

LA GLOIRE SUR LA MONTAGNE L'ÉPISODE DE LA TRANSFIGURATION DE JÉSUS*

Armand PUIG I TÀRRECH

Original rebut: 28/09/11
Data d'acceptació: 11/11/11

Adreça: Diputació, 231
08007 BARCELONA
E-mail: dega@teologia-catalunya.cat

Resum

El punt de partença de la transfiguració de Jesús és l'opció que Jesús mateix pren. Havia anunciat un destí de sofriment i mort i, per això, els seus deixebles, especialment Pere, rebutgen les seves paraules. Ara, han de saber per ells mateixos quins són «els pensaments de Déu». La qüestió fonamental és si l'anunci de Jesús correspon realment a la voluntat divina. La resposta vindrà del cel: els deixebles seran els testimonis privilegiats de la transfiguració concedida a Jesús. Aquest apareixerà com una figura celestial, flanquejat per Moisès i Elies i per tant superior a ells. Pere hagués volgut honorar les tres figures i prolongar la visió meravellosa fent tres habitacles, que evocuen les estances celestials. Però Pere no se n'adona que Jesús havia anunciat un destí tràgic que s'inscriu en el disseny de Déu. Per tant, Déu ha de parlar. Després que el núvol ha cobert les figures celestials, la veu divina es dirigeix als deixebles deixant-los clar qui és Jesús (el Fill de Déu) i el que han de fer (escoltar Jesús, és a dir, acceptar el seu anunci del sofriment i la mort).

Paraules clau: Transfiguració, Moisès, Elies, deixebles, veu divina, Teofania.

Abstract

The starting point of the transfiguration of Jesus is the choice of Jesus himself. He had announced a destiny of suffering and death and, then, faced with rejection of his words by his disciples, especially

* Cette contribution est la version élargie de l'article «The Glory on the Mountain. The Episode of the Transfiguration of Jesus», *NTS* 58 (2012) 151-157. L'article est la «Presidential Adress» du Congrès de la «Studiorum Novi Testamenti Societas» (Annandale-on-Hudson, NY, août 2011).

Peter. Now, they must know by themselves what “God’s views” are. The fundamental issue is whether Jesus’ announcement really corresponds to the divine will. The answer will come from heaven: the disciples will be the privileged witnesses of the transfiguration granted to Jesus. This one will appear as as a heavenly figure, flanked by Moses and Elijah and thus preceding them. Peter would like to honour the three figures and prolong the wonderful vision making three dwelling-places, which recall the heavenly dwellings. But he does not realize that Jesus had announced a tragic destiny that falls within God’s design. So, God has to speak. After the cloud will cover the three heavenly figures, the divine voice will address to the disciples making them clear who is Jesus (God’s Son) and what they must do (listen to Jesus, namely, accept his announcement of suffering and death).

Keywords: Transfiguration, Moses, Elijah, disciples, divine voice, Theophany.

«Il y a un lien intime et profond entre le baptême et la transfiguration. Dans les deux cas... se manifeste le mystère de la personnalité de Jésus». Cette affirmation d’Albert Schweitzer¹ voudrait être le point de départ de cette contribution.² En effet, les deux seuls épisodes à l’occasion desquels le texte des évangiles synoptiques narre une intervention de la voix divine sont la théophanie au Jourdain et celle qui a lieu sur la haute montagne, qui reste non nommée. De plus, Jésus est au centre de ces deux scènes dans la mesure où, dans l’une et l’autre, il est désigné, par la voix céleste, comme le Fils bien-aimé de Dieu. Par ailleurs, dans l’épisode du baptême, un être céleste, l’Esprit, descend sur Jésus à l’instant où il remonte de l’eau, tandis que, sur la montagne, après que Jésus a été transfiguré, deux personnages célestes —Moïse et Élie— apparaissent et commencent à parler avec lui.

1. DEUX THÉOPHANIES: LE BAPTÊME ET LA TRANSFIGURATION

Les deux segments les plus significatifs de l’itinéraire de Jésus débutent ainsi avec une théophanie centrée sur lui-même. Tant le début de son activité publique, que marque son baptême au Jourdain, hors de Galilée, tant le début de son cheminement vers sa Passion, qui commence à Césarée de Philippe, éga-

1. A. SCHWEITZER, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen: J. C. Mohr 1901, 143.
2. À l’occasion du 62e Congrès de la SNTS (Sibiu, 2007), j’ai traité le sujet du baptême de Jésus («Pourquoi Jésus a-t-il reçu le baptême de Jean?», *NTS* 54 [2008] 355-374). La présente contribution sur la transfiguration de Jésus se situe en continuité avec la précédente. Je veux remercier le Prof. Ch. Grappe pour la correction linguistique de cette contribution.

lement hors de Galilée,³ sont rattachés à une manifestation divine extraordinaire.⁴ La première de ces manifestations a lieu immédiatement après le baptême, au Jourdain, et la seconde se passe sur une haute montagne, peu temps après que, pour la première fois, Jésus a annoncé la fin qui l'attend. Le témoignage des trois évangiles synoptiques⁵ —et même la réinterprétation qui s'en fait dans l'évangile de Jean— s'oriente dans le même sens : la vie de Jésus, qui se poursuit dans une quotidienneté remarquable en ce qui concerne la visite visible et explicite du divin,⁶ est bouleversée par l'intervention divine lors des deux théophanies du baptême et de la transfiguration.⁷ Ces théopha-

3. La perspective d'un cheminement de Jésus vers la mort qui commence dans la région de Césarée et qui finit avec la passion et la résurrection est commune à Mc et Mt. C'est surtout Mt celui qui souligne le début de ce cheminement, avec la formule *apo tote* (17.21), et qui en précise le terme: Jérusalem. De plus, cette formule signale le début de la grande section de l'évangile consacrée à la montée vers la ville sainte et vers la passion et la mort qui en seront le point culminant. Mc, par contre, ne mentionne pas le nom de la ville où Jésus va mourir jus qu'en 10.31, après la notice précisant que Jésus a quitté la Galilée (10.1). Lc, de son côté, relie la transfiguration au «départ» (*exodos*) de Jésus «qui allait s'accomplir à Jérusalem» (9.31), c'est-à-dire à son «enlèvement» au ciel (*analêmpsis*) (9.51).
4. On doit exclure la vision de Jésus sur la chute de Satan (Lc 10.18) et les manifestations qui se produisent après la mort de Jésus, lesquelles affectent le monde de la nature (phénomènes cosmiques) et le monde des hommes (apparition de personnages célestes et, surtout, de Jésus ressuscité, avec des messages à ceux et celles qui vont les recevoir). Sur Lc 10.18, voir mon livre *Jesus: An Uncommon Journey. Studies on the Historical Jesus* (WUNT/2 288), Tübingen: Mohr Siebeck 2010, 277-80.
5. Le baptême (Mc 1.9-11; Mt 3.13-17; Lc 3.21-22) et la transfiguration (Mc 9.2-8; Mt 17.1-8; Lc 9.28-36) occupent la même place dans le récit des trois évangiles synoptiques: le baptême de Jésus est conçu comme le point culminant de l'activité baptismale de Jean, tandis que la transfiguration est placée entre les épisodes qui se passent près de Césarée de Philippe et les débuts de la montée de Jésus à Jérusalem (comp. Mc 10.1; Mt 19.1 avec Lc 9.51).
6. Le terme «quotidien», appliqué à Jésus, ne signifie pas «ordinaire». Les guérisons et les exorcismes sont, chez lui, quotidiens, sans être pour autant ordinaires.
7. Le quatrième évangile inscrit les deux épisodes dans son propre récit, de façon fort reconnaissable. En ce qui concerne le baptême, le Baptiste rappelle l'annonce qu'il a faite de celui qui devait le suivre (Jn 1.30; cf. Mc 1.7 par. Mt 3.11) et, d'après Jn 1.31, explicite la fonction de «signe» qu'il accorde à son baptême par rapport à la manifestation de Jésus à Israël. Ensuite, la théophanie du Jourdain (voix divine, Fils, Esprit Saint) est racontée sous la forme du propre témoignage du Baptiste (1.32-34). En ce qui concerne la transfiguration, le quatrième évangile conserve la pointe du récit, qui est la voix divine (12.23), présentée comme une révélation céleste aux gens (*okhlos*) qui l'entendent —non plus les trois disciples— et qui se demandent si cette voix est un tonnerre ou bien un ange. Notons que cette révélation céleste est encadrée par quelques références à la mort-élévation de Jésus (12.32), qui coïncide avec l'heure de sa gloire (12.23). Les paroles de la révélation sont les suivantes: « Je l'ai glorifié (le Fils) et je le glorifierai encore ». En outre, on peut relever que la révélation divine, de tonalité apocalyptique, se réalise en Jn 12 au moment où, pour la première fois, Jésus annonce, avec la métaphore du grain qui doit mourir en terre (12.24), que «l'heure» de sa mort est arrivée. Il apparaît ainsi que le schéma synoptique des deux théophanies est assumé et respecté par le

nies coïncident avec les deux changements majeurs que la vie de Jésus subit :⁸ le passage de son long séjour de Nazareth à son bref ministère public en Galilée ; le passage d'une activité dévolue à l'annonce du Royaume (qui ne pas semble envisager la perspective de la mort) à une démarche dont l'enjeu est vital et qui, d'après les paroles de Jésus lui-même, va déboucher sur une mort plutôt proche et tout à fait tragique.⁹

Il apparaît donc, avec les précautions critiques nécessaires, que, au niveau du macrotexte des trois évangiles synoptiques, le baptême et la transfiguration ont une fonction semblable : ils sont le point de départ de segments narratifs qui structurent tout l'évangile. En disant cela, il ne s'agit pas de minimiser, voire d'oublier les différences saillantes entre les deux épisodes. La plus remarquable d'entre elles est la présence active, lors de la théophanie sur la haute montagne, de quelques disciples comme témoins exceptionnels de tout ce qui s'y déroule. À différence de ce qui se passe au Jourdain, où c'est Jésus qui «voit» les cieus ouverts et l'Esprit qui en descend, ici ce sont les disciples qui «voient» la transformation de l'aspect de Jésus et l'apparition de Moïse et Élie. Lors du baptême, la voix divine vient des cieus et s'adresse à Jésus, tandis que, sur la haute montagne cette voix vient de la nuée et s'adresse aux disciples avec un commandement qui n'attend pas de réplique : «écoutez-le». On peut en inférer que, même si la comparaison entre les épisodes du baptême et de la transfiguration montre que la figure de Jésus est au centre des deux récits, dans le deuxième épisode, la perspective narrative est celle des trois disciples et, concrètement, de Pierre. Nous nous souviendrons de cette observation et la développerons tout au long de cette étude.

quatrième évangile. Cf. J. FREY, *Die johanneische Eschatologie* (WUNT 96 [1997], 110 [1998] et 117 [2000]), Tübingen: Mohr Siebeck.

8. Lc 22.43 (la mention de l'ange qui conforte Jésus à Gethsemani, épisode non attesté par une partie importante de la tradition manuscrite) n'entre pas dans notre dossier. Il s'agit d'un élément dévotionnel qui se correspond tout à fait à la pensée lucanienne.
9. Les trois prédictions de la passion (Mc 8.31; 9.31; 10.33-34) ne peuvent pas être attribuées à Jésus dans leur état textuel actuel, surtout les trois références à sa résurrection au troisième jour. Mais que Jésus ait annoncé sa mort violente après la confession de Pierre (voir également Mc 12.1-12) nous apparaît comme une donnée à retenir. C'est cela qui a provoqué la dure réaction du disciple et la non moins dure réplique de Jésus.

2. LES TEXTES, LE CONTEXTE, LES TRADITIONS, LES ANALOGIES

2.1. *Les textes*

L'importance des disciples dans l'épisode de la transfiguration se vérifie lorsqu'on analyse de plus près et de façon comparative les trois textes synoptiques qui la rapportent. Notons que, par rapport aux disciples, l'action narrative ne subit pas de modifications essentielles : la mention de leurs noms, leur ascension à la montagne à la suite de Jésus, la réaction de Pierre à la transformation corporelle de Jésus (les termes de l'intervention du disciple sont, en dehors de l'introduction, presque les mêmes dans les trois évangiles),¹⁰ la crainte des disciples,¹¹ l'écoute de la voix divine qui s'adresse à eux, le fait qu'ils se retrouvent avec Jésus seul après la fin soudaine et abrupte de la théophanie. Parmi les divergences majeures, on compte les mots aimables que Jésus, une fois achevée sa transfiguration, adresse aux disciples saisis par la crainte (seulement dans Mt)¹² et le fait que les disciples pénètrent dans la nuée (trait exprimé sans ambiguïté seulement chez Lc). Il paraît clair que ces divergences doivent être attribuées au rédacteur (Lc) ou bien aux couches plus récentes du texte (Mt).

Le reste de divergences ou accords¹³ entre les récits des trois évangiles synoptiques, tout à fait mineurs, peut être expliqué soit par des traditions indépendantes, qui fourmillent dans le large cadre de la tradition orale, soit par une élaboration au niveau rédactionnel, qui renvoie aux intérêts propres de chaque évangile. En ce qui concerne la tradition orale, il est fort probable

10. Mt introduit l'expression «si tu le veux» et la forme verbale «je vais dresser» à la place du pluriel «dressons» (Mc et Lc). Il s'agit de retouches propres à la rédaction de Mt.
11. Cette crainte se rapporte, de façon différente, au fait du changement subi par Jésus et l'apparition d'Élie avec Moïse (Mc), au fait qu'on entend la voix divine (Mt) et au fait de pénétrer dans la nuée qui recouvre les disciples (Lc). Il y a donc un motif, celui de la crainte, qui pourrait revenir à la tradition commune ou bien qui pourrait avoir été introduit par Mc et repris avec des modifications par Mt et Lc.
12. Comparer Mt 17.5-7 avec Mt 14.30-33 et 28.8-10. Voir U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8-17)* (EKK I/2), Zürich – Einsiedeln – Köln: Benzinger et Neukirchen – Vluyn: Neukirchener 1990, 511.
13. La question des *Minor Agreements* entre Mt et Lc a suscité un essai de reconstruction faite d'après l'hypothèse de deutéro-Marc. Voir C. NIEMAND, *Studien zu den Minor Agreements der synoptischen Verkündigungsperikopen* (EHS.T 352), Frankfurt a. M. – Bern – New York – Paris: Peter Lang 1989. Cette hypothèse a été contestée par F. Fendler et F. Neyrinck. Cf. D. ZELLER, «Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund der Verwandlung Jesu (Markus 9:2-8)», *Authenticating the Activities of Jesus* (ed. B. CHILTON and C. A. EVANS) Boston-Leiden: Brill, 2002, 303-321, ici 307, nn. 14 et 16.

que la référence à la transformation du visage de Jésus, rapportée en même temps par Mt (17.2) et Lc (9.29), soit un élément qui renvoie aux couches anciennes de cette tradition.¹⁴ Par contre, l'adresse de Pierre à Jésus («rabbi»), qui se trouve seulement en Mc 9.5, a été modifiée probablement par Mt («Seigneur», 17.4) et Lc («maître», 9.33).¹⁵ D'un autre côté, la mention de Moïse et Élie (dans cet ordre), qui apparaît dans Mt 17.3 et Lc 9.30 et qui se trouve, aussi dans cet ordre, dans l'intervention de Pierre (Mc 9.5 par. Mt 17.4 par. Lc 9.33), semble avoir subi une modification chez Mc. En effet, celui-ci est le seul évangile synoptique qui a choisi de souligner l'importance du prophète de feu : «Élie leur apparut avec Moïse» (9.4).¹⁶

Bref, il faut avouer que le récit de la transfiguration tel qu'on le trouve chez Mc est, dans son ensemble, fort satisfaisant comme point de départ de l'analyse. Malgré quelques interventions rédactionnelles, Mc représente la version synoptique la plus ancienne et la moins surinterprétée de l'épisode. Par conséquent, il n'est pas discutable que les versions de Mt et Lc dépendent de la version de Mc telle qu'elle nous est parvenue (de manière plus improbable, d'un deutéro-Mc), même s'il est tout à fait vraisemblable que Mt et Lc aient eu aussi à leur disposition des versions de l'épisode fournies par la tradition orale.¹⁷ En tout cas, le rapprochement entre les trois versions synoptiques montre, une fois de plus, la haute fiabilité qu'il faut accorder à la tradition

14. L'absence, chez Mt et Lc, des mentions du foulon et des vêtements éblouissants (Mc 9.3) est plus problématique, même s'il est vrai que la vivacité de l'image s'avère peu compatible avec le caractère solennel que Mt et Lc veulent accorder à un récit qui est unique dans le ministère de Jésus. Peut-être Mt et Lc sont-ils arrivés au même résultat sans qu'une source préalable ne l'ait déterminé.
15. Mt fait un usage massif du terme «Seigneur» et finit son évangile par une scène qui a beaucoup de souffle : l'envoi en mission des disciples par le *Kyrios* après la résurrection (Mt 28.16-20), laquelle présente des liens avec le texte de la transfiguration. Sur l'usage du terme *epistatês* chez Luc, voir I. H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter: Paternoster 1978, 203.
16. M. Öhler pense, au contraire, que les raisons linguistiques (la préposition *syn* appliquée à Moïse) ne justifient pas une position subordonnée de ce dernier par rapport à Élie. Voir son article «Die Verklärung (Mk 9:1-8): Die Ankunft der Herrschaft Gottes auf der Erde», *NovT* 38 (1996) 197-217, ici p. 200.
17. Il est hasardeux de supposer que Lc dépend d'une version écrite de la transfiguration qui serait antérieure à Mc, comme propose B. E. REID, *The Transfiguration: A Source- and Redaction-Critical Study of Luke 9:28-36* (CRB 32), Paris: Gabalda 1993, 75-94. Les modifications lucaniennes restent très proches à la théologie déployée dans l'œuvre double que constitue Lc-Ac. Sur Lc, voir encore T. W. MARTIN, «What makes glory glorious? Reading Luke's account of the transfiguration over against triumphalism», *JSNT* 29 (2006) 3-26.

orale et, simultanément, la versatilité de celle-ci dans le processus de transmission.¹⁸

2.2. *Le contexte*

Le contexte de l'épisode de la transfiguration est le même chez Mc et Mt.¹⁹ Lc, par contre, s'écarte visiblement du tissu de rapports internes qui paraît solidement établi dans les deux autres synoptiques. À l'intérieur du segment narratif de Mc 8.27-9.29 (41 versets), parallèle à celui de Mt 16.13-17.20 (36 versets), l'épisode de la théophanie sur la haute montagne reste connecté avec les péripécies qui l'entourent. Voici la succession de péripécies à l'intérieur de ce segment : (a) question sur l'identité de Jésus, réponse des disciples et confession de Pierre (Mc 8.27-30 par. Mt 16.13-20); (b) annonce de la mort et la résurrection de Jésus, le Fils de l'homme, et refus de Pierre (Mc 8.31-33 par. Mt 16.21-23); (c) appel aux disciples (et à la foule) à suivre Jésus jusqu'à l'arrivée eschatologique du Fils de l'homme (et du Royaume) (Mc 8.34-9.1 par. Mt 16.24-28); (d) transfiguration de Jésus devant trois disciples (Pierre, Jacques et Jean) et audition de la voix divine (Mc 9.2-8 par. Mt 17.1-8); (e) réaction en forme de discussions-questions des trois disciples à propos de la résurrection et à propos d'Élie (Mc 9.9-13 par. Mt 17.9-13); (f) impuissance du reste de disciples devant la foule face à l'esprit impur qui possède un garçon et exorcisme réussi de Jésus (Mc 9.14-29 par. Mt 17.14-20).

Ce segment reste justifié narrativement par l'unité d'espace qui s'établit entre les informations de Mc 8.27 (Jésus arrive dans la région de Césarée de Philippe, près des sources du Jourdain) et Mc 9.30 (Jésus quitte cette région).²⁰ D'un point de vue temporel, le seul épisode de la séquence qui comporte une indication de ce genre est celui de la transfiguration, qui a lieu «six jours après» (Mc 9.2) —cette indication paraît renvoyer aux épisodes précédents, ceux qui se sont passés depuis que Jésus est arrivé dans la région de Césarée.

18. Voir le chapitre d'Introduction («The Jesus Tradition») dans mon livre *Jesus: An Uncommon Journey*, 1-43.

19. Nous ne sommes pas intéressés à la structure interne de Mc et Mt, mais aux rapports que l'on peut déceler entre les péripécies qui forment le contexte de l'épisode de la transfiguration. L'importance de l'épisode dans la structure de Mc a été mis en relief dans P. Y. BRANDT, *L'identité de Jésus et l'identité du disciple. Le récit de la transfiguration comme clef de lecture de l'Évangile de Marc* (NTOA 50), Fribourg: Université Presse et Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.

20. Le sens le plus évident de Mc 9.30, particulièrement de la forme *kakeithen*, est que Jésus a abandonné un territoire et qu'il est entré dans un autre (cf. aussi Mc 6.1; 7.24; 10.1)

De plus, l'indication relative à la descente de la montagne (Mc 9.9), juste après l'épisode de la transfiguration, relie temporellement cet épisode aux questions posées par les trois disciples qui viennent d'être témoins de la transformation de Jésus et de l'audition de la voix divine sur la montagne.²¹

Revenons à Pierre. On constate aisément que le personnage «Pierre» imprime un caractère particulier aux épisodes que nous avons énumérés et qui se déroulent dans la région de Césarée : il est mentionné directement dans trois d'entre eux (a, b et d) et indirectement dans le quatrième (e). Il apparaît successivement comme celui qui confesse Jésus (a), comme celui qui le refuse (b), comme celui qui reste extasié en le voyant transfiguré (d) et comme celui qui s'interroge, avec Jacques et Jean, sur le sens de la résurrection et de la venue d'Élie (e). On ne peut pas dire que ce Pierre soit une personnalité stable ! Mais, d'un autre côté, le premier parmi les Douze semble avoir raison de réagir ainsi, parce que, quant à lui, et sans aucune solution de continuité, le personnage «Jésus» apparaît successivement, de manière très contrastée, comme celui qui accepte d'être confessé comme Messie, c'est-à-dire, envoyé puissant de Dieu (a), comme celui qui annonce sa propre destinée remplie de souffrance, de haine et de mort, même si le dernier mot de cette destinée revient à sa résurrection (b), comme celui qui, flanqué des deux plus grands personnages d'Israël qui habitent aux cieux, subit une transformation glorieuse et est proclamé Fils bien-aimé de Dieu, lequel commande de l'écouter (d), et enfin comme celui qui confirme ce qu'il avait annoncé auparavant : sa résurrection d'entre les morts et sa destinée future caractérisée par une profonde souffrance et un impitoyable mépris (e).²²

Il est clair que des changements soudains et continuels caractérisent cette séquence. Les quatre unités narratives à analyser (a, b, d, e) peuvent se résumer en deux affirmations : Jésus est le Messie confessé par Pierre et le Fils bien-aimé proclamé par la voix divine (a et d) ; Jésus unit dans sa propre destinée une souffrance liée à un refus et couronnée par la mort et une résurrection ultérieure d'entre les morts (b et e). On est donc invité à placer l'épisode

21. On serait tenté de voir dans l'expression qui se trouve au début de l'épisode de la guérison du garçon possédé («en venant [retournant] vers les disciples», Mc 9.14) une indication qui relie temporellement la montée de Jésus et les trois disciples sur la haute montagne (v. 2), à leur descente (v. 9) et à la rencontre avec les autres disciples qui n'ont pas accompagné Jésus.

22. Les deux épisodes non inclus dans cette démarche —l'appel à suivre Jésus (Mc 8.34-9.1) et l'impuissance des disciples face au garçon possédé (Mc 9.14-29)— sont tout à fait significatifs dans la structure littéraire et théologique de Mc (et Mt), mais ils s'écartent du rapport «Pierre» —«Jésus» qui caractérise les quatre épisodes qu'on vient de considérer. Par conséquent, ils doivent être tenus à part.

de la transfiguration dans le cadre d'une séquence homogène —et paradoxale !— d'événements qui s'entrecroisent et s'éclairent mutuellement. Dit autrement, pour interpréter l'épisode de la transfiguration de Jésus il faut tenir compte des quatre unités narratives qui l'encadrent. Ces unités se regroupent d'après un schéma très simple, qui met en parallèle les unités (a) et (d) et qui établit un contraste entre les unités (a) et (b), d'un côté, et les unités (d) et (e), de l'autre. Voici ce schéma:

(a) confession de Pierre : Jésus est le Messie (8.29)	(d) déclaration divine : Jésus est le Fils bien-aimé de Dieu (9.7)
(b) annonce de Jésus : passion, mort et résurrection (8.31)	(e) annonce de Jésus : résurrection et passion (9.9,12)

Il paraît donc légitime et même nécessaire de ne pas s'attarder à une interprétation qui isolerait l'épisode de la transfiguration, mais il convient de développer une lecture de cet événement en le plaçant dans la séquence ou dans le segment narratif dont il fait partie.²³ En effet, les personnages, les motifs et les rapports entre les quatre unités mentionnées montrent que l'épisode ne peut pas être isolé du reste de la séquence. De cette façon peut s'ouvrir une possibilité de compréhension d'un récit qui a résisté aux nombreux interprètes qui, tout au long de l'histoire de l'exégèse, se sont attachés à en chercher le sens.²⁴

23. Le lien de l'épisode de la transfiguration avec ce qui précède a été noté maintes fois. Ainsi, U. Luz, qui cite T. L. Donaldson, écrit: «Die ganze Perikope wirkt wie eine narrative "Reprise" von [Mt] 16,13-23» (*Matthäus*, II, 505).

24. Les expressions des exégètes à propos de notre péricope sont assez concordantes. M. Öhler la qualifie de «grand énigme» («dieses grossen Rätsels») de la science neotestamentaire («Verklärung», 197). U. Luz, dans son grand commentaire sur Mt, n'hésite non plus: «Die Verwandlungserzählung ist schwierig zu deuten» (*Matthäus*, II, 506). Même J. D. G. Dunn dans son beau volume sur le Jésus historique (*Jesus remembered*) se borne à constater les difficultés que soulève l'épisode de la transfiguration: «Whether some historical reminiscence lies behind it is a question which can be posed but hardly answered with any confidence» (*Christianity in the Making I*; Grand Rapids MI: Eerdmans, 2003) 666. Pour sa part, le récent ouvrage, très fouillé, de C. S. Keener sur Jésus (*The Historical Jesus of the Gospels* [Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009]) passe sous silence l'épisode de la transfiguration de Jésus. De son côté, Meier affirme que la transfiguration est «by its nature, a type of esoteric religious experience that does not allow of historical verification» (J. P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. III: Companions and Competitors*, ABRL, New York: Doubleday 2001, 268 n. 67).

2.3. *Les traditions*

La difficulté d'interprétation de l'épisode de la transfiguration apparaît plus particulièrement quand on examine les positions des auteurs à propos du genre littéraire de l'épisode et des traditions qui ont pu le configurer. Les résultats de la critique relevant de la *Formgeschichte* sont plutôt décevants. D. Zeller les inclut sous un épigraphe qu'il appelle ironiquement «apories de l'exégèse»,²⁵ et C. Focant fait sienne la conclusion d'Ansaldi-Cuvillier: «le récit (de la transfiguration) échappe en quelque sorte à la classification».²⁶ De son côté, l'approche de type *redaktionsgeschichtlich*, qui s'emploie à distinguer différentes couches tout en essayant d'esquisser un récit plus ancien, n'a pas mené à des conclusions sûres et largement acceptées.²⁷ Au contraire, les essais de caractérisation de la péricope l'ont fait basculer d'un côté à l'autre : une apparition pascale transposée durant la vie de Jésus dans un but messianique (Wellhausen, Bultmann) ; un récit remanié de l'ascension, dans lequel le miracle serait Jésus lui-même qui se montre de manière épiphanique (Theissen) ; une «histoire de Jésus» qui relèverait de la catégorie du «mythe» (Dibelius, Bornkamm) ; une vision des disciples devenue un récit (Harnack) ; une «histoire (*Legende*) christologique» particulière (Luz). Ces résultats montrent que, très souvent dans l'histoire de l'interprétation, l'épisode de la transfiguration n'a pas passé l'examen de l'historicité.

25. Cf. ZELLER, «Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund», 303-307, avec une bibliographie très complète.

26. Cf. C. FOCANT, *L'évangile selon Marc* (CBNT 2), Paris: Cerf 2004, 338.

27. Ainsi, d'après U. B. Müller, il y aurait un ancien récit juif (Mc 9.2ab,7), qui élevait Jésus à la condition de Messie et de prophète des derniers temps, auquel se serait attaché un récit hellénistique qui présenterait l'épiphanie de Jésus comme le Fils de l'homme glorifié (vv. 2c-6,8) «Die christologische Absicht des Markusevangeliums und die Verklärungsgeschichte», *ZNW* 64 (1973) 159-163. Une semblable distinction entre un récit ancien palestinien, qui aurait souligné la condition de serviteur (!) de Jésus, et un milieu hellénistique qui serait responsable de la christologie du Fils de Dieu, se trouve chez F. Hahn (cité par J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, II (EKK II/2), Zürich-Einsiedeln-Köln: Benzinger et Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 31989, 35). De façon assez semblable, J. M. NÜTZEL, *Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (FB 6), Würzburg: Echter 1973, 167-187 et 236-254, reprend une distinction à deux niveaux : la source (vv. 3, 7a, 8 et en partie vv. 2, 4), qui présenterait Jésus comme le Messie, et la rédaction de Mc (vv. 5, 6, 7b et en partie 2, 4), qui montrerait sa condition de Fils de Dieu en introduisant la typologie mosaïque. De son côté, Öhler attribue à la tradition les vv. 2c.3-4.5b.7.8 et à la rédaction marcienne les vv. 2ab.5a.6 («Verklärung», 201). De son côté, D. Zeller propose de distinguer une scène ancienne de révélation, retraçable dans le v. 4, et le récit postérieur, tel qu'on l'a maintenant chez Mc, dont la pointe serait le v. 7 («Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund der Verwandlung Jesu», 309.318-320).

Les résultats ne sont pas meilleurs si l'on examine l'horizon des traditions.²⁸ On reste dans l'incertitude puisqu'il n'y a pas *une* tradition qui puisse rendre compte de l'origine de l'épisode. Au mieux, l'arrière-plan traditionnel éclaire quelques aspects du récit, souvent mineurs. Il arrive aussi que la tradition puisse paraître expliquer la totalité du récit, mais l'analyse poussée des données en jeu montre la distance qui l'en sépare. Le cas le plus emblématique est à coup sûr celui de la typologie de Moïse et de la tradition de l'exode. La prise en compte des chapitres 24, 33 et 34 du livre de l'Exode a mené à la conclusion que, dans l'épisode de la transfiguration, Jésus est présenté comme le nouveau Moïse et le prophète des temps derniers (à ce propos on s'en remet à Dt 18.15 où l'on trouve la formule «c'est lui que vous écouterez», proche de «écoutez-le» de Mc 9.7).²⁹ Effectivement, les parallèles ne manquent pas : les trois personnages qui montent avec Moïse au Sinaï ; la montagne couverte par la nuée pendant six jours ; Moïse appelé par le Seigneur depuis la nuée ; Moïse qui descend du Sinaï avec un visage rayonnant après qu'il a parlé avec Dieu. Un lecteur avisé ne manquera donc pas de rapprocher l'événement de la montagne du Sinaï et l'épisode de la transfiguration sur la haute montagne.

Toutefois, ce même lecteur devra aussi prendre en compte les différences qu'il y a entre la figure de Moïse et celle de Jésus : Moïse monte sur la montagne non seulement avec les trois (Aharon, Nadab et Abihu) mais aussi avec soixante-dix anciens d'Israël (Ex 24.1,9) et avec Josué (24.13) ; la nuée ne couvre pas la montagne quand Jésus est transfiguré ;³⁰ à différence de Moïse,³¹

28. On trouvera un excellent résumé de différentes traditions qui ont été rapportées à l'épisode de la transfiguration dans le commentaire de Mt de Luz (*Matthäus*, II, 507-509).

29. D. F. Strauss a été le premier à mettre en rapport la figure de Moïse et le Jésus transfiguré. Beaucoup l'ont suivi. Cela ne signifie pas que l'épisode de la transfiguration doive être conçu comme une création à partir des traditions du Sinaï. Il aurait été plutôt interprété à partir de ces traditions. C'est là la position de Davies-Allison dans leur commentaire de Mt. Cf. W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, *The Gospel According to St. Matthew* (ICC), 3 vols, Edinburgh: Clark & Clark 1988, 1991, 1997, II, 694. Voir aussi D. C. ALLISON, *The New Moses: A Matthean Typology*, Edinburgh: T & T Clark 1993, 243-8. L'article d'A. del Agua interprète le récit de la transfiguration comme un midrash sur l'Éxode («The Narrative of the Transfiguration as a Derashic Scenification of a Faith Confession [Mark 9,2-8 par.]», *NTS* 39 [1993] 340-354). De son côté, B. Chilton préfère parler d'«explosion of associations» dans son article «The Transfiguration: Dominical Assurance and Apostolic Vision», *NTS* 27 (1981) 115-124. Parmi d'autres auteurs encore, voir J. MARCUS, *The Way of the Lord. Christological Essays of the Old Testament in the Gospel of Mark* (StNTW), Edinburgh: T&T Clark 1993, 81-84.

30. D'après Mc 9.7, la nuée «survint et les (*autois*) prit sous son ombre (*episkiazousa*)» quand Jésus était déjà transfiguré.

31. D. ZELLER («La métamorphose de Jésus comme épiphanie [Mc 9, 2-8]», dans *L'évangile exploré*, A. MARCHADOUR [ed.]; FS S. Légasse; LD 166; Paris: Cerf 1996, 167-86) souligne que, dans la littérature biblique juive, on ne trouve pas de transformations surnaturelles du visage. Le

Jésus descend de la montagne avec son visage ordinaire : il n'a pas parlé avec Dieu, mais c'est Dieu qui a parlé de lui aux disciples *après* qu'il a changé d'aspect.³² Ces observations nous conduisent à reconnaître une différence fondamentale : Jésus ne doit pas être comparé au prophète Moïse qui monte à la montagne mais plutôt au prophète Moïse, déjà glorieux et céleste, qui l'accompagne dans sa transfiguration. En fait, ce sont les trois disciples qui «voient» Jésus transfiguré (comp. Mc 9.2: «devant eux»), comme Moïse et ceux qui l'accompagnaient «virent le Dieu d'Israël» (Ex 24.9-10). En ce qui concerne l'audition, les trois disciples entendent la voix divine qui s'adresse à eux pour leur indiquer qui est Jésus (Mc 9.7). Autre nuance, au Sinaï Moïse parlait (*laleô*) avec Dieu (Ex 34.29), mais, dans l'épisode de la transfiguration, il s'entretient (*sullaleô*) avec Jésus (Mc 9.4).

En conclusion, pour ce qui est de la typologie de Moïse appliquée à Jésus transfiguré sur la montagne, les différences semblent plus fortes que les ressemblances. On peut donc difficilement affirmer que, dans le récit de sa transfiguration, Jésus est présenté comme le nouveau Moïse. La prise en compte du texte de Dt 18.15 ne modifie pas cette conclusion.³³ Même si quelques traits présents dans les récits de l'Exode ont pu inspirer les récits synoptiques, surtout celui de Lc,³⁴ l'épisode de la transfiguration ne semble donc pas déterminé par la présentation de Jésus comme le nouveau Moïse.

cas de Moïse (cf. Ex 34) est quand-même cité chez Philon (*Vita Mosis* 2.70) et chez le Pseudo-Philon (LAB 12.1).

32. La transformation de Jésus est temporaire. Par contre, celle de Moïse se prolonge. De plus, Moïse a besoin de se mettre un voile sur le visage quand il ne parle pas avec Dieu. Par contre, on ne mentionne aucun voile dans l'épisode de la transfiguration. D'autre part, rien n'est dit, dans le cas de Moïse, sur la blancheur des vêtements (élément mentionné, en ce qui concerne Jésus, par les trois récits synoptiques: Mc 9.3; Mt 17.2; Lc 9.29).
33. Dans Dt 18.15 Moïse annonce l'arrivée d'un prophète que Dieu va susciter et qu'il faudra écouter («écoutez-le»). Depuis Holtzmann, ce prophète a été interprété comme le Prophète eschatologique qui apparaît dans l'apocalyptique juive (voir Jn 7.40-41). En Ac 3.20-23 le texte de Dt est d'ailleurs cité en rapport avec Jésus, «le Messie qui vous est destiné» (Ac 3.20). On peut donc songer à un *topos* commun dans l'interprétation christologique des Écritures dans le christianisme primitif. De toute façon, le fait que l'expression «écoutez-le» soit attestée par les trois synoptiques lui accorde un «poids» traditionnel remarquable par-delà le renvoi à un texte biblique concret. De plus, il serait réducteur de limiter la voix divine à la proclamation de Jésus comme Prophète ou Messie-Prophète (sur la base de Dt 18.15) dans un texte qui présente aussi Jésus comme le Fils bien-aimé. Comme on va le voir, Dt 18.15 ne semble jouer aucun rôle dans l'interprétation des paroles prononcées par la voix divine en Mc 9.7. En tout cas, l'hypothétique référence à Dt 18.15 dans Mc 9.7 ne justifie pas la typologie de Jésus comme le nouveau Moïse.
34. Comparer Ex 33.18 («montre-moi ta propre gloire», *deixon mou tèn seautou doxan*, en hébreu *haré'eni na' 'et kebodekha*, phrase prononcée par Moïse qui désire «voir» [*ra'ah*] Dieu) et Lc 9.32 («ils virent sa gloire», *eidan tèn doxan autou*, où la gloire que les disciples ont à «voir» n'est

Prenons un deuxième exemple : le rattachement, proposé par un bon nombre d'auteurs, de l'épisode de la transfiguration à la fête des Tentés. On prend ici comme point d'appui les paroles que Pierre adresse à Jésus transfiguré, qui vient d'être rejoint par Moïse et Élie. Ravi par ce que ses yeux contemplant, le disciple, au nom des trois, propose de dresser trois tentes pour les trois figures célestes : Jésus, Moïse et Élie. De plus, souligne-t-on, la fête des Tentés devait, d'après Lv 23.27,34, être célébrée au sixième jour (le quinze du septième mois) après le Jour des Expiations (célébré le dixième jour de ce même mois). On voudrait donc que l'indication chronologique au début de l'épisode de la transfiguration («six jours après», Mc 9.2 par. Mt 17.1; «environ huit jours après ces paroles», Lc 9.28) soit rapportée à cette chronologie de la fête des Tentés. La transfiguration se serait passée le dernier des huit jours que durait la fête (Lv 23.36) ou bien au sixième jour, toujours dans la semaine des Tentés, et il faudrait interpréter l'épisode grâce à une clé messianique et eschatologique.³⁵ Pierre tiendrait pour accomplie la prophétie de Za 14.16-19 qui se rapporte elle-même à la fête des Tentés, d'après laquelle tous les peuples devaient célébrer cette fête à Jérusalem.³⁶ Comme le pense Ch. Grappe, la transfiguration, qui aurait son origine dans une expérience visionnaire de Jésus, aurait été relue par la tradition à la lumière des grandes fêtes juives pour montrer que, à travers sa venue, l'attente qui était liée à ces fêtes se trouvait accomplie; en effet, une attente eschatologique forte caractérisait la fête de *Sukkot*. La proposition de Pierre de construire trois tentes pourrait signa-

plus celle de Dieu mais celle de Jésus). Comparer encore Ex 24.18 («Moïse pénétra dans la nuée», *eisêlthon Môysês eis to meson tês nephelês*) et Lc 9.34 («au moment où ils pénétraient dans la nuée», *en tô-i eiselthein autous eis tèn nephelên*). Notons, quand-même, qu'aucun de ces deux cas ne requiert la typologie de Jésus en tant nouveau Moïse : dans l'un et dans l'autre, le rapport se fait entre Moïse et les disciples. De la même façon que Moïse veut voir la gloire de Dieu, les disciples réussissent à voir la gloire de Jésus.

35. «Les réalités préfigurées dans les rites de la fête s'accomplissent... l'épisode de la transfiguration manifeste l'irruption du temps messianique» (H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré. L'arrière plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre Seigneur* [ANSU 16; Copenhague: Munksgaard, 1947] 343). D'après ce même Riesenfeld, si les justes commencent à habiter dans des tentes, cela signifie qu'on est en pleine eschatologie : les tentes construites dans la terre sont une image des *sukkot* divines (ibidem, 337). Le symbolisme messianico-eschatologique, souligné avec les accents liturgiques d'une telle interprétation que l'on trouve dans les Pères de l'Église, a été accepté par Lohmeyer (1921), Daniélou, Daube et Le Déaut, qui élabore le motif de la tente dans le Targum palestinien («Actes 7, 48 et Matthieu 17, 4 (par.)», à la lumière du Targum Palestinien», *RcScR* 52 [1964] 85-90). Cf. aussi J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, vol. I, Freiburg – Basel – Wien: Herder 2007, 353-365.
36. C'est là l'interprétation proposée par Lohmeyer et Baltensweiler. Cf. H. BALTENSWEILER, *Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte* (ATHANT 33), Zürich: Zwingli 1959, 43-51.

ler que, pour lui, la fin des temps —pour laquelle le retour d'Élie était attendu— serait déjà survenue. Toutefois, d'après Grappe, le projet de Pierre de construire des tentes serait rendu dérisoire «par l'arrivée de la nuée qui représente elle-même la Tente tant attendue».³⁷

La question consiste à savoir si la référence de Pierre aux trois tentes doit être lue sur l'arrière-fond de la fête juive des Tentes. La présence du terme grec *skênai* n'est point décisive, puisqu'il ne fonctionne pas comme un terme technique.³⁸ De plus, la donnée chronologique relative aux six/huit jours, au début de l'épisode, ne doit pas forcément renvoyer à une fête juive —et notamment pas à la fête des Tentes, qui aurait coïncidé avec la montée de Jésus et ses disciples sur la haute montagne. Par conséquent, les trois récits synoptiques ne présentent pas d'indices clairs qui contraindraient les interprètes à se placer sur l'horizon de la fête des Tentes.³⁹ Évidemment, les mots de Pierre à propos des trois tentes méritent une explication, et celle-ci doit être cherchée dans le cadre de sa réaction à deux événements insolites et éblouissants: la transformation subie par Jésus et l'apparition de Moïse et Élie à ses côtés. C'est la vision de trois personnages célestes qui provoque, chez Pierre, une réaction imprévisible et, néanmoins, compréhensible.

2.4. *Les analogies*

Si le recours aux traditions n'aboutit point à un résultat globalement satisfaisant,⁴⁰ la recherche de possibles analogies avec l'épisode de la transfiguration

37. Grappe cite le Targum de Lv 23, où les tentes deviennent des signes de la présence glorieuse divine. Voyez son ouvrage *D'un temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem* (EHPH 71), Paris: PUF 1992, 164-172, ici p. 167.

38. Dans la BH, le mot *sukkot* n'est un terme technique qu'à l'intérieur de l'expression «fête des Tentes» (*hag sukkot*, en grec *heortê skênôn*) (Lv 23.34). Ailleurs, *sukkot* peut alterner avec *'oholim* et signifier, par exemple, les tentes du champ d'Israël (en grec *skênai*). Cf. Nm 16.25-6, à propos des tentes de Coré, Datân et Abiram ! De plus, *skênai* peut être la traduction de *mishkanot* (cf. Nm 24.5 : les «demeures» de Jacob).

39. Voici la conclusion de B. Standaert: «Rien n'invite, au niveau de Marc, à faire entrer ici le champ des associations autour de la fête des Tentes», *Évangile selon Marc. Commentaire. Deuxième partie: Marc 6, 14 à 10, 52* (EB 61), Paris: Gabalda 2010, 660.

40. La conclusion d'U. Luz est tranchante: «Es gibt keinen Schlüssel in der Tradition, der sie ganz erschliesst» (*Matthäus*, II, 506). Luz distingue cinq motifs traditionnels, dont deux ont été déjà considérés : Moïse et l'exode ; la fête des Tentes. Les autres trois sont les suivants : le mont Moria (cf. Gn 22.2,12,16) ; l'intronisation royale (cf. Ps 2.7; Ac 13.33-34) ; la transformation corporelle lors de la résurrection future, telle qu'elle est décrite dans l'apocalyptique juive et chez Paul (1C 15). On peut ajouter à ces motifs l'hypothèse d'A. STANDHARTINGER, «Jesus, Elija

est également peu fructueuse. L'interprète a l'impression d'identifier des rapprochements qui, initialement, paraissent de vrais parallèles mais qui, en fin de compte, ne sont que des allusions plus ou moins proches. Néanmoins, les analogies ne laissent pas d'attirer l'attention des auteurs. Il y en a deux types : celles qui relèvent des systèmes de représentation apocalyptiques et mystiques ; celles qui se rapprochent des épiphanies d'une figure divine ou céleste sous forme humaine.⁴¹

La littérature gravitant autour des *Hechalot* et de la vision du trône divin a paru fournir un arrière-fond séduisant pour l'épisode de la transfiguration. Jésus serait monté sur la montagne où il aurait eu la vision mystique du char de feu, c'est-à-dire du trône glorieux de Dieu, et il en aurait fait part aux trois disciples qui l'accompagnaient et qui auraient été ainsi initiés à cette expérience éblouissante.⁴² Le thème du voyage céleste qui a comme but de recevoir des révélations sur les mystères divins est commun dans l'apocalyptique.⁴³ Ainsi, on raconte que Moïse, dès la montagne, est monté aux cieux où il a connu une glorification et, d'après quelques textes, a été intronisé, revêtu de vêtements royaux.⁴⁴

Toutefois, cette position présente des difficultés quand elle est confrontée avec les trois textes synoptiques relatifs à la transfiguration —et aussi avec

und Mose auf dem Berg. Traditionsgeschichtliche Überlegungen zur Verklärungsgeschichte (Mk 9,2-8)», *BZ* 47 (2003) 66-85, d'après laquelle le fait que les deux prophètes, Élie et Moïse, apparaissent sur la montagne est une référence à la tradition biblique et juive du Sinaï. La transfiguration serait ainsi un nouveau récit («Neuerzählung») relatif à la rencontre de Moïse et d'Élie avec Dieu, mais qui y ajouterait un troisième personnage : Jésus (74). Cette dernière hypothèse soulève au moins deux difficultés : à la différence des deux prophètes, Jésus ne rencontre pas Dieu sur la haute montagne ; ce qui caractérise la révélation dans le cas de Moïse (la nuée et la voix) ne se vérifie pas dans le cas d'Élie (81!). Par conséquent, le motif du Sinaï ne nous semble pas pouvoir expliquer de manière satisfaisante l'origine de l'épisode de la transfiguration.

41. Voir ZELLER, «Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund», 313-318.

42. Dans son livre sur Jésus, B. Chilton comprend la transfiguration de Jésus comme le grand enseignement ésotérique que Jésus aurait donné à ses trois disciples préférés. Il écrit : «By sharing his vision with them, he shifted the center of his teaching away from what can be discerned of God's Kingdom on earth to what can be experienced of the angelic pantheon around God's Throne». Cf. B. CHILTON, *Rabbi Jesus. An Intimate Biography*, New York – London – Toronto – Sidney – Auckland: Doubleday 2000, 192.

43. Cf. J. E. FOSSUM, «Ascensio, Metamorphosis», dans J. E. FOSSUM (ed.), *The Image of the Invisible God* (NTOA 30), Fribourg: Éditions de l'Université; Göttingen et Vandenhoeck-Ruprecht, 1995, 71-94. L'auteur cite, comme exemples d'un voyage céleste qui aurait la montagne comme point de départ, Apocalypse de Pierre 17; Ascension d'Isaïe 2.8; Testament de Lévi 2.5-7.

44. Fossum affirme («Ascensio, Metamorphosis», 83) que, lors de la transfiguration, Jésus est intronisé comme prophète et roi avec la mission de proclamer la volonté divine. De toute façon, il n'est pas évident que Mc 9.7 doive être compris comme une intronisation.

2 P 1.16-18. Tout d'abord, Jésus ne reçoit aucune révélation sur la haute montagne, mais ce sont les trois disciples qui voient la gloire de Jésus transfiguré. Les disciples sont témoins de ce qui se passe, mais ils ne subissent aucune transformation. Ils se contentent d'accueillir une révélation sur l'identité de Jésus, et cette révélation les amène à une compréhension profonde de celui qu'ils connaissent seulement comme maître et guérisseur. Jésus, en tout cas, n'est pas élevé au ciel, ni ne fait l'expérience d'un enlèvement mystique, ni ne réalise un voyage à travers les cieux (comme celui que Paul mentionne en 2 Co 12.2).⁴⁵ Malgré tous les efforts consentis pour essayer de bâtir un scénario strictement apocalyptique à l'arrière-plan de la péricope de la transfiguration, l'épisode résiste. Évidemment, on peut y déceler quelques éléments qui se trouvent dans des révélations apocalyptiques, parfois proches de la mystique, mais la présence de ces éléments ne signifie pas qu'on doive interpréter l'épisode comme une révélation de type apocalyptique.⁴⁶

D'autre part, dans le domaine des analogies, on a essayé de replacer la transfiguration de Jésus sur l'horizon de l'histoire des religions et de la comprendre dans la catégorie de l'épiphanie d'une divinité sous forme humaine.⁴⁷ Ni les textes ni les exemples ne manquent. Les histoires des dieux et des héros de l'antiquité hellénistique et romaine offrent des nombreux exemples d'épiphanies et métamorphoses qui semblent proches de l'épisode évangélique. À la suite de M. Dibelius, on a fait valoir que très souvent la manifestation cachée d'une divinité sous forme humaine débouche sur une scène où elle montre sa gloire et donc sa vraie identité. À ce moment, la beauté divine resplendit dans son visage, ses yeux, ses vêtements. Ainsi, A. Yarbro Collins cite un épisode de l'Odyssée où le héros, arrivé à Itaque, est protégé par la déesse Athéna, déguisée successivement en jeune fille, porteuse d'une jarre, et en

45. À propos de l'interprétation de Fossum qui voudrait faire de Moïse et Élie ceux qui accompagnent la montée céleste de Jésus, Zeller écrit avec raison: «von einem Aufstieg Jesu nach V. 2b nicht mehr die Rede ist» («Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund», 320).

46. M. Öhler retrace les motifs apocalyptiques typiques des voyages célestes dans l'épisode de la transfiguration et arrive à la conclusion qu'on ne peut pas parler ici d'un voyage céleste de Jésus («Verklärung», 215). En effet, un des éléments les plus irréductibles de l'épisode est que ni Jésus ni les disciples ne sont engagés dans aucun voyage, ni dans le corps ni hors du corps (cf. 2Co 12.2). D'après Öhler, ces motifs apocalyptiques ont été introduits dans la tradition antérieure à Mc.

47. L'ouvrage de référence est ici celui de M. FRENCHKOWSKI, *Offenbarung und Epiphanie. II: Die verborgene Epiphanie in Spätantike und frühem Christentum* (WUNT/2 80), Tübingen: Mohr Siebeck 1996, 184-187. Voir aussi S. S. LEE, *Jesus' Transfiguration and the Believers' Transformation* (WUNT/2 265), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 21-36 et l'ouvrage d'E. PAX, *EPIPHANIEIA. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie* (MThS.H 10), München: Karl Zink 1955.

jeune homme, pasteur de troupeaux. Finalement, la déesse se révèle comme une femme grande et belle, douée pour les beaux travaux faits à main.⁴⁸ Dans le monde juif et apocalyptique également, un personnage céleste, tel le juge eschatologique, peut être présenté comme une figure merveilleuse, rayonnant comme le soleil, semblable à un fils de Dieu, c'est-à-dire, à un ange.⁴⁹

Toutefois, lorsque ces analogies attrayantes sont rapportées à l'interprétation concrète de l'épisode de la transfiguration, les résultats deviennent problématiques. Ainsi, on voudrait lire dans la proposition avancée par Pierre de bâtir trois tentes (Marc 9.5) son désir de commémorer la triple épiphanie en construisant trois sanctuaires où l'on rendrait culte à Jésus, Moïse et Élie. Il est vrai que, d'après le modèle hellénistique, une épiphanie est souvent rattachée à la fondation d'un culte.⁵⁰ Néanmoins, il n'est point évident que l'intention de Pierre sur la montagne soit précisément l'établissement d'un culte particulier. D'autre part, comme on a déjà indiqué, l'épisode de la transfiguration s'écarte du motif du retour au monde céleste. De Mc 9.2-8 on peut déduire uniquement que Jésus est resté transfiguré pendant un temps plutôt court et que, après cela, à différence de Moïse et Élie, il n'a pas réalisé de voyage céleste ou de retour aux cieux mais est resté sur terre, seul avec les trois disciples, après que son aspect était revenu à la «normalité».

Bref, les traditions et les analogies qu'on decèle dans l'épisode de la transfiguration illustrent son enracinement historique et culturel, mais n'aboutissent pas à des résultats concluants. Il faut donc explorer une autre voie d'analyse, qui tienne compte des données que les trois récits synoptiques fournissent et qui, simultanément, ne néglige pas les liens entre l'épisode de la transfiguration et les épisodes qui s'y rapportent probablement. Comme nous l'avons déjà suggéré, la base de notre interprétation va rédiser dans le rapport entre Jésus et les disciples, et Pierre plus particulièrement.⁵¹ Ce rapport se déploie à travers une séquence d'événements qui se passent dans la région de Césarée de Philippe et qu'une donnée chronologique («six jours après», Mc 9.2) paraît

48. Voir Odyssée 13.222-23 et 288-289. Cf. A. YARBRO COLLINS, *Mark. A Commentary*, Hermeneia; Philadelphia: Fortress 2010, 418. Il n'est pas rare que la divinité, quand elle retourne au monde céleste, laisse un signe qui permet la reconnaissance. Ovide écrit ainsi : *signa dedit venisse deum* (*Metam.* 1.220), texte cité par ZELLER, «Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund», 316 n. 51.

49. Testament d'Abraham (rec. A) 12.5. Cité par ZELLER, «Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund», 316.

50. Yarbrow COLLINS, *Mark*, 418-19.424.

51. Pierre parle six fois dans l'Évangile de Marc : 8.29 ; 9.5 ; 10.28 ; 11.21 ; 14.29 ; 14.70. Les deux premières prises de parole se localisent dans la région de Césarée. Les deux dernières se trouvent à l'intérieur du récit de la passion.

relier : question de Jésus aux disciples, réponse-confession de foi de Pierre (Mc 8.27-29) ; annonce de Jésus aux disciples, refus de Pierre, replique dure de Jésus (Mc 8.31-33) ; montée de Jésus sur une montagne avec trois disciples et transfiguration en présence de Moïse et d'Élie, intervention de Pierre, voix céleste, fin abrupte de la vision (Mc 9.2-8). Nous prendrons donc, comme base de notre analyse, trois unités narratives de l'évangile selon Marc (8.27-29; 8.31-33; 9.2-8).⁵²

3. LE CHOIX DE JÉSUS ET LA RÉPONSE DE DIEU

3.1. *Le choix de Jésus*

Le point de départ de l'épisode de la transfiguration est la décision de Jésus de monter sur une haute montagne accompagné seulement⁵³ de trois disciples : Pierre et les deux fils de Zébédé, Jacques et Jean.⁵⁴ Ces trois disciples sont appelés par Jésus à témoigner du retour à la vie de la fille de Jaïre (Mc 5. 37,40) et ils sont invités à veiller avec Jésus à Gethsémani (Mc 14.33).⁵⁵ Il y a des raisons suffisantes pour affirmer qu'à l'intérieur des Douze émerge un groupe de trois —Pierre, Jacques et Jean— qui se singularise par sa proximité avec Jésus et qui est sollicité par celui-ci de façon particulière.⁵⁶ De plus, en ce

52. On laisse donc de côté 8.30 (verset à fort empreinte rédactionnelle), l'unité formée par 8.34-9.1 (qui est un petit discours de Jésus) et 9.9-13 (versets qui, d'un point de vue thématique, constituent une sorte de répétition de thèmes déjà apparus en 8.27-30.31, sans aucun apport strictement narratif).

53. Comme on a déjà noté, la plupart des auteurs admettent que l'expression *kat'idian* («à part») appartient à la rédaction marcionne (sept fois dans Mc). Mais le sens de la phrase reste le même : les trois ont été choisis, seuls parmi les Douze, pour accompagner Jésus.

54. L'hypothèse de Wenham et Moses, d'après laquelle ce Jacques serait le frère du Seigneur (cf. Ga 2.9) est, comme les mêmes auteurs reconnaissent, «admittedly speculative» (158). Cf. D. WENHAM – A. D. A. MOSES, «“There are some standing here...”: Did They Become the “Reputed Pillars” of the Jerusalem Church? Some Reflections on Mark 9:1, Galatians 2:9 and the Transfiguration», *NovT* 36 (1994) 146-63. Elle a été acceptée par A. YARBRO COLLINS, *Mark*, 421, n. 43. Dans le cadre des évangiles, Jacques et Jean (toujours dans cet ordre) ne peuvent qu'être les deux frères fils de Zébédée (voyez Mc 3.17; 5.37; 10.35). En plus, il n'y a aucun indice que Jacques, le frère du Seigneur, soit un des Douze.

55. Le retour à la vie de la fille de Jaïre est, avec ceux du fils de la veuve de Naïm et de Lazare, un des trois miracles de résurrection qui sont attribués à Jésus (cf. Mt 11.5 par. Lc 7.22: «les morts ressuscitent»). L'épisode de Gethsémani reste un *unicum* dans l'itinéraire de Jésus. Il n'est pas étonnant que les trois disciples y jouent un rôle particulier.

56. Assez souvent on a considéré comme rédactionnelle la référence aux trois. La proximité des fils de Zébédée par rapport à Jésus se signale dans quelques épisodes où ils lui adressent des

qui concerne l'épisode de la transfiguration, les paroles que Pierre adresse à Jésus sont tellement surprenantes —même si elles demeurent compréhensibles— qu'elles doivent être tenues pour traditionnelles : Pierre les a prononcées sur la montagne et elles expriment aussi l'avis des autres disciples qui sont là avec lui. Dans ce sens, la phrase «il est bon que nous soyons ici ; faisons donc trois tentes» (Mc 9.5b) et l'impératif pluriel («écoutez-le») (Mc 9.7d) laissent entendre que l'information de Mc 9.2ab sur les trois disciples, Pierre, Jacques et Jean, appartient aussi au tissu narratif traditionnel.⁵⁷ Par ailleurs, en ce qui concerne le vocabulaire et le style de Mc 9.2ab, même si on peut y décélérer des éléments rédactionnels, on y constate aussi des *hapax legomena* (*anapherô*, *hypsêlos*). Or, si les informations des vv. 2ab, 5b et 7d doivent être comprises ensemble, on peut considérer comme une donnée traditionnelle le fait que Jésus a décidé d'emmener trois de ses disciples (Pierre, Jacques et Jean) sur une haute montagne.⁵⁸ La question qui demeure consiste à clarifier le pourquoi, la finalité de ce choix.

D'emblée, Jésus a pris la décision de monter sur la montagne, mais il n'est pas tellement évident qu'il ait décidé *aussi* de demander à Dieu de le transfigurer devant les trois disciples qui l'accompagnaient. Il s'agit de deux décisions différentes. La forme verbale utilisée en Mc 9.2c pour indiquer la trans-

demandes hors de mesure : qu'eux-mêmes (!) puissent faire tomber le feu du ciel et consumer les samaritains qui ont refusé de l'accueillir (Lc 9.54) ; qu'ils puissent occuper les deux premières places dans la gloire du Royaume (en reléguant Pierre à la troisième place!) (Mc 10.37). Ce n'est pas pas hasard que Jésus leur a donné le surnom de «fils du tonnerre» (Mc 3.17). Et ce n'est pas pas hasard que le seul autre disciple à qui Jésus a donné un surnom est précisément Simon, qui a reçu le nom de «pierre» (Mc 3.16). On appelle de façon singulière ceux qu'on considère les plus proches. Voir à ce sujet mon ouvrage *Jesus. A Biography*, Waco, TX: Baylor UP 2011, 257-263.

57. On peut difficilement affirmer que, sur la montagne, Pierre s'exprime avec un pluriel de majesté et donc qu'il est là tout seul avec les trois personnages célestes. Comme le remarque Zeller, il y a une correspondance numérique entre ces trois figures et les trois disciples, et cela est un argument en faveur du caractère traditionnel de la référence à Pierre, Jacques et Jean.
58. L'emplacement de la montagne de la transfiguration est inconnu. La plus haute montagne de la région de Césarée / Baniyas est certainement le Mont Hermon (solution préférée par G. W. E. Nickelsburg sur la base de 2Hen et de TestLv), mais on pourrait songer aussi à une des nombreuses hauteurs du Golan (G. Dalmann). Cf. ÖHLER, «Verklärung», 203, n. 22. L'identification avec le Tabor —vénérable par son origine byzantine au ive. siècle et par la repercussion qu'elle a eue dans toute l'iconographie chrétienne— suppose que Jésus ait quitté la région de Césarée et, après six jours (Mc 9.2 par. Mt 17.1), il se trouve déjà en Galilée (cf. Mt 17.22). Il vaut mieux respecter l'imprécision de Mc 9.2 qui mentionne «une haute montagne» (*oros hypsêlon*). Cf. STANDAERT, *Marc*, II, 649-50. Cf. aussi T. HILHORST, «The mountain of transfiguration in the New Testament and in later tradition», dans J. VAN RUITEN – J. C. DE VOS (éds.), *The land of Israel in Bible, history, and theology*, FS E. Noort; Leiden: Brill 2009, 317-38.

figuration de Jésus est *metemorphôthê*, dont la traduction est «fut transfiguré», «fut transformé» (aoriste passif).⁵⁹ Ce n'est pas l'essence de la personne qui change mais son aspect (les vêtements et, presque sûrement, son visage), et le changement de son aspect arrive à travers un agent qui veut et provoque cette transformation: Dieu. La puissance transformatrice relève de l'intervention divine. C'est Dieu qui a décidé transfigurer Jésus sur une haute montagne.

Or, si l'initiative de la transfiguration est divine, on doit se demander si Jésus savait ce qui allait se passer sur la montagne, ou bien s'il le savait sans pourtant le communiquer aux disciples qui montaient avec lui. Ces deux questions restent insolubles en elles-mêmes: les récits synoptiques (même celui de Lc) n'en disent rien. En revanche, on peut constater que Jésus est devenu un transfiguré, appartenant au monde céleste, celui de Moïse et Élie, et que cette transformation s'est produite de façon soudaine, sans aucune «préparation» spéciale, ni de sa part ni de la part des trois disciples-témoins qui l'ont vu de leurs propres yeux. Malgré tout, Jésus a pris la décision de monter sur une haute montagne et de se faire accompagner de ses trois disciples les plus proches.

Que ce soit dans l'Ancien Testament (le Sinaï) ou dans le Nouveau Testament (cf. par exemple Mt 28.16-20), la montagne est le lieu par excellence de la révélation divine.⁶⁰ L'Évangile de Marc rapporte que Jésus monte sur des montagnes en des occasions particulières, quand il doit appeler les Douze (Mc 3.13 par. Lc 6.12, où il est ajouté que Jésus priait) ou quand il veut prier seul, sans les disciples (Mc 6.46 par. Mt 14.23).⁶¹ Or, le lien entre les montagnes, les révélations, les visions, les expériences mystiques des êtres humains est omniprésent dans les systèmes religieux les plus variés et ce lien se retrouve dans l'épisode de la transfiguration de Jésus. Par conséquent, on peut dire, de façon générale, que l'ascension de Jésus et des disciples sur la «haute montagne» a pour but la rencontre avec la divinité. Mais cette rencontre va se traduire de façon différenciée chez Jésus et chez les disciples: tandis que Jésus subira une transformation mais ne recevra aucune révélation, les disciples

59. Voir R. H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1993, 458. Également, ÖHLER, «Verklärung», 204 ; STANDAERT, *Mark*, II, 651: «Jésus devient passif et subit la transformation».

60. La montagne est aussi le lieu depuis lequel on est élevé vers les cieux, comme Moïse (*Ant.* 4.326; *Quest in Gen* 1.86). Il faut cependant noter que Jésus ne monte pas aux cieux, mais devient un être céleste sans quitter la terre, en restant sur la haute montagne: sa transfiguration se produit «devant eux» (les trois disciples) (Mc 9.2), qui restent des êtres tout à fait terrestres.

61. Voir aussi Mc 1.35 («un lieu solitaire»). Luc prend ce trait traditionnel et en fait un élément rédactionnel (cf. 3.21; 5.16; 6.12; 9.18,28,29; 11,1...).

auront accès à une révélation qui va se concrétiser dans une vision (celle de Jésus transfiguré, avec Moïse et Élie) et se déployer en une audition, relative à l'identité de ce même Jésus.⁶²

Il apparaît donc que Jésus a décidé de monter sur la haute montagne parce qu'il a voulu que ses disciples aient une rencontre spéciale avec Dieu dans le lieu «typique» où une rencontre de ce genre peut et doit se produire. L'union de la montée sur la montagne avec le motif de la prière, que l'on trouve explicité chez Luc, ne fait que renforcer cette perspective. D'après Lc 9.28 Jésus «monta sur la montagne pour prier», et —le texte le précise un peu loin— «pendant qu'il priait, l'aspect de son visage changea» (v. 29). Il est clair que, à la différence de Mc 9.2 par. Mt 17.1-2, la montée sur la montagne est rattachée, chez Luc, à une intention de Jésus (il veut aller y prier), mais cette intention s'insère dans le but que toute prière poursuit : la rencontre avec Dieu. Par ailleurs, il y a un contraste frappant entre Lc, d'un côté, et Mc et Mt, de l'autre. Tandis que dans Lc 9.28 il est dit que Jésus «monta sur la montagne» (*anabê eis to oros*), dans Mc 9.2 par. Mt 17.1 on affirme que Jésus «les emmène (les trois disciples) sur une haute montagne» (*anapherei autous eis oros hypsêlon*). Chez Mc et Mt le but de la montée sur la montagne vise d'emblée les disciples,⁶³ et seulement ensuite la personne de Jésus. En effet, il n'apparaît pas que Jésus, avec la montée, cherche ou attende quelque chose de précis pour lui-même. Néanmoins, il l'obtiendra puisque Dieu va le transfigurer.

Cette dernière observation relative au but de la montée constitue une invitation à retracer ce qui se passe avant l'épisode de la transfiguration, surtout dans le rapport entre Jésus et les disciples. Il faut se demander la raison pour laquelle Jésus a considéré nécessaire que ses trois disciples les plus proches fassent une expérience «forte», mystique, de rencontre avec Dieu. La réponse ne peut se trouver que dans les événements précédents survenus dans la région de Césarée. Ce regard en arrière s'exprime et se justifie, comme nous l'avons noté, par la référence chronologique qui apparaît à la fois en Mc 9.2

62. Dans cette étude, nous laissons de côté les explications des phénomènes que subissent les personnages présents dans l'épisode de la transfiguration, particulièrement la transformation subie par Jésus et la vision des disciples. Voir à ce sujet, dernièrement, J. J. PILCH, *Flights of the Soul. Visions, Heavenly Journeys, and Peak Experiences in the Biblical World*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2011.

63. Gnllka (*Markus*, II, 32) constate que chez Mc l'épisode est conçu comme une révélation aux disciples. Sur ce point, il s'aligne avec Bultmann, Klostermann et quelques autres. Mais ce trait est tellement présent dans le récit des trois synoptiques qu'il doit s'agir d'un élément traditionnel.

par Mt 17.1 («six jours après») et en Lc 9.28 («huit jours après»). Au delà de la signification, toujours disputée, du chiffre (six ou huit), les trois évangiles synoptiques s'accordent à situer la transfiguration de Jésus *quelques* jours après les faits qui ont eu lieu précédemment.

Nous avons déjà indiqué que, pour les uns, la donnée chronologique est tout simplement un trait rédactionnel (ou traditionnel) inspiré par les motifs de la tradition de Moïse et du Sinaï (cf. Ex 24), et que, pour quelques-uns, elle doit être rattachée à la fête des Tentés. Pour d'autres, le rapport doit se faire avec le verset précédent (Mc 9.1 par. Mt 16.28 par. Lc 9.27).⁶⁴ D'autres encore renvoient aux paroles que Jésus a adressées aux disciples et à la foule sur le fait de prendre la croix et le suivre (Mc 8.34-9.1).⁶⁵ Toutefois, la formule utilisée par Mc 9.2ab par. Mt 17.1 trouve sa solution la plus naturelle de la manière suivante: rapporter la transfiguration aux événements de la région de Césarée, reliés aux disciples et en particulier à Pierre, à savoir, d'abord, la confession de Jésus comme Messie et, ensuite, le refus actif d'accepter la destinée tragique de Jésus. En effet, les disciples sont les premiers concernés dans l'épisode de la transfiguration de son Maître.

Jésus avait demandé aux disciples de se prononcer sur son identité, après leur avoir posé la même question à propos de l'opinion des gens à son endroit. Notons qu'il s'agit d'une question adressée à tout le groupe des disciples, non pas seulement à Pierre («et vous, qui dites-vous que je suis?», Mc 8.29). Mais c'est Pierre qui répond en exprimant une opinion que tous semblent partager⁶⁶ car la phrase «tu es le Messie» est une confession de foi à laquelle le groupe entier donne son assentiment. De même, après l'instruction de Jésus sur sa destinée —qui, d'après Mc 9.31 par. Mt 16.21 par. Lc 9.22, inclut la souffrance, le rejet, la mort et la résurrection au troisième jour—,⁶⁷ Pierre prend l'initiative de prendre Jésus à part et de réagir aux propos de celui-ci

64. Ainsi Öhler, qui en déduit que l'annonce et la promesse de la venue du Royaume (Mc 9.1) appartient à la transfiguration, laquelle serait une manifestation réelle sur la terre de ce Royaume qui est déjà présent dans les cieux («Verklärung», 203.216).

65. Cf. GNILKA, *Markus*, II, 33: «Sie (ces paroles) verweisen auf das vorausgehend berichtete Gespräch Jesu mit den Jüngern und der Volksmenge zurück, wo sein persönliches Schicksal im Mittelpunkt stand». C'est là la «solution» de Lc, lequel commence ainsi l'épisode de la transfiguration: «environ huit jours après ces paroles» (*meta tous logous toutous*) (9.28).

66. Cf. R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2006, 166. Cet auteur souligne que Pierre ne parle pas au nom des autres (comme un «spokesman») mais exprime l'opinion que tous partagent.

67. La référence à la résurrection reste ambiguë : s'agit-il de la résurrection de Jésus au troisième jour ou bien de la résurrection générale à la fin des temps ? Dans Mc 9.10 les disciples semblent discuter sur cette dernière, puisqu'il n'y a pas ici aucune mention du troisième jour.

avec une réprimande. Il se refuse à accepter ce que le Maître vient de dire à tous les disciples. Sa position, encore une fois, paraît commune à tout le groupe. En effet, quand Jésus réprimande Pierre, il le fait devant les disciples («voyant ses disciples», Mc 8.33), de telle façon que ceux-ci entendent ses paroles.⁶⁸ On peut dire que, de la même façon que tous les disciples avaient partagé la confession de foi en Jésus comme Messie, tous partagent maintenant le refus de sa destinée de souffrance et de mort. Tous en viennent ainsi à «mériter» la contre-réprimande du Maître.⁶⁹

Les paroles dures de Jésus, adressées à Pierre, et par extension aux autres disciples, montrent le caractère grave que Jésus accorde à leur réaction : «Passe derrière-moi, Satan, car tes vues ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes» (Mc 8.33 par. Mt 16.23, où s'ajoute l'expression «tu me fais obstacle»). Le problème a donc éclaté avec toute sa force: Pierre et les autres disciples sont tombés dans une sorte d'insoumission face aux propos révélés par Jésus sur son avenir, et ils utilisent un argument déterminant. D'après eux, Jésus ne se serait rendu compte de ce qu'est la volonté divine. Pour les disciples, Jésus, en tant que Messie d'Israël, ne peut pas être un perdant, il doit aboutir au triomphe et à la victoire. Par ailleurs, les disciples sont convaincus que Jésus ne doit pas suivre un chemin de souffrance et de mort *parce que* ce chemin ne peut pas être accepté comme fruit du dessein divin. Dieu ne peut désirer la mort de Jésus ! Jésus se trompe en annonçant, pour lui-même, un futur de souffrance et de mort !⁷⁰

Le problème se focalise sur l'interprétation de la volonté de Dieu. Jésus réprimande Pierre, et les autres disciples, pour deux raisons. Premièrement, il a osé agir en maître alors qu'il n'est qu'un disciple. Jésus doit le remettre à sa place, «derrière» lui —Mt 16.22 explique que Pierre a agi de bonne foi, comme le montrent ses paroles: «cela ne va pas te passer!». Deuxièmement, Jésus affirme que Pierre a agi en tentateur, il a fait comme Satan, qui essaie de détourner de l'accomplissement de la volonté de Dieu. Jésus rappelle à

68. Mc souligne que Jésus réprimande Pierre, «en se retournant et en voyant ses disciples» (*epistraphéis kai idôn tous mathêtas autou*) (8.33). Chez Mt, par contre, la réprimande est réservée au seul Pierre (16.23). Chez Lc, l'épisode du conflit entre Jésus et Pierre et les autres disciples est absent, probablement à cause d'une omission rédactionnelle (MARSHALL, *Luke*, 367).

69. «Jesus thinks the other disciples also deserving of the rebuke he delivers to Peter», BAUCKHAM, *Eyewitnesses*, 167.

70. Les disciples ne s'alignent pas contre Jésus ni ne veulent se défendre eux-mêmes : Jésus annonce un futur tragique *seulement* pour lui-même, son futur diffère de celui des disciples (en fait, ils n'auront pas à mourir avec lui). Le refus des disciples n'est pas donc pas une sorte de mutinerie ! La question qu'ils soulèvent se résume finalement à celle-ci : quelle est la volonté de Dieu?

Pierre que son attitude est contraire à ce que Dieu veut : les vues du disciple, et des autres disciples, sont «celles des hommes, non celles de Dieu».

Après cet échange rempli de tension entre Jésus et les disciples, il faut un signe, une légitimation des intentions de Jésus et un éclaircissement des intentions de Dieu. Il ne suffit pas de remettre Pierre à sa place avec un énergique «passe derrière-moi, Satan!». Il ne suffit pas de lui rappeler que ses pensées sont loin des vues et des pensées de Dieu. Il faut que le refus provoqué par les paroles de Jésus disparaisse du cœur des disciples, bouleversés par la destinée de souffrance et de mort qui va frapper celui qu'ils ont reconnu comme le Messie. Et la seule façon d'y parvenir est de conduire les disciples —quelque-uns d'entre eux, les plus significatifs, les «leaders» du groupe— vers une expérience de rencontre avec Dieu. Celui-ci doit leur parler, il doit les amener à reconnaître sans équivoque *ce* Jésus —le Jésus qui a annoncé qu'il allait subir une terrible souffrance et mourir. Jésus se confie dans la réponse de Dieu. Il ne sait pas comment elle va se produire mais il a pleinement confiance en le fait que la montée sur la montagne sera marquée par une action du Père, à laquelle auront seuls accès les trois disciples.⁷¹

3.2. *La réponse de Dieu*

La réponse de Dieu arrive de façon soudaine, sans aucun préalable. Jésus subit une transformation des vêtements (Mc) et, presque sûrement, du visage (Mt et Lc). D'après Mc 9.3 les vêtements deviennent éblouissants, d'une blancheur incomparable à aucune autre sur la terre. D'après Mt 17.2, son visage devient resplendissant comme le soleil. Lc 9.29 se contente de dire que l'aspect de son visage change. On ne connaît ni le moment précis (le jour, la nuit) ni l'emplacement exact de la montagne où la transfiguration de Jésus se produit (le sommet, un abri).⁷² On ne sait pas si elle arrive tout de suite après qu'ils sont montés sur la montagne, ou bien quelques heures après leur arri-

71. Il n'y a, du côté de Jésus, aucune référence concrète au mode d'action, d'intervention ou de révélation que Dieu va choisir. Jésus n'envisage rien. De ce fait, le choix de trois disciples n'a rien à voir avec un enseignement ésotérique qu'il aurait «préparé». Jésus va se contenter de leur dire qu'ils ne doivent expliquer à personne l'expérience qu'ils auront vécue (Mc 9.9).

72. L'éclat de la figure de Jésus est beaucoup plus compréhensible s'il n'y a pas de lumière solaire (pleine nuit) ou bien si la luminosité est basse (aube, soir). Peut-être pour cette raison Mt 17.5 précise-t-il que la nuée est «lumineuse». Cf. n. 106. Quant à l'endroit, il doit être rocailleux, à en juger par les paroles de Pierre qui veut bâtir trois cabanes (Mc 9.5), naturellement en pierre. La donnée est, en tout cas, peu significative en ce qui concerne la localisation de la montagne puisque les montagnes de la région sont généralement rocailleuses.

vé.⁷³ Ce qui est clair, c'est que la transformation de l'aspect de Jésus se produit «devant eux» (*emprosthen autôn*) (Mc 9.2c par. Mt 17.2a), c'est-à-dire, devant les trois disciples. La phrase indique, au moins, que Jésus change d'aspect, de façon visible et constatable, aux yeux de ceux qui l'accompagnent. Ceux-ci deviennent témoins oculaires de sa transformation, et ils peuvent même exprimer l'éclat et la blancheur incomparables qui, maintenant, rayonnent de la figure de Jésus.

Mc 9.3 utilise l'image du foulon qui blanchit les vêtements. Mt 17.2 renvoie, de manière plus générale, à l'éblouissement du soleil et à la blancheur de la lumière.⁷⁴ Évidemment, l'image du foulon est plus directe, expressive et concrète, et elle semble dépendre d'une information provenant de la tradition orale et relevant d'un témoin oculaire.⁷⁵ Le sens de la comparaison est donné par la phrase «sur terre» (*epi tês gês*) (Mc 9.3) : aucun foulon ne peut, ici, sur terre, blanchir un vêtement de façon pareille, et, par conséquent, l'aspect de Jésus manifeste qu'il appartient maintenant au monde céleste.⁷⁶ Il a été transfiguré par l'action puissante de Dieu, lequel lui a accordé gracieusement d'apparaître comme un personnage céleste. Notons que Jésus ne reçoit pas un nouveau vêtement, comme Hénoch ou Sophonie quand ils montent au ciel,⁷⁷ mais ce sont les vêtements qu'il porte qui acquièrent une blancheur qui n'est pas terrestre. Jésus reste sur terre mais avec la condition de personnage céleste. Cette condition correspond à celle de Moïse et Élie, les deux personnages célestes qui, de façon surprenante, se manifestent lors de la scène (Mc 9.4 par. Mt 17.3 par. Lc 9.30-31).

73. B. Standaert suggère que la transfiguration de Jésus s'est produite après «une longue veillée» des disciples (*Marc*, II, 650). Dans ce cas, la mention de la prière (Lc 9.29: Jésus serait transformé «pendant qu'il priait») appartiendrait aux éléments traditionnels de l'épisode. Par contre, Lc 9.28 (Jésus est monté sur la montagne pour prier) doit être attribué à la main du rédacteur lucanien.

74. Cf. Ap 1,16: «son visage (du Fils de l'homme) était comme le soleil qui resplendit avec toute sa force».

75. Les auteurs considèrent que Mc 9.3 est traditionnel. Zeller note que trois mots de ce verset (*stilbô, gnaphheus, leukainô*) sont hapax chez Mc («Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund», 308 n. 18). De son côté, Yarbrow Collins rapporte l'opinion de Wellhausen, d'après laquelle Mt et Lc ont omis l'image du foulon parce qu'elle était «too plebeian» (*Mark*, 422). Il vaudrait mieux dire: «too colloquial». En tout cas, c'est une image qui rappelle le témoignage oculaire de l'événement.

76. Öhler conclut: «Hier ist von himmlischer Existenz die Rede» («Verklärung», 204).

77. «Prends Hénoch et enlève-lui les vêtements terrenels... habille-le avec les vêtements de la gloire» (2Hen 22.8, rec A). «Je vais lui mettre moi-même des vêtements pareils à ceux des anges» (ApSoph 8.3). Textes cités par Öhler («Verklärung», 204-205).

La présence de Moïse et Élie se situe sur le même plan de la réponse de Dieu. L'identification de Jésus en tant que personnage céleste, résultat de l'action de Dieu en sa faveur, est complétée par l'apparition de ces deux personnages. Elle dépend également du vouloir divin. Moïse et Élie arrivent, même si cela n'est pas dit de façon explicite, grâce au dessein de Dieu : ils sont envoyés par Dieu auprès de Jésus transfiguré. Leur identité première et la plus évidente est leur condition de personnages célestes, habitants des demeures qui se trouvent dans les cieux. Ils viennent visiter, sur terre, un autre personnage céleste : Jésus qui a été transfiguré par Dieu. Élie habite au ciel depuis qu'il y a été enlevé avec un char de feu (2R 2.11).⁷⁸ En ce qui concerne Moïse, il a été enterré, mais « jusqu'à ce jour personne n'a connu son tombeau » (Dt 34.6). À partir de cette information est née la conviction selon laquelle Moïse n'était pas mort mais aurait été enlevé, lui aussi, au ciel.⁷⁹

Par ailleurs, Moïse et Élie sont sans doute les deux personnages célestes les plus connus – beaucoup plus qu'Hénoch, qui a été élevé aussi au ciel (cf. Gn 5.24). Leur présence dans l'Écriture est importante : Moïse est le prophète lié à la Loi (il est l'auteur du Pentateuque d'après la tradition juive) et Élie est le prophète rattaché aux prodiges et guérisons (particulièrement au prodige du feu tombé du ciel).⁸⁰ On connaît leurs vies et leurs exploits, surtout le fait qu'ils ont été enlevés au ciel sans passer par la mort, et les trois disciples sem-

78. Les traditions juives reviennent souvent sur cette finale grandiose d'Élie (cf. Sir 48.9; 1Ma 2.58; JosAs 17.6; VitProph 21.15).

79. Standhartinger cite Josèphe (*Ant.* 4.323,325), Philon (*Quaest. in Gen.* 1.86) et *VitMos* 2.288-291. Elle conclut qu'on peut considérer prouvée, en ce qui concerne le 1^{er} siècle, la croyance selon laquelle Moïse aurait été enlevé au ciel sans mourir (malgré Dt 34.5). Cf. «Jesu, Elija und Mose», 70. Le fait qu'Hénoch, le troisième personnage de l'Écriture élevé au ciel sans mourir (cf. Gn 5.24; He 11.5), n'apparaisse pas dans l'épisode de la transfiguration n'est pas un argument décisif. Aux trois personnages terrestres (Pierre, Jacques et Jean) doivent correspondre trois personnages célestes (Jésus, Moïse et Élie).

80. Sur Moïse comme prophète, voir Dt 18.15 («c'est un prophète comme moi que le Seigneur suscitera») et le Pseudo-Philon (LAB 35.6), qui l'appelle «primus omnium prophetarum». La tradition synoptique atteste que, parmi les contemporains de Jésus, on se demandait si Jésus n'était pas Élie (cf. Mc 6.15; 8.28) et Jésus lui-même affirme qu'Élie est le prophète eschatologique (Mc 9.12). Dt 18 est appliqué, dans les écrits de Qumran (4Q175), au prophète eschatologique conçu comme le précurseur des messies sacerdotal et davidique (1QS 9.11). Néanmoins, comme l'affirme A. Standhartinger («Jesu, Elija und Mose», 68-9), on ne trouve pas les deux personnages présentés ensemble comme des prophètes eschatologiques (l'unique exception serait le Midrasch Rabba, Debarim 3.17, plutôt tardif). Par conséquent, il est difficile d'envisager que la présence de Moïse et Élie ait pu être interprétée comme l'arrivée des deux prophètes des temps derniers. Par contre, le changement d'ordre en Mc 9.4 («Élie leur apparut avec Moïse») et la mention du Royaume qui arrive (Mc 9.1) montre l'importance que l'évangéliste selon Marc attribue à la composante eschatologique.

blent les reconnaître tout de suite.⁸¹ En fait, l'apparition de ces deux figures concerne les trois disciples: Moïse et Élie «leur» (*autois*) apparurent (Mc 9.4), comme auparavant Jésus fut transfiguré «devant eux» (*emprosten autois*) (Mc 9.2).⁸² Les disciples restent les destinataires et les témoins de l'éclatement du monde céleste : la transfiguration de Jésus et l'apparition de Moïse et Élie se passent devant eux, et ils sont les destinataires de la vision des trois personnages célestes.⁸³

Moïse et Élie apparaissent fondamentalement pour rendre témoignage de Jésus et de sa gloire, gloire qu'il a comme personnage céleste et qu'il manifeste sur la montagne.⁸⁴ Ce témoignage des deux personnages célestes les plus remarquables, vivants et glorieux, se fait à travers une conversation avec Jésus (Mc 9.4). On souligne que Jésus a trouvé au même niveau que les deux autres : il est glorieux comme eux, et ils s'entretiennent avec lui. L'image et le vocabulaire de Mc 9.4 ressemblent à ceux d'Ex 34.35, et peut-être l'usage du verbe *sullaleô*, hapax chez Mc, veut-il exprimer le rôle central de Jésus et sa vraie origine : de la même façon que Moïse parlait jadis avec le Seigneur (*sul-*

81. GNILKA (*Markus*, II, 34) affirme que Moïse et Élie, d'après la tradition biblique et la foi populaire qui mentionnent leur enlèvement au ciel, étaient les plus à même pour devenir «les interlocuteurs» («Gesprächspartner») du Transfiguré. Du même, Focant : «Dans le contexte socio-culturel de l'époque, on ne peut rêver de meilleurs témoins de l'identité profonde de Jésus» (*Marc*, 335). On peut même se demander comment les deux personnages se font connaître aux disciples. La représentation byzantine de la transfiguration a résolu cette question avec une iconographie précise : Moïse est identifié par les rayons qui jaillissent de sa tête et par les deux tables de la Loi qu'il porte dans ses mains (Ex 34.29) ; Élie est l'homme qui prie pour que le feu descende du ciel (1R 18.36-38) et, de ce fait, porte parfois une épée de feu à la main (Sir 48.1). Quoi qu'il en soit, les disciples ne semblent pas hésiter dans l'identification de l'un et de l'autre. Notons encore que dans les fresques de la synagogue de Dura Europos (III^e siècle), Moïse est représenté avec les tables de la Loi qu'il a reçues de Dieu à la montagne du Sinaï et Élie apparaît dans la scène du mont Carmel, quand le feu envoyé par Dieu est descendu du ciel et a brûlé le sacrifice et l'autel dédiés au Seigneur. Peut-être les deux personnages sont reconnus à travers ces deux événements majeurs, qui se passent tous les deux sur des montagnes. Leur identification, sur une haute montagne, devient assez plausible du côté des disciples. Sur Dura Europos, voir J. GUTMAN (ed.), *The Dura-Europos Synagogue. A Re-Evaluation (1932-1972)*, Atlanta, GA: Scholars Press 1991.

82. La forme verbale de Mc 9.4 par. Mt 17.3 par. Lc 9.31 est l'aoriste passif de *horaô* : *ôphthê* (indicatif, Mc et Mt), *ôphthentes* (participe, Lc). Il s'agit d'un terme technique qui rappelle les apparitions divines (Gn 12.7; Ac 7.2.30) ou angéliques (Jg 6.12; Lc 1.11). Dans beaucoup de cultures, les apparitions sont un moyen assez habituel par lequel le monde céleste entre en contact avec le monde terrestre.

83. Le récit de la transfiguration, chez Mc, a été bâti presque totalement selon la perspective des disciples (STANDHARTINGER, «Jesus, Elija und Mose», 76-7).

84. Öhler souligne que Moïse et Élie apparaissent pour que les disciples puissent reconnaître que la gloire des cieux repose sur Jésus et qu'il appartient à la réalité céleste («zu den Himmlischen gehört») («Verklärung», 207).

lalein autôï), désormais Moïse et Élie parlent avec Jésus (*sullalountes tòi Îsôu*). On accorde à Jésus la place réservée à Dieu. En tout cas, au delà de la rédaction marcienne, l'épisode comporte une référence à un entretien de Moïse et d'Élie avec Jésus, et cet entretien signifie que celui-ci «rejoint pour le moins le degré des deux autres».⁸⁵

Néanmoins, au vu du fait que Pierre propose que la première de trois tentes ou cabanes à bâtir soit celle de Jésus, on dirait que les disciples ont compris que Jésus est le personnage central, puisque les deux autres sont venus le rencontrer : Jésus n'a pas voyagé au ciel, mais ce sont Moïse et Élie qui sont venus du ciel à la terre. Or, l'honneur le plus grand appartient à celui qui reste sur place, non à ceux qui se déplacent et vont à sa rencontre : Jésus est visité par les deux personnages prophétiques les plus importants des Écritures, et reçoit, de leur part, le témoignage et l'honneur.⁸⁶

Ainsi se trouvent confirmées la gloire de Jésus, dont la manifestation a été accordée par Dieu, et la reconnaissance dont il doit bénéficier et qu'il reçoit ici de la part de deux personnages glorieux, que Dieu a également «envoyés». Moïse et Élie sont venus recontrer Jésus, et par conséquent celui-ci les précède en gloire et honneur.⁸⁷ Le témoignage de Moïse et Élie contribue à écarter, chez les disciples, l'impression qu'ils sont en face d'une hallucination, dépourvue de toute réalité.⁸⁸ La présence des deux témoins célestes contribue à souligner la «véracité» de l'épisode. La force de l'événement se dissoudrait si pouvaient jaillir des doutes chez ceux qui en sont les destinataires, les disciples. L'apparition, sur terre, des deux illustres personnages célestes, Moïse

85. STANDAERT (*Marc*, II, 654).

86. Il n'est pas étonnant que la dimension du témoignage, exprimée par l'entretien des trois personnages célestes, ait abouti à une interprétation qui a imprégné la liturgie de l'Occident. On la trouve déjà chez Tertullien (*Adv. Marc.* 4.22) : Moïse et Élie seraient, respectivement, les représentants de la Loi et des Prophètes. Cf. J. A. MCGUCKIN, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (SBEC 9), Lewiston: Edwin Mellen 1986. Sur les rapports de Moïse et Élie avec le Messie davidique, voir J. F. ELWOLDE, «The Biblical Dead Sea Scrolls and Some Issues of Canon», in L. J. DE REGT (éd.), *Canon and Modern Bible Translation in Interconfessional Perspective*; Istanbul: Bible Society in Turkey – United Bible Societies 2006, 1-41, ici 12-13. Voir aussi la contribution de M. Reiser, qui distingue entre niveau historique et niveau symbolique (interprétation d'Origène) : «Die Verklärung Jesu (Mk 9,2-10) – historisch und symbolisch betrachtet», *TThZ* 116 (2007) 27-38.

87. Sur la présence de Moïse et Élie, voir S. BARTON, «The Transfiguration of Christ According to Mark and Matthew: Christology and Anthropology», F. AVEMARIE – H. LICHTENBERGER (éd.), *Auferstehung – Resurrection* (WUNT 135), Tübingen: Mohr Siebeck 2001. La présence des deux prophètes disqualifierait les rumeurs d'après lesquelles Jésus était un nouveau Élie ou un nouveau prophète (Mc 8.28). Jésus n'est pas comme Élie ou comme Moïse. Il est plus qu'eux.

88. Voir mon ouvrage *Jesus*, 460-461.

et Élie, se produit donc en fonction de la transfiguration, qu'elle vient à la fois étayer et confirmer.

La gloire de Jésus rayonne sur la haute montagne. Dieu a parlé face aux disciples : Jésus est légitimé comme personnage céleste et glorieux, proche de Dieu, appartenant au monde divin. Il est le Messie d'Israël, comme Pierre l'avait reconnu (Mc 8.29), mais il appartient au monde divin, et c'est Dieu qui le manifeste comme tel en le transfigurant (9.3). Son identité profonde va au delà de la terre. Et, par conséquent, son choix d'un futur semé de souffrance et de mort, qu'il a révélé ouvertement aux disciples, fait partie de cette identité. Dieu a agi auprès d'eux *après* que Jésus leur a annoncé son choix. Mais les disciples ne vont pas comprendre immédiatement. Il leur faudra une deuxième révélation. Ils s'arrêtent à la vision de Jésus, transfiguré, et de Moïse et Élie, apparus. Mais ils ne tiennent pas compte des conséquences de la transfiguration que Dieu a accordée à Jésus. Ils restent sur l'enthousiasme de la vision, mais ne rapportent pas cette révélation à l'histoire concrète de Jésus et au dessein de Dieu.

4. LA RÉACTION DES DISCIPLES ET LE DESSEIN DE DIEU POUR JÉSUS

4.1. *La réaction des disciples*

Les disciples réagissent de façon surprenante mais compréhensible, quoiqu'elle soit insuffisante.⁸⁹ Ils restent attachés à la vision extraordinaire qu'ils ont devant les yeux. Et leur réaction —la construction de trois tentes ou, mieux, trois cabanes— paraît d'autant plus compréhensible qu'ils n'ont pas d'éléments auditifs pour pouvoir en juger: ils n'ont rien entendu de l'entretien entre Jésus, Moïse et Élie.⁹⁰ Jusque là, la scène s'est déroulée devant eux sur

89. Le terme «réaction» est utilisé largement par les auteurs. La base de cet usage est la forme verbale *apokritheis* (Mc 9.5a) Voir, par exemple, C. Clivaz: l'«intervention de Pierre est conçue par l'évangéliste (Marc) sur le mode de la *réaction*» (citée par FOCANT, *Marc*, 339).

90. Seul Luc a choisi de rapporter le contenu de l'entretien de Jésus, Moïse et Élie sur la montagne. Il écrit: «ils parlaient de son départ (de Jésus) qui/qu'il allait s'accomplir/accomplir à Jérusalem» (9.31). Avec la mention du départ (*exodos*), qui inclut la mort et la résurrection-ascension (cf. 9.51), Luc a relié explicitement l'épisode de la transfiguration à la mort de Jésus, donc au contenu de l'annonce de la passion que Jésus avait faite aux disciples (9.22). F. Bovon écrit: «Au sens premier, le mot (*exodos*) appartient au récit historique et dit la mort de Jésus ; au sens second, d'événement mystérieux, il devient un oracle» (*L'Évangile selon saint Luc 1-9* [CNT IIIa], Genève: Labor et Fides 1991, 484). Il est intéressant que Luc, le premier «exégète» du récit marcion de la transfiguration, rattache celle-ci à la souffrance et à la mort.

un mode exclusivement visuel : ils ont été témoins de la transfiguration de Jésus et d'une double apparition (celle de Moïse et d'Élie), liée à elle. Cependant, une théophanie sans paroles divines reste incomplète et, peut-être, trompeuse. Peut-être Pierre s'est-il précipité en s'adressant à Jésus tandis que celui-ci parlait avec ses deux compagnons célestes. Peut-être aurait-il dû attendre les événements ultérieurs. En tout cas, ces événements vont arriver tout de suite avec la manifestation de la nuée et de la voix qui en vient.

L'intervention de Pierre se place en fait dans une sorte de pause, entre la vision et l'audition, entre la vision des personnages glorieux que Dieu a suscités devant les disciples (Mc 9.2c-4) et l'irruption de la voix divine qui, venant de la nuée, résonne pour eux sur la montagne (Mc 9.7). L'intervention du disciple ne nuit pas au déroulement de la théophanie. Elle y introduit un élément assez insolite mais non privé de vraisemblance. De plus, les paroles de Pierre sont rapportées presque exactement de la même manière dans les trois récits synoptiques (Mc 9.5 par. Mt 17.4 par. Lc 9.33). La tradition de ces paroles s'avère fort sûre d'un point de vue critique.⁹¹

Les auteurs se montrent plutôt réticents à interpréter les paroles de Pierre de façon positive ou, au moins, neutre. Pierre est accusé, par exemple, d'avoir «brisé la révélation» qui se passe sur la haute montagne.⁹² Ou bien on lui reproche d'avoir des «préoccupations vraiment terre à terre», du fait qu'il veuille bâtir trois tentes.⁹³ Ou bien on commente que le disciple aimerait «construire une maison pour héberger la grandeur qui le dépasse».⁹⁴ Il vaut mieux s'en tenir au texte comme tel, sans juger les intentions de Pierre mais en essayant de comprendre ses paroles.

Tout d'abord, il est évident que l'intervention de Pierre provoque un ralentissement de l'action narrative⁹⁵ —ce qui ne signifie pas une coupure. Deuxièmement, le début de son intervention est tout à fait positif. L'appellation

91. Peut-être la tradition s'est-elle maintenue très solide parce que, comme l'affirme I. H. Marshall, «the idea of making three booths is perhaps the most obscure in the whole story» (*Luke*, 386). Par contre, il paraît acquis que l'introduction aux paroles de Pierre (Mc 9.5a) doit être attribuée à une intervention rédactionnelle.

92. STANDHARTINGER, «Jesus, Elija und Mose», n. 63.

93. FOCANT, *Marc*, 335. Cet auteur s'exclame : «Comme si des être célestes avaient besoin de tentes terrestres». De manière semblable, Luz commente ainsi la prétension de Pierre de vouloir procurer un «logement» aux personnages célestes : «Dann will Petrus ganz unpassend die Himmlischen nach der Art der Irdischen empfangen» (*Matthäus*, II, 511).

94. STANDAERT, *Marc*, II, 658. Il cite même le prophète Nathan et sa diatribe contre le projet davidique de bâtir des maisons pour Dieu (cf. 2S 7.5-7), comme si Pierre voulait bâtir un sanctuaire pour trois divinités. Bovon s'exprime de façon semblable : «aucune des trois figures n'a besoin de ces tentes dérisoires, parce que faites de main d'homme» (*Luc*, I, 487).

95. YARBRO COLLINS, *Mark*, 424.

«rabbi» indique que Pierre reconnaît dans le Transfiguré le maître qui a emmené les trois disciples sur la montagne : la transformation de Jésus ne le fait pas autre, elle le rend différent ; elle n'est pas une dé-figuration, mais un changement qui fait ressortir la beauté de sa réalité dernière, céleste, proche à Dieu. La phrase «il est bon que nous soyons ici» exprime une sorte d'anticipation de la béatitude céleste.⁹⁶ Les trois disciples se sentent envahis d'une félicité extraordinaire, ravissante, inconnue, qu'ils voudraient sans fin, éternelle. Il s'agit d'une expérience légitime qui s'enracine dans les profondeurs de ceux qui touchent de près une réalité non pas terrestre mais céleste.⁹⁷

Pierre, avec les autres, propose de bâtir trois tentes, c'est-à-dire trois cabanes en pierre, construites avec les rocs qui parsèment la haute montagne où ils se trouvent et la plupart des montagnes palestiniennes —et, il faut ajouter, de toute la Méditerranée. Évidemment, il ne s'agit pas de bâtir trois tentes semblables à celle de la Rencontre, qui était faite des tapisseries de lin, de poils de chèvre et de peaux de bœufs (Ex 26.1,7,14). On ne peut pas exclure qu'il s'agisse de ramasser des rameaux verts des arbres des forêts de la montagne et d'ériger ainsi trois huttes, pareilles à celles de la fête des Tentes (Ne 8.15). Mais il est plus probable que Pierre propose faire trois cabanes d'après le style et les matériaux que maîtrisent tous ceux qui appartiennent à la culture agraire d'un pays rocailleux. En effet, si les disciples optent pour une demeure solide et stable, la persistance de la pierre est beaucoup plus indiquée que la fragilité des rameaux.

Quoi qu'il en soit du genre des matériaux, Pierre et les deux autres disciples annoncent à Jésus leur décision de faire trois demeures: pour lui-même, pour Moïse et pour Élie. En revanche, les trois disciples n'envisagent pas la construction d'une ou de trois tentes pour eux-mêmes. Leur «projet» a un seul but: ériger sur terre ce que les personnages célestes ont au ciel. Leur intention est double : il faut que ces personnages puissent avoir sur terre la demeure que leur honneur mérite ; il faut que l'état de félicité qu'ils expérimentent avec la vision glorieuse continue et se prolonge.⁹⁸ Les disciples veulent reproduire sur terre les demeures éternelles, dans lesquelles les saints et les justes habi-

96. GNILKA, *Markus*, II, 34. Cet auteur souligne (p. 34 n. 27) que cette phrase a une saveur tout à fait grecque.

97. Ainsi donc, la réaction de Pierre ne peut pas être taxée d'emblée d'égoïste ou d'évasive.

98. Cf. MARSHALL, *Luke*, 386: «to erect earthly counterparts to the heavenly dwelling places». GUNDRY (*Mark*, 460) souligne, pour sa part, que Pierre «has in mind places of honor». Cf. aussi ÖHLER, «Verklärung», 208-209. Le but de la proposition des disciples vise tout d'abord l'honneur des personnages célestes et également la prolongation de la situation de béatitude extrême qu'ils expérimentent.

tent, d'après une tradition repandue dans l'apocalyptique juive (1Hen 39.4-8; 41.2; 71.16; 2Hen 61.2; TestAbr 20.14), à laquelle n'est pas insensible le Nouveau Testament (cf. Lc 16.9; Jn 14.2). Cette tradition popularisée au temps de Jésus s'avère comme un arrière-fond suffisant pour expliquer la proposition surprenante des disciples.

En tout cas, Pierre et les autres deux disciples ne se rendent compte que leurs propos ne sont pas en phase avec le caractère provisoire de la vision. La scène de la rencontre entre les trois personnages célestes se produit non pas au ciel, le lieu des réalités éternelles, mais sur terre, le lieu de ce qui est éphémère : la vision de la gloire de Jésus ne peut pas durer indéfiniment. En outre, ils ne se rendent pas compte que c'est le vouloir divin qui leur a accordé cette vision et que, par conséquent, elle reste soumise à l'initiative divine : ils ne peuvent pas la maîtriser, et donc la prolonger à leur aise. Finalement, les trois disciples, et Pierre en particulier, ne se rendent pas compte du lien qui existe entre le statut de Jésus, personnage céleste à côté de Moïse et d'Élie, qu'ils reconnaissent sans hésitation, et le statut de Jésus, homme voué à la souffrance et à la mort, qu'ils ont refusé catégoriquement quelque jours plus tôt. Avec la transfiguration, les disciples semblent avoir oublié leur attitude de refus aux paroles de Jésus quand celui-ci leur a annoncé sa destinée de souffrance et de mort. Il est donc clair qu'ils ont besoin de l'élément auditif, qu'ils doivent entendre la voix divine, que la théophanie doit se déployer pleinement, pour qu'ils parviennent à la compréhension qui leur manque. La gloire de Jésus, qu'ils ont déjà vue et dont ils ont été témoins, va devenir la gloire de Dieu, qui va leur parler à propos de son Fils. Alors, ils vont connaître quelles sont les «vues de Dieu», si différentes des «vues des hommes» (cf. Mc 8.33).⁹⁹

La rédaction marcienne introduit un commentaire aux paroles de Pierre (v. 6), qui reprend un thème habituel dans son Évangile : le manque de compréhension des disciples (cf. Mc 14.40c, avec une remarque semblable à celle de Mc 9.6a). Ce thème est rattaché à un autre, également habituel dans la rédaction marcienne : la frayeur qui saisit les disciples (*ekphoboi gar egenonto*) (cf. Mc 16.8, où l'on trouve la phrase *ephobounto gar*, appliquée aux fem-

99. GNILKA (*Markus*, II, 35) fait noter, à propos de Mc 9.5-6, que les disciples désirent retenir la béatitude céleste et que pour cela ils se défendent contre le besoin de la souffrance, dans la ligne de ce qu'ils avaient fait en 8.32-33. À mon avis, cette affirmation peut avoir ses raisons au niveau de Mc (surtout à partir du v. 6), mais le problème fondamental des disciples est que, avec la vision de Jésus transfiguré, ils paraissent avoir tout oublié, surtout les paroles de Jésus sur sa destinée. Ils se sont plongés dans la vision, sans se rendre compte que la transfiguration de Jésus était en fait une réponse divine à leur opposition à sa destinée tragique.

mes qui s'enfuient du tombeau).¹⁰⁰ En ce qui concerne le thème du manque de compréhension, Mc 9.6 utilise la phrase *ou gar êdei ti apokrithêi*, laquelle suggère que Pierre n'a pas su comment réagir et que c'est pour cela qu'il a avancé une proposition inadéquate.¹⁰¹ Le v. 6 qualifie en négatif le v. 5 et transforme ainsi une proposition surprenante —mais compréhensible dans le cadre d'un événement unique qui est celui de la transfiguration— en une proposition qui est présentée par Mc comme dénuée de sens, donc insensée. Pierre est disqualifié, même si, par la suite, ses paroles sont excusées avec la mention de la peur qui saisit les trois disciples.¹⁰² En fait, dans la rédaction marcienne (9.6), Pierre et les autres disciples sont à la fois accusés et excusés : accusés de rien comprendre et d'agir d'une manière inadéquate ; excusés dans la mesure où le prétendu non sens de leurs paroles est imputé à la frayeur qui les envahit et domine.¹⁰³

En ce qui concerne ce thème de la frayeur ou de la crainte qui saisit les disciples, il n'est pas impossible que Mc l'ait reçu de la tradition. Même s'il l'a intégré comme excuse de la conduite des disciples, il n'est pas sûr que ce trait soit simplement un élément rédactionnel. En effet, Mt 17.7 explique la crainte des disciples comme la conséquence de la gloire de la voix divine qui leur parle. Il s'agit à proprement parler d'un *timor reverentialis*, qui s'exprime dans la posture corporelle (tomber la face contre terre ou bien se prosterner),¹⁰⁴ dans le sentiment intérieur de crainte face à la divinité qui se manifeste et dans les paroles de Jésus qui, après la manifestation divine, encouragent les disciples terrifiés (« n'ayez pas peur » ; cf. Mt 28.5,10, où la phrase est adressée aux femmes qui sont près de tombeau ou le quittent). Pour sa part, Lc 9.34 relie la crainte de disciples au fait qu'ils entrent dans la nuée, lieu où Dieu manifeste sa présence. Par conséquent, cette crainte, chez Lc et chez Mt, relève du registre de la crainte sacrée, motif typique des théophanies.¹⁰⁵ On peut conclure que Mc a remanié le motif de la crainte, mais que ce motif se trouvait déjà probablement dans les traditions orales qui relataient l'épisode de la transfiguration de Jésus.

100. Notons toutefois que *ekphobos ginomai* est une phrase hapax dans le NT.

101. FOCANT, *Marc*, 335-336. Cette phrase se retrouve aussi chez Lc 9.33 (*mê eidôs ho legei*). Mt l'omet.

102. À Gethsémani (Mc 14.40), l'excuse réside dans les yeux appesantis des disciples *et* dans le fait que ceux-ci ne savent que dire à Jésus.

103. En tout cas, il s'agit d'une excuse relative, puisque, comme le remarque Gnlika (*Markus*, II, 35), chez Mc la frayeur est signe de « la pusillanimité humaine ».

104. La phrase de Mt 17.7 (*epesan epi prosôpon autôn*) se retrouve dans Jg-LXX 13.20; Tb 12.16; 1M 4.40; Ap 11.6, toujours avec le sens d'une adoration à la divinité.

105. Ex 20.20; Tb 12.17; Lc 2.10. Voir aussi Mt 14.27; Mc 6.50; Jn 6.20.

4.2. *Le dessein de Dieu pour Jésus*

Nous avons vu que la réaction de Pierre et des disciples représente une pause dans le déroulement de l'épisode et qu'elle constitue en même temps une sorte de «préparation» de la théophanie : l'audition va compléter et constituer le point culminant de la vision. Les disciples ont eu la vision extraordinaire et unique de Jésus transfiguré, qui s'entretenait avec Moïse et Élie, venus du ciel sur la terre, et ils ont osé proposer à Jésus de bâtir trois demeures. Mais il n'y a pas eu de réponse de la part de Jésus. La proposition des disciples n'a été ni acceptée ni repoussée. À présent, elle va être surpassée par les événements. La nuée et la voix constituent une sorte de «réponse» à Pierre, non seulement aux paroles qu'il vient de prononcer,¹⁰⁶ mais aussi et surtout aux paroles de réprimande qu'il a adressées à Jésus quelques jours plus tôt dans la région de Césarée, en lui reprochant d'envisager pour lui-même une destinée de souffrance et de mort. Les disciples, qui ont refusé les paroles de Jésus, vont maintenant accepter la parole divine qui va leur parvenir à travers la voix sortie de la nuée. De plus, la révélation de Jésus comme personnage céleste va se focaliser : il est le Fils, et donc incontestablement supérieur à Moïse et Élie, et, de ce fait, il mérite d'être écouté sans hésitation.

Mt (17.5) et Lc (9.33) s'accordent pour dire que les propos de Pierre sont presque interrompus, sans solution de continuité, par un phénomène de type cosmique, une nuée (lumineuse, ajoute Mt). Apparemment, la vision des trois personnages célestes disparaît derrière la nuée. On n'entend plus qu'une voix, issue de la nuée, s'exprimer par rapport à Jésus. La vision aboutit à l'audition, et l'audition va aboutir de façon soudaine et abrupte à la fin de la théophanie (Mc 9.8). Après les paroles de Pierre, l'épisode se précipite en direction de son terme à grande vitesse.

Dans les mondes biblique et gréco-romain, la nuée est le signe typique de la présence de Dieu, et elle accompagne souvent sa manifestation. Dans le cycle de Moïse et du Sinaï, en Ex 24, on dit que la nuée «couvre» (*ekalypsen*) la montagne (v. 15) et que Moïse est appelé du milieu de la nuée (v. 16) et y pénètre (v. 18).¹⁰⁷ En revanche, en Ex 40, Moïse ne peut pas entrer dans la tente de la Rencontre, car la nuée «demeurait sur elle» (*epeskiazèn ep'autèn*)

106. Cf. BOVON, *Luc*, I, 487.

107. L'autre fonction de la nuée est de demeurer sur la tente de la rencontre pendant le jour (en la recouvrant de son ombre) et pendant la nuit (comme un feu) (cf. Ex 40.34-38). Notons que Mt se réfère à une «nuée lumineuse» (17.5), ce qui peut faire penser qu'il a placé la scène de la transfiguration pendant la nuit (voir aussi 17.2) et que, peut-être, il s'est inspiré d'Ex 40.

(v. 35).¹⁰⁸ Par conséquent, les modèles du livre de l'Exode ne nous aident pas à résoudre la question : qui est entré dans la nuée ? Les trois personnages célestes seuls ? Ou bien ceux-ci et, en plus, les trois disciples ? L'expression de Mc 9.7 (*episkiazousa autois*) (par. Mt 17.5 par. Lc 9.34) est ambiguë, et les auteurs sont partagés.¹⁰⁹ Lc résout la question en mentionnant que «eux» (les disciples) ont eu peur «au moment où ils pénétraient dans la nuée» —évidemment, la peur ne peut saisir les personnages célestes.¹¹⁰ Le recours aux sources juives ne permet pas de trancher.¹¹¹ La seule possibilité est, peut-être, d'argumenter à partir du fait que la voix divine vient de la nuée (*egeneto phônê ek tês nephelês*), ce qui implique que ceux qui l'entendent se trouvent au dehors d'elle. Le parallèle de l'épisode du baptême (Mc 1.11), le plus proche à la transfiguration (*phônê egeneto ek tôn ouranôn*), est dans ce sens assez éclairant.¹¹² Il faut donc conclure que le pronom *autois* (Mc 9.7) se rapporte seulement aux trois personnages célestes : Jésus, Moïse et Élie. Ce sont eux qui appartiennent au monde divin et c'est sur eux qui se déploie le signe de la *shekina* divine. Les trois disciples, qui entendent la voix qui vient de la nuée, restent hors de la nuée, mais ils sont les témoins privilégiés de la gloire céleste.

Si les disciples sont de vrais témoins de la gloire divine, représentée par la nuée, ils sont surtout destinataires de ce qui dit la voix qui en sort. Les paroles prononcées sur la haute montagne rappellent de près celles prononcées lors du baptême de Jésus au Jourdain, même si elles ne sont pas exactement les mêmes. En ce qui concerne l'identité de Jésus, les deux épisodes coïncident dans la phrase centrale : Jésus est «mon Fils bien-aimé» (*ho huïos mou ho*

108. En tout cas, la nuée n'est pas une exclusivité du cycle de Moïse. Elle est un topos caractéristique des théophanies, comme, par exemple, celle survenues à Job (40.6) ou Ezéchiel (1.4; 2.1).

109. En tout cas, la nuée est demeurée sur ceux qui se trouvaient à l'intérieur et elle les a recouverts de son ombre —c'est là le sens du verbe *episkiazô*.

110. BOVON, *Luc*, I, 488 ; GUNDRY, *Mark*, 461. Mais beaucoup d'auteurs ne suivent pas la solution de Lc et pensent que les seuls à entrer dans la nuée ont été Jésus, Moïse et Élie. Cf. J. P. HEIL, *The Transfiguration of Jesus. Narrative Meaning and Function of Mark 9:2-8, Matt 7:1-8 and Luke 9:28-36* (AnBib 144), Rome: PIB 2000, 148-149 ; et aussi Marshall (*Luke*, 387).

111. Bovon (*Luc*, I, 488) cite un texte du Targum Neofiti I du Pentateuque où l'on lit : «j'ai fait demeurer les enfants d'Israël dans les nuées de la gloire de la shekinah, sous l'image des huttes» (trad. LE DÉAUT, SC 256, pp. 484-486).

112. Dans l'épisode du baptême (Mc 1.11), cette phrase indique que la voix divine part du ciel et arrive à la terre, là où Jésus se trouve. On peut également conclure que, dans la transfiguration, la voix sort de la nuée et arrive aux disciples, qui se trouvent au dehors de la nuée et devant celle-ci.

agapêtos).¹¹³ Mais, dans l'épisode de la transfiguration, il ne s'agit pas d'une identification adressée à Jésus, comme c'est le cas lors du baptême («tu es mon Fils bien-aimé»), mais d'une révélation qui vise directement les disciples («celui-ci est mon Fils bien-aimé»). La voix divine utilise la troisième personne (formule de désignation) et s'adresse ainsi aux trois qui ont été emmenés par Jésus sur la montagne et qui sont les témoins d'une théophanie éblouissante. Par ailleurs, on constate que les disciples sont directement concernés par cette théophanie du fait que les sources principales (Mc 9.7; Mt 17.5; Lc 9.35) s'accordent pour placer une forme verbale à l'impératif présent en guise de clôture des paroles révélatives. La voix divine s'exclame: «écoutez-le» (*akouete autou*), c'est-à-dire, «continuez à écouter mon Fils bien-aimé» et, par conséquent, «ne cessez pas de l'écouter».

On a essayé de trouver, pour les paroles prononcées par la voix divine, des parallèles dans les Écritures qui déboucheraient sur un horizon d'interprétation. Ainsi, on a noté que l'expression «mon Fils» n'est pas si éloignée de Ps 2.7 («tu es mon fils»), où elle est rapportée au roi qui est intronisé. Mais les paroles divines sont encore plus proches de Gn-LXX 22.2,12,16 où l'expression «ton fils bien-aimé» se réfère à Isaac, le fils unique d'Abraham.¹¹⁴ En ce qui concerne la forme en impératif «écoutez-le», on la rattache souvent à Dt 18.15 («c'est lui que vous écouterez», au futur) et on la rapporte alors au prophète eschatologique successeur de Moïse. Ces citations vétérotestamentaires constituent le point de départ pour les différentes interprétations de l'épisode. Ainsi, on a voulu, à partir de Ps 2.7, interpréter la transfiguration de Jésus comme une intronisation messianique.¹¹⁵ Et Dt 18.15 a été envisagé comme argument en faveur de l'identification de Jésus transfiguré avec le prophète eschatologique, en rapport avec Élie, qui est le prophète des temps derniers par excellence (cf. Ma 3.22-24).¹¹⁶

113. La phrase est la même en Mc 9.7; Mt 17.5 et 2P 1.17. Lc l'a modifiée: «mon Fils, l'élu» (9.35).

114. Notons que le même adjectif *agapêtos* est traduit par «unique» en Gn 22 et par «bien-aimé» dans les épisodes de la transfiguration et du baptême. En fait, *yahid*, le terme hébraïque correspondant, possède les deux significations.

115. Öhler mentionne une liste d'auteurs qui partagent cette opinion («Verkärung», n. 44).

116. Il faut avouer que, tant dans la vision de Jésus au Jourdain que dans celle des disciples sur la haute montagne, il n'est pas évident de déterminer si les paroles prononcées par la voix divine —transmises dans le texte des évangiles— ont leur origine dans l'événement comme tel ou bien si elles doivent être attribuées à des élaborations postpascales à partir de quelques textes bibliques. Toutefois, le noyau de ces paroles se correspond au geste bienveillant du Père qui a voulu transfigurer Jésus et a envoyé Moïse et Élie auprès de lui.

Cependant, au-delà de la littéralité des mots utilisés, on peut noter qu'il y a, dans ce qui est attribué à la voix divine, un double noyau : «Fils» et «écoutez-le». Jésus est appelé «Fils» (mot que l'on trouve tant dans le Ps 2 qu'en Gn 22) après un geste qui est un signe extraordinaire de la proximité de Dieu par rapport à Jésus —et pas seulement de Jésus par rapport à Dieu. Ce signe est la transfiguration rayonnante de lumière que Dieu, le Père, lui a accordée devant ses disciples, qu'il a voulu renforcer avec la présence des deux personnages célestes, les plus importants entre les prophètes, personnages que les disciples n'ont pas eu de peine à reconnaître. Jésus a reçu une escorte céleste après sa transformation corporelle, pour indiquer sa préséance par rapport à Moïse et Élie : sa gloire s'est donc manifestée dans tout son éclat.

À différence de l'épisode du baptême,¹¹⁷ où c'est Jésus qui avait eu une vision des cieux ouverts et de l'Esprit qui en descendait —laquelle lui avait fait expérimenter la tendresse de Dieu et sa bonté—, cette fois, sur la haute montagne, ce sont ses disciples qui ont reçu la capacité de voir et de comprendre qui est réellement Jésus, le maître qu'ils suivent. Mais leur réaction à sa transfiguration ne leur a pas permis de saisir son identité profonde. Ils se sont contentés de prendre acte qu'il était un personnage céleste, comme Moïse et Élie. C'est alors que Dieu, le Père, légitime Jésus avec la voix qui sort de la nuée et qui, devant les disciples, le désigne comme «le Fils», celui qui a une relation de proximité unique avec Dieu, le Père. La gloire divine se manifeste sur la montagne au moyen de la nuée et de la voix, avec une théophanie mesurée, sans «feu ardent, obscurité, ténèbres, ouragan» (He 12.18; cf. Ex 19.16-19). Ce qui apparaît, c'est surtout l'engagement personnel de Dieu par rapport à son Fils transfiguré.¹¹⁸

Le deuxième élément du noyau de la phrase divine est un commandement : «écoutez-le». La théophanie sur la montagne s'est produite, non à cause de Jésus mais à cause des disciples. La dernière parole les vise donc, les concerne et les pousse à un changement. Le commandement divin est limpide : il ne faut pas bâtir des cabanes mais écouter Jésus. Ce commandement renvoie donc au refus que ces mêmes disciples ont opposé à l'annonce de Jésus relative à ses souffrances et sa mort. Le commandement d'écouter Jésus prend

117. Pour ce qui suit, voir ma contribution «Pourquoi Jésus» (*Jesus: An Uncommon Journey*) 372-373.

118. Également, GNILKA, *Markus*, II, 35 : «(La nuée et la voix) deuten die Verklärung Jesu und sind die göttliche Antwort auf Petri Reaktion». Il faudrait ajouter que cette réponse se rapporte aussi à l'épisode de la réaction de Pierre aux paroles de Jésus sur sa souffrance et sa mort.

une dimension profonde quand il est mis en rapport avec le manque d'écoute, avec la réprimande que Pierre avait fait tomber sur le Maître.

Dieu, le Père, se prononce par rapport à Jésus, en déclarant quelle est son identité dernière et en poussant les disciples à suivre les paroles de celui qui est appelé «Fils». Jésus doit être objet d'écoute, et donc d'obéissance, parce que, par sa condition de Fils, il possède toute la confiance et tout le soutien du Père. Entouré de Moïse et Élie, les deux voix les plus décisives parmi les voix des prophètes que Dieu a envoyés à son peuple, la voix de Jésus est légitimée et confirmée. La voix divine se prononce sans réticence : «écoutez-le». C'est Jésus avant tout qui doit être écouté, même avant Moïse et Élie. Tous les trois s'entretenaient au début de la théophanie, mais c'est Jésus le seul dont la voix divine affirme qu'il faut l'écouter.¹¹⁹ La théophanie avait débuté avec les trois personnages célestes, mais elle se clôture avec la mention d'un seul personnage : Jésus, le Fils unique. De ce fait, il est le seul (ou le premier) qui doit être écouté.

Notons encore que la déclaration du Père sur Jésus en tant que son Fils arrive après la confession de Jésus en tant que Messie, sortie de la bouche de Pierre. Il pourrait sembler que la voix divine se borne à réaffirmer l'identité de Jésus reconnue par le disciple.¹²⁰ Mais la voix divine va beaucoup plus loin : Messie et Fils sont deux dénominations qui ne sauraient être assimilées.¹²¹ Il y a une différence nette entre la voix de Pierre, qui reconnaît en Jésus le Messie d'Israël, et la voix de Dieu, qui le désigne comme son Fils. Pierre et les autres disciples associent la confession messianique au triomphe et à l'exploit, à l'établissement d'un Royaume définitif et sans déclin. La voix divine proclame que Jésus est le Fils, et elle tire toutes les conséquences de cette déclaration : «écoutez-le». La voix divine, celle qui se présente dans les Écritures comme la référence absolue (Gn 26.5; Ex 23.21; Dt 26.17; Jr 7.23; Sl 95.7), déclare maintenant que la voix à écouter est celle de Jésus.

119. Jésus est l'autorité déterminante même par rapport à la révélation que Moïse et Élie avaient reçue. Cf. K. BERGER, *Jesus*, München: Pattloch 2004, 71. Il mérite donc l'adhésion et l'obéissance. Cf. Ch. KNIGHTS, «Metamorphosis and obedience: An Interpretation of Mark's account of the transfiguration of Jesus», *ET* 121 (2010) 218-222.

120. A. Yarbro Collins cite différents auteurs (Bultmann, Klostermann, Carlston, Frenschkowski, Boobyer...) qui voient dans la transfiguration de Jésus une ratification de sa messianité telle qu'elle a été proclamée par Pierre dans Mc 8.29 (*Mark*, 426 n. 92).

121. Le genre de rapport que l'on peut établir dans le judaïsme entre les attributions Messie et Fils de Dieu n'est pas clair. Quoi qu'il en soit, si l'on applique ces catégories à Jésus, le terme Messie renvoie plutôt à sa mission comme envoyé divin, tandis que la condition de Fils exprime une relation unique de proximité personnelle avec Dieu, qui inclut une primauté absolue.

Le message final de l'épisode de la transfiguration est qu'il faut rester obéissant à la voix de Jésus. Il est vrai que cette obéissance peut être comprise dans un sens large et général.¹²² Mais après un épisode de désobéissance, où Pierre et les autres disciples s'étaient prononcés ouvertement contre les paroles de Jésus relatives à sa passion et à sa mort, il est fort probable que l'on doive considérer ensemble les deux scènes. Il y a un lien souple mais bien réel entre les impératifs «passe derrière-moi» (Mc 8.33) et «écoutez-le» (Mc 9.7c), tous deux adressés aux disciples, et plus particulièrement à Pierre. Le premier est prononcé par Jésus; le second, par la voix divine. Le premier arrive après une réaction des disciples qui refusent radicalement l'annonce par Jésus de sa destinée tragique. Le second se produit après une réaction compréhensible mais insuffisante des disciples (faire trois cabanes pour les personnages célestes).

En reprenant le langage de Mc 8.33 sur les vues de Dieu et des hommes, on peut dire que, dans l'épisode de la transfiguration, Dieu, le Père, montre sa pensée et son dessein, ses sentiments et son affection en rendant glorieuse l'image du Fils et en faisant de ses paroles la référence majeure pour les disciples. L'annonce de la souffrance et de la mort n'est pas seulement un choix de Jésus mais fait *aussi* partie du dessein de Dieu.¹²³ Par conséquent, la réprimande de Pierre à Jésus et le refus de ses paroles relèvent des vues des hommes, qui n'ont rien à voir avec les vues de Dieu. Pierre et les autres doivent retrouver leur condition de disciples et se placer à nouveau derrière Jésus après que la voix divine l'a confirmé comme *celui* qui doit être écouté.

U. Luz a fait valoir que l'épisode de la transfiguration de Jésus est bâti selon deux perspectives : la première de tonalité christologique ; l'autre rattachée aux disciples.¹²⁴ Cette observation juste est corroborée par le message de la voix divine : «écoutez mon Fils». Or, ces deux perspectives sont rapportées l'une à l'autre et se rattachent aux épisodes précédents qui ont eu lieu dans la région de Césarée. Là, les disciples, en s'opposant aux paroles de Jésus, avaient mis en question leur propre identité. Maintenant, sur la montagne, ils ont entendu la voix divine qui leur a commandé d'écouter le Fils, et les a ainsi invités à retrouver leur pleine identité de disciples.¹²⁵ L'épisode de la haute

122. Cf. GNILKA, *Markus*, II, 36.

123. FOCANT, *Marc*, 336: souligne que les paroles de Jésus sur la passion «sont revêtues d'une autorité nouvelle», grâce à la voix divine sur la montagne, et cite Mc 8.33.

124. Cf. LUZ, *Matthäus*, II, 517.

125. Voir l'article «Was Jesus a Mystic?» dans mon livre *Jesus: An Uncommon Journey*, 245-85, ici 280.

montagne a mis en relief l'identité dernière de Jésus en tant que Fils de Dieu et en même temps l'identité dernière des disciples en tant que ceux qui doivent l'écouter et l'accompagner jusqu'à la fin. La transfiguration est, finalement, une illumination qui fait comprendre aux disciples l'identité cachée de Jésus.¹²⁶

5. CONCLUSIONS

1. La transfiguration de Jésus sur la haute montagne est la seconde des deux théophanies racontées dans les évangiles synoptiques, la première étant celle qui suit à son baptême au Jourdain. Dans les deux épisodes, il y a (a) un récit historique préalable à la théophanie, (b) des gestes-signes concernant Jésus qui constituent la vision théophanique et (c) un noyau auditif dans lequel la voix divine proclame l'identité de Jésus comme Fils de Dieu. Le récit préalable (a) est, respectivement, celui du voyage de Jésus au Jourdain pour que le Baptiste l'immerge dans le fleuve et celui du rabbi Jésus qui emmène trois de ses disciples sur une montagne de la région de Césarée, lieu typique de la rencontre avec Dieu. Les gestes-signes (b) provenant de Dieu et rattachés à la vision sont, dans le cas du baptême, les cieux ouverts et la colombe qui en descend, et, dans le cas de la transfiguration, la transformation céleste subie par Jésus («il fut transfiguré») et l'apparition de deux fameux personnages qui habitent au ciel, Moïse et Élie. En ce qui concerne l'audition (c), elle arrive à travers la voix divine qui s'exprime des cieux (baptême) ou d'une nuée (transfiguration), et confirme ce que les gestes avaient déjà montré : l'identité dernière de Jésus s'explique par son appartenance au monde divin, concrètement par sa proximité unique et singulière avec le Père en tant que Fils. La révélation, que ce soit celle du Jourdain ou celle de la haute montagne, se développe donc en deux moments : visuel et auditif. La différence, qui justifie l'existence de deux théophanies avec un contenu similaire, est le changement du sujet récepteur de la vision et de l'audition : Jésus est celui qui «voit» au Jourdain (Mc 1.10) ; les disciples sont ceux qui témoignent de tous les événements qui se passent sur la haute montagne (Mc 9.2b,2d,4a,5b,7a,7d,8: sept références aux disciples !). La théophanie du Jourdain se fait devant Jésus seul. Par contre, la théophanie de la haute montagne a lieu devant les trois disciples, tandis que Jésus, transfiguré, s'y insère et y participe du côté céleste, accompagné par

126. «Die Verklärung erfolgt zur Aufklärung der Jünger über Jesu verborgenes Wesen» (ZELLER, «Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund», 320).

Moïse et Élie. Dans les deux cas, les événements dépendent de l'intervention du Père qui provoque l'action et la rend possible.

2. L'épisode de la transfiguration est rapporté par les trois évangiles synoptiques (Mc 9.2-8 par. Mt 17.1-8 par. Lc 9.28-36). Le récit le plus ancien est celui de Mc, que Mt suit de près avec quelques modifications facilement identifiables, tandis que Lc introduit un nombre significatif d'éléments qui, comme chez Mt, peuvent provenir de la tradition orale ou refléter des intérêts rédactionnels. Néanmoins, le récit de Mc présente quelques traits que l'on s'accorde à attribuer à la rédaction: l'adverbe *kat'idian* (9.2c), la précédence d'Élie sur Moïse (9.4), l'introduction à l'intervention de Pierre (9.5a), le commentaire de cette intervention (9.6). On peut hésiter sur la forme concrète —non le contenu— de l'indication chronologique du début (9.2a) et encore sur la forme concrète —non le contenu— des paroles de la voix divine (9.7c). Par contre, les noms des trois disciples (9.2a) et la métaphore du foulon (9.3) doivent être retenus comme traditionnels. Par conséquent, il y a, dans le récit de Mc, trois sous-unités narratives dont le caractère traditionnel ne fait aucun doute et qui représentent la trame de l'épisode: la transfiguration de Jésus, à laquelle s'adjoignent Moïse et Élie (v. 4); l'intervention de Pierre (v. 5b); la révélation faite par la voix divine qui vient de la nuée (v. 7). Ces trois éléments constituent une base critique fort sûre pour insérer l'épisode de la transfiguration dans la vie de Jésus.

3. L'effort déployé par la recherche pour déceler les traditions et les analogies qui auraient pu influencer l'épisode de la transfiguration a été considérable. Les mondes juif et gréco-romain fournissent de nombreux exemples de possibles parallèles à divers traits présents dans l'épisode de la transfiguration. Le schéma de cet épisode n'est pas très éloigné de modèles qui ont acquis une place dans l'histoire des religions. En ce qui concerne l'apocalyptique juive, les voyages célestes, les expériences d'une réalité alternative, les phénomènes de genre mystique ont laissé des traces visibles dans les textes anciens. Il n'est pas question ici de remettre en cause l'intérêt que revêt une telle approche. Néanmoins, il n'y a aucune tradition ou analogie qui puisse expliquer suffisamment l'*ensemble* de l'épisode tel qu'il est raconté dans les sources existantes. Par conséquent, au risque de ne pas tenir compte de quelques parallèles significatifs dans les traditions et les analogies, il vaut mieux choisir une analyse de l'épisode de la transfiguration qui s'inscrit dans le contexte des épisodes qui l'entourent dans les évangiles de Mc et Mt. Je crois que c'est là la voie la moins douteuse pour essayer d'interpréter cet épisode, qui, à mon avis,

peut être encadré dans l'itinéraire vital de Jésus. Concrètement, la base de l'analyse est fournie par les trois unités narratives que l'on trouve chez Mc et Mt : la question de Jésus et la confession de Pierre (Mc 8.27-29 par. Mt 16.13-16) ; l'annonce par Jésus de sa passion et le refus de Pierre (Mc 8.31-33 par. Mt 16.21-23) ; la montée de Jésus sur la haute montagne avec Pierre et deux autres disciples et la théophanie qui s'y déroule et qui inclut la transfiguration de Jésus (Mc 9.2-8 par. Mt 17.1-8).

4. L'épisode de la transfiguration est unique dans la vie de Jésus. Il faut donc se demander quelles sont les causes qui ont pu le provoquer. Le point de départ est le choix de Jésus lui-même. Nulle part il n'est dit qu'il a demandé à Dieu de le transfigurer ou que ce soient les disciples qui auraient demandé un signe du ciel. Toutefois, ce signe est arrivé à propos du double choix que Jésus a fait : il a annoncé, pour lui-même (non pour les disciples), une destinée de souffrance et de mort, et ensuite, devant le refus de ses paroles de la part des disciples, plus particulièrement de Pierre, il les a emmenés sur une haute montagne pour qu'ils fassent une expérience spirituelle forte de rencontre avec Dieu et comprennent ainsi «les vues de Dieu». La question de départ de l'épisode de la transfiguration doit être cherchée dans les difficultés nées dans le groupe des disciples à propos d'une annonce de Jésus qui était apparemment opposée à sa condition du Messie, reconnue auparavant par Pierre et les autres disciples. Il est vrai que le messianisme majoritaire au sein du judaïsme était lié au triomphe et aux exploits, et que Jésus a parlé aux disciples de souffrance et de mort. Mais l'enjeu fondamental était de déterminer si cette annonce de Jésus correspondait vraiment à la volonté divine. C'est Dieu qui était mis en cause.

5. La réponse arrive de Dieu, lui-même. Celui qui a annoncé une destinée amère, d'apparente déroute, n'est pas un vaincu mais quelqu'un qui reçoit, du ciel, les honneurs les plus grands. Ses disciples en sont les témoins privilégiés. Il lui est concédé d'être transfiguré et son aspect extérieur se transforme : ses vêtements et, très probablement, son visage deviennent blancs et éblouissants, d'une blancheur divine. De fait, il apparaît devant ses disciples comme un personnage céleste visité par les deux personnages prophétiques les plus connus dans l'histoire d'Israël, élevés au ciel sans mourir. Apparemment, les disciples les reconnaissent sans hésiter. Moïse et Élie interviennent pour faire cortège au Transfiguré —comme le montre leur position dans la représentation iconographique chrétienne— et commencent à s'entretenir avec lui, comme il appartient à ceux qui partagent la même condition céleste. Dieu a

montré aux disciples ce qu'ils ignoraient : que l'identité profonde de Jésus est céleste et que, en précédant Moïse et Élie dans la vision, il les précède en rang et en honneur.

6. La vision semble avoir atteint son point d'intensité maximale: Jésus, au côté, et même en avant, des personnages célestes les plus grands d'Israël. Pierre semble l'avoir compris : la première des trois cabanes qu'il se propose de faire doit être pour Jésus. Les paroles du disciple sont compréhensibles : une béatitude pareille ne se trouve qu'au ciel. Et il pense qu'il convient d'honorer les trois illustres personnages avec trois demeures qui serviront à prolonger la vision et la joie qui en résulte : «il est bon que nous soyons ici», un «nous» qui englobe les trois personnages célestes et les trois disciples. Jésus, appelé par Pierre «rabbi», a changé d'aspect mais il n'est pas un autre, et, de ce fait, Pierre s'adresse à lui avec confiance. Jésus ne répond pas : c'est Dieu qui doit le faire. Les propos de Pierre ne conditionnent pas la théophanie, mais ils laissent entendre que les conséquences de la révélation touchant Jésus n'ont pas encore été comprises : il faut comprendre que le Jésus même qui a annoncé sa mort appartient au monde divin et que tous ses choix — surtout celui de sa destinée tragique— s'inscrivent dans le dessein de Dieu. La voix divine doit donc s'exprimer.

7. La vision va ainsi culminer avec la dimension auditive. Une théophanie complète finit habituellement avec les paroles divines qui parviennent à ceux qui y participent comme témoins. Il y a besoin de la voix et de la nuée, signe évident de la présence de Dieu dans le monde humain. La nuée vient recouvrir de son ombre les trois personnages célestes (Jésus, Moïse et Élie) qui parlaient entre eux et qui étaient «devant eux» (Mc 9.2d), c'est-à-dire devant les disciples. La voix divine vient du dedans de la nuée et s'adresse aux disciples, qui sont dehors: Jésus est celui qui reçoit pleinement affection et soutien, proximité et amour du Père. Il est le «Fils» —comme le montre le lien avec le Ps 2.7 et Gn 22.2,12,16. C'est lui qu'il fait écouter. L'impératif final («écoutez-le»), prononcé par la voix divine en présence de Moïse et d'Élie, a une valeur substantielle : le Père proclame que la voix de Jésus est autorisée. Les disciples devaient la suivre et suivre Jésus dans le chemin qui le conduit vers la souffrance et vers la mort. L'autre impératif, qui n'exprimait que la réprimande et qui émanait de Jésus («passe derrière moi») (8.33) devient maintenant un «écoutez-le» (9.7). L'épisode de la transfiguration se projette vers la souffrance et la mort, mais aussi vers la résurrection. La gloire de Jésus et la gloire de Dieu rayonnent et se confondent sur la haute montagne.