Lagrange écrit (*Saint Matthieu,* p. 120) : « On comprend que ce roi est Dieu et son Fils le Messie ». Mc Neile est du même avis, mais soupçonne la donnée matthéenne d'être une transformation ecclésiastique (*St Matthew,* Londres, 1915, p. 314 ; cfr pareillement J. Jeremias, *Les Paraboles de Jésus,* p. 74). Dans la parabole des dix vierges que Matthieu (*25,* 1-13) est seul à nous donner, plusieurs auteurs pensent que l'époux et les vierges sont des représentations allégoriques du Christ et de la communauté chrétienne (les mots καὶ τῆς νύμφης de *25,* 1 ne sont pas authentiques). P. Joüon écrit : « Sous ces mots, l'Epouse mystique (qui n'est pas nommée), c'est, comme toujours, l'Eglise : Eglise de la terre d'abord, et donc composée de bons et de mauvais (comme dans la parabole de l'ivraie), puis Eglise du ciel, dès que l'Epoux arrive et introduit les bons dans la salle du festin nuptial » (*L'Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ,* Paris, 1930, p. 154-155) ; cfr notre propre étude : *La synthèse eschatologique de saint Matthieu,* dans *R.B.* 57 (1950) 71-78 ; P. Benoit, *Saint Matthieu* (Bible de Jérusalem), 3e éd., p. 152, note c. J. Jeremias est d'un avis différent : *Les Paraboles de Jésus,* p. 60. Il concède que Matthieu a vu dans ce morceau « une allégorie de la Parousie du Christ, l'Epoux céleste » ; mais, selon lui, le sens primitif n'est pas celui-là : il s'agit d'« une noce réelle que rapporte Jésus pour secouer et éveiller devant la crise eschatologique imminente » (*Les Paraboles de Jésus,* p. 178).

Au fond, la grande raison qui pousse à exclure de ces passages, et pareillement de *Mc 2*, 19, tout élément allégorique, c'est la méfiance à l'endroit de tout ce qui dans l'enseignement de Jésus ressemblerait à de l'allégorie. Cette méfiance est injustifiée. Elle remonte principalement aux travaux de Jülicher [74] qui, partant de la distinction hellénistique entre parabole et allégorie, fait de celle-ci un genre littéraire sophistique qu'un simple prédicateur populaire comme Jésus ne saurait avoir employé. Jülicher a rendu service en réagissant contre les fantaisies allégoriques de nombreux Pères, mais la question qu'il a traitée doit être soumise à un nouvel examen [75]. Dans l'Ancien Testament, les apocryphes et les écrits rabbiniques, le mot *mashal* désigne à la fois la parabole, l'allégorie et plusieurs autres formes littéraires : l'énigme, la fable, le proverbe... Pourquoi, dans ces conditions, Jésus n'aurait-il pas donné de temps en temps à ses comparaisons un tour allégorique ? On ne saurait certes lui prêter les allégories compliquées que plusieurs Pères ont imaginées. Mais des métaphores déjà familières à ses auditeurs qui connaissaient l'Ancien Testament, pourquoi les aurait-il répudiées ? Il faut dire plus : l'auditoire nourri de la Bible auquel il s'adressait lui interdisait même de le faire. Par exemple, parce que la désignation de Dieu comme « père » est fort bien attestée dans l'Ancien Testament, il est tout naturel que le père de l'enfant prodigue soit une figure du Père céleste ; toute la parabole n'est au fond qu'une proclamation de la miséricorde « paternelle » de Dieu, à laquelle le fils aîné demeure fermé et que le fils cadet ne comprend qu'après sa faute [76]. De même, parce que dans la Bible les prophètes sont constamment appelés les « serviteurs de Yahvé », il est normal que dans la parabole des vignerons homicides les envois successifs de serviteurs soient destinés à « évoquer les missions répétées des prophètes, malgré le refus incessant d'Israël [77] ». La même observation peut être appliquée à l'image de l'époux : elle est si bien attestée dans la littérature prophétique qu'il est presque impossible d'entendre Jésus parler d'époux et de noces sans songer à ces textes allégoriques de l'ancienne alliance.

Alors que dans Marc et Luc Jésus parle de l'impossibilité pour ses disciples de jeûner, dans le premier évangile il est question de l'impossibilité pour eux de *prendre le deuil (penthein)*. Nous avons dit plus haut pourquoi il y avait lieu de tenir pour originale cette donnée matthéenne. Ne pourrait-elle pas nous aider à déterminer les circonstances de la controverse sur le jeûne ? Quelques auteurs

74. *Die Gleichnisreden Jesu*, Fribourg-en-Br., 1898-1899, 2 vol.
75. Cfr R. E. Brown, *Parable and Allegory reconsidered*, dans *New Testament Essays*, Milwaukee, 1965, p. 254-264.
76. Cfr sur cette parabole de l'enfant prodigue les remarques suggestives de S. Lyonnet, dans *D.B.S.*, art. *Péché*, col. 489-490.
77. X. Léon-Dufour, *Etudes d'Evangile*, Paris, 1965, p. 320.

ont effectivement voulu apporter des précisions [78]. Comme, selon toute vraisemblance, ce sont exclusivement des disciples de Jean qui interrogent Jésus, on a émis l'hypothèse qu'ils sont en train de jeûner en signe de deuil, soit après le martyre de Jean, soit plutôt après son incarcération (cfr *Mt 4,* 2), puisque son martyre n'est raconté qu'en *Mt 14,* 1-12. En fait, indépendamment du mot *penthein* de Mt, c'est plutôt la tristesse que l'ascétisme qui, d'après la réponse de Jésus, semble caractériser le jeûne auquel on voudrait que ses disciples s'associent.

A partir de cette conjecture, l'incident peut être reconstitué de la manière suivante. En raison des liens étroits qui unissaient le Baptiste à Jésus, les disciples du précurseur se croyaient en droit d'espérer que ceux du Christ participeraient à leur jeûne. Jésus leur dit équivalemment : votre maître, dont le sort douloureux vous fait vous attrister et jeûner, n'était pas le véritable époux messianique, mais maintenant l'heure du salut définitif est inaugurée et l'époux messianique est là ! Et Jésus d'ajouter (la formule que nous allons maintenant examiner) : à son tour cet époux sera un jour « enlevé », tout comme votre maître ; en ce temps-là ses disciples eux aussi jeûneront. Il serait excessif de soutenir que cette manière d'expliquer le texte s'impose, alors qu'elle n'est qu'une hypothèse de travail qu'il est aisé à quiconque de contester en l'absence de preuves positives ; reconnaissons tout de même qu'elle est fort séduisante.

(à suivre)

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

A. FEUILLET
Professeur à l'Institut Catholique

78. Cfr notamment A. E. J. RAWLINSON, *St Mark,* p. 31 ; F. RIENECKER, *Das Evangelium des Lukas,* Wuppertal, 1959, p. 157-158. Sans vouloir se prononcer fermement, J. BOWMANN écrit : « If it were a fast for the death of John, it would be easier to explain Jesus'remark (*Mark 2,* 19) that while the Bridegroom (Himself) is with the groomsmen during the week of the marriage festivities, there is no fasting » (*The Gospel of Mark. The New Jewish Passover Haggadah,* Leiden, 1965, p. 115-116). R. BULTMANN (*Die Geschichte,* p. 17, note 2), attribue également cette opinion à H. J. HOLTZMANN.