Universidad de Deusto
Biblioteca

2e DIMANCHE DE CARÊME

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 15

Première lecture : M. Lestienne
Deuxième lecture : M. Saillard
R. Baulès, Y.-B. Tremel
Évangile : M. Coune

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF

Universidad de Deusto
Biblioteca

2008740
2 ASS
As 7

Deuxième dimanche de Carême

Assemblées du Seigneur 15

DISTRIBUYE
PROPAGANDA POPULAR CATOLICA
IMPORTADOR N.º 6
Enrique Jardiel Poncela n.º 4
(Antes Acebo, 54) - MADRID-16

LES ÉDITIONS DU CERF

Universidad de Deusto
Biblioteca

Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES EDITIONS DU CERF, 1973
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris 7e

La pièce centrale des lectures de ce dimanche se trouve certainement dans le récit de la Transfiguration lu chaque année dans l'un des trois Synoptiques.

Année A

Saint Matthieu présente une version nettement hiératique et apocalyptique de la Transfiguration. Jésus est le nouveau Moïse, le Législateur du nouvel Israël. La loi ancienne est dépassée par celle du Christ : Moïse et Elie, sur la montagne, viennent lui apporter leur témoignage ; la Voix céleste proclame qu'il est, désormais, le seul qu'il faut écouter. Et de fait, Moïse et Elie disparaissent, laissant Jésus seul sur le nouveau Sinaï.

Une telle perception du mystère et de la personne de Jésus suppose, évidemment, que la lumière de Pâques ait brillé.

A ce moment-là, en effet, non seulement la gloire du Seigneur aura éclaté aux yeux de tous, mais encore le Nouveau Peuple de Dieu — l'Eglise — se sera mis en marche, derrière son Seigneur, vers le rassemblement définitif du Royaume.

En Jésus et par lui, le Fils bien aimé, le Dessein du Père désormais manifesté, se trouve donc réalisé. Les apôtres ont reçu mission d'annoncer cette Bonne Nouvelle du salut, sans se laisser arrêter ou décourager par les souffrances et les difficultés. Hérauts de celui qui a réduit à l'impuissance toutes les forces du mal, ils ne craignent rien (deuxième lecture).

Il faut donc se mettre en route sans hésiter pour entrer en possession de l'héritage promis et assuré : la gloire du Christ qui enveloppe déjà les croyants, mais qui n'en reste pas moins située dans un avenir vers lequel on marche dans la foi (première lecture).

Année B

L'évangile de Marc est tout entier marqué par les lenteurs qui caractérisent l'approche du Mystère, et par les incompréhensions des disciples même les plus proches de Jésus. Le danger de celles-ci est si grand, que le Seigneur semble hésiter à se révéler clairement, ou regretter de l'avoir fait. De là, ces consignes répétées de silence et de secret qui émaillent les récits de saint Marc.

C'est, dès lors, une invitation à cheminer progressivement dans l'intelligence du Mystère, mais sans achopper sur ce qu'il présente

Universidad de Deusto

de déroutant, la mort de Jésus, par exemple, ou le retard de sa manifestation en gloire. Pour si voilée que demeure encore celle-ci — non seulement aux yeux des disciples mais dans le monde — elle n'en est pas moins une certitude. L'épisode de la Transfiguration en donne la garantie.

Dès lors, nous n'avons rien à craindre. Assurés de la faveur de Dieu, de son amour manifesté par le don de son Fils, nous pourrons nous présenter sans crainte devant notre Juge. Du côté de Dieu et de son Christ, notre salut est assuré. Il nous appartient d'y adhérer par la foi, dans la confiance en la bonté miséricordieuse de Dieu. Et nous voilà à nouveau placé devant le Mystère du salut par la mort et la résurrection du Christ, déjà advenu et pourtant encore en espérance (deuxième lecture).

Mais la foi se vit toujours dans l'épreuve : le cas d'Abraham en fournit un exemple saisissant. D'une certaine manière, croire que le salut vient de la mort du Christ, revient, pour chaque chrétien, à surmonter ce qui fut l'épreuve d'Abraham acceptant d'immoler son fils sans désespérer de la promesse (première lecture).

Année C

Tout au long de son évangile, Luc met l'accent sur la prière contemplative de Jésus, sur son goût pour l'isolement et sur son intimité avec le Père. Ces caractéristiques se retrouvent dans le récit de la Transfiguration donné par le III^e^ évangile.

En même temps, Luc nous montre comment Jésus, déchiré au plus profond de lui-même par les exigences de sa mission, a su adhérer à la volonté du Père, dans une totale et lucide soumission.

Sur la montagne de la Transfiguration, il s'entretient de son exode pascal avec Moïse et Elie déjà auréolés de sa gloire.

C'est donc une véritable Icone que Luc présente à notre contemplation.

Mais cette vision nous invite, du même coup, à une option fondamentale : entrer dans les voies de Dieu, ou mettre son espérance dans les choses d'en bas ; se laisser transfigurer par la gloire du Christ mort et ressuscité, ou s'enliser dans les ténèbres de la perdition (deuxième lecture).

Ainsi resurgit toujours la nécessité de se situer dans la foi, face aux promesses de Dieu et à son Dessein de salut qui se réalise dans l'histoire, avec tous les délais et toutes les vicissitudes que cela implique (première lecture).

Première lecture

Année A : Gn 12,1-4a

Année B : Gn 22,1-2.9a.10-13.15-18

Année C : Gn 15,5-12.17-18

Universidad de Deusto
Biblioteca

Abraham, modèle et père des Croyants

Gn 12,1-4a ; 15,5-12.17-18 ; 22,1-2.9a.10-13.15-18

PAR MICHEL LESTIENNE
Professeur à la Faculté de Théologie de Fourvière-Lyon

I. «VA-T'EN DE TON PAYS,..» (Gn 12,1-4a : année A)

Gn 12,1-4a appartient à l'œuvre de l'auteur yahviste qui, sous Salomon, a écrit un récit des origines d'Israël de la création de l'homme à la conquête du pays promis aux patriarches. A l'intérieur de cette grande œuvre, Gn 12,1-4a représente le début de la préface à la geste patriarcale [1]. Par suite de la compilation de l'œuvre du yahviste avec plusieurs autres écrits, cette préface se trouve maintenant disloquée et ses éléments éparpillés en Gn 12-13, mais on peut la reconstituer comme suit :

12. [1] Yahvé dit à Abram : « Va-t'en de ton pays, de ta patrie et de la maison de ton père vers le pays que *je te ferai voir.* [2] Je ferai de toi une grande nation et je te bénirai. Je grandirai ton nom et tu seras bénédiction. [3] Je bénirai ceux qui te béniront et celui qui te méprisera, je le maudirai ; par toi se béniront toutes les familles du sol ». [4a] Abram s'en alla comme le lui avait dit Yahvé, et Loth s'en alla avec lui. [6] Abram traversa le pays jusqu'au lieu saint de Sichem, jusqu'au chêne du devin. Or le Cananéen était alors dans le pays. [7] Yahvé apparut à Abram et dit : « C'est à ta postérité que je donnerai ce pays ». Il bâtit là un autel à Yahvé qui lui était apparu. [8] Il s'avança de là vers la montagne à l'orient de Bethel et tendit sa tente ayant Bethel à l'occident et Aï à l'orient. Il bâtit là un autel à Yahvé et il prononça le nom de Yahvé. (...)

13. [7b] Or le Cananéen et le Périzien habitaient alors dans le pays. (...) [14] Yahvé alors dit à Abram, après que Loth se fut séparé de lui : « Lève tes yeux et *vois,* de l'endroit où tu es, vers le nord et le midi, l'orient et l'occident, [15] car tout le pays que *tu vois,* c'est à toi que je le donnerai ainsi qu'à ta postérité pour toujours. [16] Je rendrai ta postérité comme la poussière de la terre en sorte que, si l'on pouvait compter la poussière de la terre, alors, ta postérité aussi, on pourrait la compter. [17] Lève-toi, parcours le pays dans sa longueur et dans sa largeur car c'est à toi que je le donnerai ». [2]

Cette préface se présente donc sous la forme d'un itinéraire comportant un départ, une étape intermédiaire à Sichem et une étape finale à Bethel, c'est-à-dire dans deux importants sanctuaires de l'histoire d'Israël. Le départ et les deux étapes sont marqués par des discours de Yahvé, le premier et le dernier particulièrement solennels. Cet itinéraire sert ainsi à amener Abraham dans les deux sanctuaires où la parole de Yahvé va pouvoir retentir. Toutefois, en regardant de plus près ces paroles et cet itinéraire, on s'aperçoit qu'ils manifestent la foi, l'espérance et l'obéissance d'Abraham ainsi que leur retentissement sur toutes les nations.

1. L'itinéraire du croyant

Foi, espérance, obéissance, ces mots abstraits n'apparaissent pas dans notre récit. Mais les vieux auteurs bibliques n'ont pas l'habitude de nous parler expressément des « vertus théologales » : ils décrivent plutôt des actions et des situations qui les mettent en jeu, or cet itinéraire nous montre précisément Abraham placé dans ce genre de situations limites où la foi est appelée à miser, contre l'évidence, sur la parole divine (cf. Lc 5,4s ; Rm 4,18-21).

Telle est bien d'emblée la situation. L'auteur insiste sur l'arrachement qu'implique ce départ d'Abraham : les termes « ton pays, ta patrie, la maison de ton père » veulent, comme plus tard « ton

1. Sur la critique historique des traditions partiarcales on consultera : R. de VAUX, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan,* Paris, 1971, pp. 155-273. Sur les lectures théologiques successives de la figure d'Abraham : J.L. VESCO, *Abraham : actualisation et relectures,* dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* 55 (1971), pp. 33-80. R. MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham,* Paris, 1969, étudie ces deux questions.

2. Les pointillés marquent les endroits où cette préface se raccorde avec l'histoire de la séparation d'Abraham et de Loth qui constitue le début du cycle Abraham-Loth des ch. 18-19.

Universidad de Deusto Biblioteca

fils, ton unique, celui que tu aimes » (Gn 22,2), suggérer l'impact de l'ordre sur Abraham. En outre, au crescendo de l'ordre répond le laconisme du « Je te ferai voir ». Certes les vv. 2-3 constituent une litanie solennelle de promesses mais ces paroles se heurtent à l'évidence, tout cet ensemble de promesses reposant sur l'assurance qu'Abraham va devenir une grande nation, alors que, vient de dire le yahviste (Gn 11,29s), Sarah, la femme d'Abraham, est stérile. Vraiment, Abraham se voit appelé à lâcher la proie pour l'ombre, un « tiens » pour deux « tu l'auras ».

Cette opposition entre un présent qu'il faut abandonner et un futur hypothétique se trouve encore accentuée par la manière dont Yahvé exprime la promesse : il dit à Abraham qu'il lui fera voir un pays et non qu'il le lui donnera. Cette double opposition va marquer tout l'itinéraire jusqu'à l'étape finale de Bethel, et donner sa tension à la narration. C'est à Bethel seulement que le laconique « Je te ferai voir » devient un ordre solennel où le verbe « voir » intervient deux fois, et où la mention des points cardinaux précise la durée et l'étendue de ce regard sur le pays : Yahvé a été libéralement et somptueusement fidèle à sa parole ; le futur est devenu présent.

Yahvé ajoute encore qu'il donnera ce pays à Abraham et à sa postérité. Ainsi la deuxième opposition entre simple vision et possession se trouve, elle aussi, résolue lors de la dernière étape, mais en parole et au futur seulement, ce qui fait resurgir la tension. Yahvé invite Abraham à faire le tour du propriétaire, mais d'un propriétaire en espérance. De plus, l'espoir de possession repose sur une promesse qui parait bien problématique puisque le Cananéen et le Périzien occupent ce pays (13,7 ; cf. 12,6-7), et que Loth s'en est adjugé la meilleure part (13,10-12).

Ainsi la foi nue du départ, devient, à Béthel, une foi qui peut s'appuyer sur l'expérience de la réalisation de la parole divine ; mais il n'empêche qu'Abraham se trouve à Béthel dans une situation analogue à celle du début. Il reste toujours confronté à une promesse venue préciser et compléter la première mais, comme elle, en contradiction avec l'évidence. Sur son itinéraire, la promesse le devance toujours en manifestant peu à peu toute son ampleur. C'est là l'itinéraire normal du croyant.

2. *Abraham et les nations*

Adam et Abraham

A l'impératif du v. 1 succède, aux vv. 2-3, une série de propositions au futur où le leit-motiv est celui de « bénédiction » [3]. Au v. 2, Yahvé et Abraham sont seuls en jeu mais, au v. 3, cette bénédiction s'élargit jusqu'à englober « toutes les familles du sol » : toutes les nations ont quelque chose à voir dans le départ d'Abraham et dans la bénédiction qui lui est associée.

Avec l'expression « toutes les familles du sol » se trouvent évoqués et comme résumés les passages antérieurs du récit yahviste des origines de l'homme (Gn 1—11). Ce récit nous montre en effet comment l'homme (*Adam*), après avoir été tiré du sol (*adamah* : Gn 2,7) et s'être multiplié, en est venu à occuper toute la surface du sol, soit par dissémination naturelle (Gn 10), soit à cause de la dispersion consécutive à la construction de la tour de Babel (Gn 11,1-9).

Or, l'histoire yahviste des origines s'ouvre sur la désobéissance de l'homme à l'ordre de Yahvé « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la science du bien et du mal » (Gn 2,17) et elle se poursuit comme une histoire de la malédiction. Jamais l'homme n'y est béni ; par contre la malédiction apparaît cinq fois (Gn 3,14.17 ; 4,11 ; 5,29 ; 9,25). Inversement, l'histoire d'Abraham s'ouvre sur l'exécution de l'ordre de Yahvé « Va-t-en de ton pays ! » et sur cinq mentions de la bénédiction. Si saint Paul établit un parallèle entre Adam et le Christ, le yahviste, lui, le fait entre Adam et Abraham : avec celui-ci, l'histoire de la désobéissance et de la malédiction s'inverse en une histoire de l'obéissance et de la bénédiction. Dans cette bénédiction sont impliquées toutes les nations ; il faut préciser maintenant en quoi et comment.

Abraham et les nations

Dans les traités d'alliance du Proche-Orient ancien apparaissent fréquemment des phrases du genre : « Tu seras ami avec mon ami et ennemi avec mon ennemi ». Le v. 3a établit entre Yahvé et Abraham un semblable rapport fondamental d'alliance : à l'égard des tiers Yahvé prendra l'attitude qu'ils prendront à l'égard d'Abraham (cf. Ex 23,22). Les nations recevront donc la bénédiction dans la mesure où elles se mettront du côté d'Abraham et, sous-entendu, de sa descendance.

La formulation du v. 3b semble encore plus prégnante si l'on adopte la traduction : « En toi seront bénies... ». Seulement cette

3. Bénir c'est fondamentalement doter un individu ou un groupe de la force vitale. L'idée de bénédiction connote celles de vie, de fécondité, de puissance politique : la bénédiction est en définitive la prospérité et la réussite. Pour se faire une idée de la variété et de la richesse des représentations liées aux verbes « bénir » et « maudire », il suffit de lire Dt 28.

Universidad de Deusto Biblioteca

traduction est peu vraisemblable [4] et doit céder la place à celle-ci : « Par toi se béniront... ». Le sens de cette dernière traduction est le suivant : les nations appelleront sur elles-mêmes ou sur d'autres la bénédiction en faisant intervenir le nom d'Abraham. On dira par exemple : « Que Dieu te rende comme Abraham ! » (cf. Gn 48,20 ; Rt 4,11 ; et à l'opposé, Jr 29,22). Autrement dit, Abraham deviendra si puissant et si riche, sa postérité si nombreuse, que son nom deviendra célèbre dans toutes les nations (cf. v. 2b), et que celles-ci le considèreront comme le type même du béni, comme l'homme au sort enviable par excellence. Le v. 3b n'affirme donc pas qu'Abraham sera l'instrument *par lequel* les nations seront bénies, ni que celles-ci participeront mystérieusement *en lui* à la bénédiction, mais seulement qu'Abraham sera béni à un point tel que son nom deviendra synonyme de bénédiction aux yeux de toutes les nations, et leur servira à bénir.

C'est donc le v. 3a qui nous montre comment les nations participeront à la bénédiction qui vient d'entrer dans le monde avec Abraham : elles y participeront dans la mesure où elles prendront le parti d'Abraham et de sa postérité. La suite de l'histoire patriarcale du yahviste illustre cette affirmation en montrant concrètement comment un non-israélite peut être béni grâce à Israël. Ainsi Abimelek reconnaissant que Yahvé est avec Isaac et l'a béni, cherche à profiter de cette bénédiction en faisant alliance avec lui (Gn 26,2a.12.28s). De même la bénédiction de Jacob retentit sur Laban qui l'a reçu chez lui (Gn 30,27.30). L'Egyptien qui a acheté Joseph reconnait que Yahvé est avec lui et que tout ce qu'il fait réussit ; il cherche, lui aussi, à profiter de cette bénédiction et sera effectivement béni à cause de Joseph (Gn 39,2-5). Il y a une sorte de contagion de la bénédiction qui fait que tout ce que touche le béni réussit, et que sa bénédiction se communique à ceux qui s'attachent à lui. Abraham n'est pas une totalité récapitulative de la bénédiction dans laquelle chacun serait béni : ceci est réservé au Christ. Il est plutôt un point à partir duquel la bénédiction va rayonner. Le parallélisme Adam-Abraham n'est qu'une figure du parallélisme Adam-Christ.

Abraham et le Christ

A l'époque où écrit le yahviste — sous Salomon — Israël est une grande nation, politiquement puissante. Abraham est le patriarche d'Hébron où David a inauguré son règne (2 Sm 5,3), le patriarche de la tribu de Judah d'où sort la dynastie régnante ; son nom est sûrement célèbre en Israël et même chez ses voisins immédiats. Pourtant, même compte tenu de l'amplification poétique, il est difficile de voir dans ce *logion* sur la bénédiction des nations, uniquement une prophétie *ex eventu*. Il est plus raisonnable de penser que le yahviste regarde aussi vers l'avenir, et considère que l'histoire de la bénédiction entrée dans le monde avec Abraham ne s'achève pas avec le royaume salomonien. Le renom d'Abraham et sa bénédiction ont encore à cheminer pour atteindre toutes les familles du sol.

Cette attente du yahviste, le N.T. en verra la réalisation dans le Christ. Luc reconnaîtra en lui cette postérité d'Abraham apportant la bénédiction (Ac 3,25s ; cf. Gn 22,18), et saint Paul nous montrera dans le Christ cette totalité dans laquelle est récapitulée la bénédiction (Ep 1,3.10). En lui et par lui sont bénies toutes les familles du sol.

4. En effet l'auteur n'emploie pas les formes verbales normales par lesquelles l'hébreu exprime le passif du verbe « bénir ». En outre, cette traduction contredit le v. 3a qui envisage pour la tierce personne aussi bien la malédiction que la bénédiction. On a aussi proposé de traduire : « En (par) toi obtiendront la bénédiction... » Cette dernière traduction n'est pas impossible, mais reste conjecturale.

II. LA PROMESSE (Gn 15,1-18: année C)

Pour dégager le sens de ce texte et sa portée théologique, il importe de bien saisir au préalable sa *composition*. Celle-ci nous montrera que Gn 15,1-18 constitue un tout organique et que, en conséquence, les vv. 1-4.13-16 ne doivent pas être omis sous peine de modifier le *sens* de cette page qui nous présente l'attitude de l'homme devant la promesse et ses vicissitudes. Enfin, en remettant ce texte dans la *situation* historique qui l'a vu naître, nous pourrons voir comment il a été rédigé pour répondre aux préoccupations de l'Israël de l'époque [5].

1. Composition

Les limites de la péricope sont fort bien marquées. Le v. 1 débute par la tournure vague « Après ces événements », qu'on retrouve ailleurs pour marquer un début d'unité (Gn 22,1.20 ; 40,1 ; etc.), et introduit les deux personnages de la scène en les désignant par

5. Si les vv. 1-4.13-16 sont essentiels au texte, par contre la liste de noms ethniques des vv. 19-21, qui se rattache grammaticalement assez maladroitement à ce qui précède, peut être omise. La fin du v. 2 est corrompue et la *Bible de Jérusalem* s'abstient à juste titre de traduire. Le v. 3 représente, selon toute probabilité, une glose ancienne visant à donner le sens général du v. 2.

Universidad de Deusto Biblioteca

leur nom. A la fin, le v. 18 est construit exactement de la même manière que le v. 1 : notation de temps, action de Yahvé concernant Abraham, « en ces termes » [6] ; de plus, la tournure « En ce jour-là » récapitule les notations de temps précédentes (vv. 12.17), tout en marquant le recul pris par le narrateur relativement aux événements qu'il vient de rapporter. Elle marque ainsi la fin de l'unité littéraire commencée au v. 1.

Cet ensemble se divise lui-même en deux volets (vv. 1-6 et vv. 7-18) que permet de distinguer la forme particulière des vv. 6 et 7. Sorte de récapitulation d ensemble, le v. 6 joue le rôle d'une conclusion analogue à celle du v. 18 [7]. De son côté, la manière solennelle dont Yahvé se présente lui-même au v. 7 introduit la deuxième partie (cf. de même, par exemple, Ex 20,2). Notons enfin que l'expression « donner le pays » qui ne se trouve qu'aux vv. 7.18 marque de son côté la correspondance entre le début et la fin du second volet.

Enfin ces deux parties présentent entre elles un certain nombre de traits semblables, ce qui donne à Gn 15,1-18 la forme d'un diptyque. Le tableau suivant met en évidence cette construction :

A	B	
1a	7a	narratif
1b	7b	discours de Yahvé : promesse d'un salaire, d'une terre
2-3	8	discours d'Abraham : « Mon Seigneur » + interrogation
4	9	discours de Yahvé
5a	10-12	narratif
5b	13-16	discours de Yahvé concernant la postérité d'Abraham : « ...sera ta postérité. » [8]
	17	narratif
6	18a	narratif comportant une prise de recul du narrateur
	18b	discours de Yahvé.

6. Le v. 1 comporte aussi un « en ces termes » comme au v. 18. La *Bible de Jérusalem* l'omet à tort.

7. Le verbe « croire » apparaît ici dans l'hébreu sous une forme verbale qui connote un certain recul pris par le narrateur et une durée. La traduction suivante cherche à rendre en français quelque chose de cette nuance : « *En tout cela,* Abram crut en Yahvé et il le lui compta comme justice ».

8. Au v. 13 il faudrait traduire en toute rigueur : « Il dit à Abram : Sache bien que *hôte sera ta postérité...* ». En effet la construction est identique à celle de la finale du v. 5 : « Il lui dit : *Telle sera ta postérité.* »

Les correspondances entre les deux volets du diptyque sont donc réelles, mais aussi parfois assez lâches et surtout assez formelles et artificielles. On a l'impression d un certain nombre d éléments traditionnels moulés dans un cadre artificiel, avec, pour conséquence, un genre littéraire assez difficile à définir. Il ne s'agit sûrement pas d'une « histoire » — une simple comparaison avec Gn 16 ou 19 le fait pressentir au lecteur le moins averti — mais plutôt d une sorte de collection d'oracles de promesse enchâssés dans un cadre fortement élaboré. Une étude attentive à la composition du texte déterminée ci-dessus, montrera que des idées théologiques fort précises ont présidé à son élaboration.

2. *Sens*

Le *v. 1* a une triple fonction : articuler les deux volets du diptyque sur les événements guerriers racontés au ch. 14 ; introduire le premier volet ; enfin, annoncer le second. L'articulation avec le ch. 14 est assurée par la formule « Ne crains pas ! », fréquente en contexte guerrier (Dt 1,21 ; 3,2 ; Jos 8,1, etc.), par l'image du « bouclier » et enfin par le terme « salaire » (meilleur que « récompense »). Ce dernier implique en effet qu'un travail a été fourni précédemment par Abraham : or, le ch. 14 nous relate précisément le sauvetage de Loth qui n'a rien rapporté à Abraham (14,22-24).

Ce v. 1 introduit le premier volet du diptyque en citant une parole à laquelle on verra Abraham réagir aux vv. 2-3 : « Inutile de me donner un salaire, dit-il en substance, puisque je n'ai aucun héritier à qui le transmettre ! » Cette réaction introduit ainsi le thème du premier volet, celui de la postérité. Enfin, le v. 1 annonce le second volet du diptyque car ce « salaire » évoque l'annonce du don du pays et non celle de la descendance. En effet, au v. 2, Abraham distingue le « salaire » de la descendance puisqu'il trouve ce salaire inutile faute d'héritier ; ensuite, le parallélisme entre les vv. 1 et 7, comme la correspondance entre les vv. 1 et 18 montrent positivement que ce salaire sera le serment de donner le pays. La double promesse du premier volet représente donc une sorte de détour, un préalable à la promesse du don du pays visée dès le début.

Premier volet : la foi

La double promesse du premier volet représente un élément traditionnel en Israël. Le thème du fils se retrouve en Gn 17,15-21 et 18,1-15. Quant à celui de la postérité nombreuse on le retrouve,

Universidad de Deusto Biblioteca

associé comme ici avec l'image des étoiles, en Gn 22,17 ; 26,4 ; Ex 32,13 ; Dt 1,10 ; 10,22 ; 28,62. Mais ce qu'il faut remarquer, c'est que, dans ce premier volet, l'auteur s'intéresse davantage à l'attitude d'Abraham devant la promesse, qu'au contenu de celle-ci. La comparaison avec Gn 17,15-21 ; 18,1-15 le fera mieux ressortir. Dans ces deux passages en effet, l'annonce de la naissance d'un fils intervient brusquement sans avoir été préparée par une plainte d'Abraham, et elle est suivie par la mention d'un rire d'Abraham ou de Sarah dont la fonction est d'expliquer le nom d'Isaac (Isaac = il rira). Ici le récit est construit de manière fort différente : les promesses sont précédées d une plainte d Abraham (vv. 2-3) et suivies d'une sorte de commentaire du narrateur (v. 6), qui ne se préoccupe pas du contenu des promesses, mais de l'attitude prise par Abraham envers celui qui promet. La toile de fond sombre dressée par la plainte d'Abraham fait ressortir, comme blanc sur noir, son attitude de croyant, attitude déclarée juste. La justice étant fondamentalement ce qui caractérise des rapports entre personnes conformes à ce qu'ils doivent être, Yahvé considère donc ici qu'Abraham, en croyant en lui, a pris à son égard l'attitude correcte, conforme à ce qui doit être.

Second volet : le temps

Le second volet traite de la promesse du pays, un autre thème traditionnellement associé aux figures patriarcales. Dans la Genèse, cette promesse se réduit habituellement à une simple parole (22,7 ; 13,14-17, etc.), mais elle prend parfois aussi la forme d'un serment (24,7 ; 26,3). Gn 15 est le seul passage de l'A.T. où la promesse de la terre s'accompagne d'un rite imprécatoire de serment de la part de Yahvé. On trouve en Jr 34,18-19 et dans de nombreux documents du Proche-Orient ancien des rites imprécatoires analogues à celui que décrit le v. 17 : celui qui prête serment passe entre les morceaux d'un animal et prononce une formule du genre : « Que Dieu me fasse ceci et qu'il ajoute encore ceci si... ». Le contenu du serment est alors exprimé sous forme négative. Il s'agit en somme d'une malédiction de soi, conditionnelle (cf. 1 R 2,23, etc.) [9].

Il faut bien voir toutefois que ce n'est pas tant le contenu du serment qui intéresse ici l'auteur, que les modalités historiques concrètes de sa réalisation. Ce déploiement de la dimension temporelle apparaît dès le v. 7 avec la mention d'une action de Yahvé

9. Pour de multiples raisons et, en particulier, à cause de la présence dans le récit d'un rite de serment, il est préférable de traduire le v. 18 de la manière suivante : « En ce jour-là Yahvé prêta serment à Abram en ces termes... ».

antérieure à « ce jour-là » du v. 18 : la sortie d'Ur des Chaldéens. Il se poursuit dans le discours de Yahvé (vv. 13-16) qui renvoie à une époque *postérieure* à « ce jour-là » la réalisation du serment.

L'importance attachée par le narrateur à cette manifestation de la dimension temporelle ressort de la solennité des paroles divines qui développent cet aspect. Le v. 7 appartient à ce type de formules pompeuses où le locuteur se présente, et énumère ses titres ou ses actions d éclat pour manifester sa puissance et sa grandeur (cf. Ex 20,2 ; Lv 25,38 ; Is 44,24ss ; 45,5-7, etc.). Les vv. 13-16 débutent, eux, par une adresse solennelle (« Sache bien que... ») et sont placés au cœur de la théophanie. Ainsi plus que le serment lui-même, c'est son insertion dans un déroulement temporel que retient le rédacteur.

Pris ensemble, les vv. 7.13-16 constituent un sommaire récapitulatif des événements de l'histoire canonique d Israël depuis les origines patriarcales jusqu'à l'installation en Canaan. Ce type de sommaire représente un genre assez cultivé en Israël : Dt 26,5-10 et Jos 24,2-13 en fournissent de bons exemples, avec toutefois une différence importante par rapport à Gn 15. D'un côté, tous les événements sont rapportés au passé, à partir d un point de vue situé au-delà de la série des événements. Par contre, Gn 15 considère les événements à partir d'un point situé au milieu de la série : « en ce jour-là » du v. 18. De la sorte, le serment de Yahvé ne se présente pas comme une parole en l'air, puisqu'il s'appuie sur une action passée effectuée en faveur d'Abraham : la sortie d'Ur. Mais la réalisation de ce qu'annonce ce serment implique un délai et des vicissitudes : ce qu'exprime littérairement l'imbrication des vv. 13-16 qui séparent entre eux les vv. 12 et 17.

On voit donc que des idées théologiques fort nettes président à l'organisation de ce diptyque. Au risque de simplifier, on peut dire que le premier volet a pour sujet l attitude de foi nécessaire devant la promesse, tandis que le second montre que le délai et la vicissitude de la réalisation sont le mode concret de cette promesse.

3. *Situation historique*

Nous avons vu que le parallélisme entre les deux volets du diptyque était parfois assez lâche et surtout assez artificiel. De plus, le ch. 15 n'est pas dénué d'incohérences : comment ne pas remarquer, par exemple, que d'après le v. 5 il fait déjà nuit, tandis qu'au v. 12 le soleil est seulement en train de se coucher ? Ces données littéraires conduisent à penser que le texte actuel de Gn 15 a dû avoir une préhistoire ou, en d'autres termes, qu'un certain

Universidad de Deusto Biblioteca

nombre de versets (probablement vv. 9-10.12a.17b) ont servi de matériau de réemploi à un rédacteur qui a donné à ce chapitre sa teneur et son sens actuels. Il faut donc distinguer entre la date de ce matériau, qui peut être relativement ancienne, et l'époque du dernier auteur qui l'a réemployé. Je ne m'intéresse ici qu'à celui-ci : son style invite à le placer soit durant soit après l'exil à Babylone.

Un « exode » du pays des Chaldéens

Remis ainsi dans sa situation historique originaire, le diptyque prend tout son relief, et un certain nombre de détails s'éclairent, en premier lieu la mention d'Ur des Chaldéens au v. 7. En effet, lorsque « Dieu fait sortir », c'est normalement d'Egypte, selon l'expression consacrée dans l'A.T. La formulation anormale du v. 7 ne pouvait qu'intriguer une oreille israélite, mais elle prend tout son sens si Israël connaît ou vient de connaître un exil au pays des Chaldéens (cf. 2 R 25). Le fait que les vv. 13-16 ne parlent pas de l'« Egypte », joue dans le même sens. Dans ce discours de Yahvé, c'est évidemment l'Egypte qui est directement visée, mais on peut se demander si, en évitant d'en prononcer le nom, l'auteur ne veut pas nous amener à lire en filigrane une autre oppression et une autre sortie, celles du pays des Chaldéens.

Nous sommes ici très proches des idées qui se font jour dans le deuxième Isaïe, à peu près à la même époque : il donne en effet au retour de l'exil en Chaldée, les traits de la sortie d'Egypte (Is 43,16-21 ; 51,9-11). De son côté, le rédacteur final de Gn 15 transpose la phraséologie traditionnellement liée à la sortie d'Egypte, pour l'appliquer à la sortie du pays des Chaldéens, et il reporte sur le patriarche dont les origines étaient liées à ce pays des Chaldéens (Gn 11,31) l'action salvatrice fondamentale de Yahvé à l'égard d'Israël : « faire sortir ». L'exil en Chaldée est une vicissitude de la promesse de la terre, analogue au séjour en Egypte. Mais le serment de Yahvé tient toujours et requiert encore et toujours la foi d'Israël.

Un « Sinaï » avant la loi

Il y a un autre moment fondateur de l'histoire d'Israël que Gn 15 semble vouloir reporter aussi sur le premier patriarche ; celui du Sinaï. D'une part, en effet, fumée et feu appartiennent aux représentations de la théophanie du Sinaï (Ex 19,18 ; 20,18), et d'autre part on retrouve à propos de l'expression « conclure une alliance » (ou « prêter serment ») du v. 18 un phénomène analogue à celui du v. 7 à propos de l'expression « Dieu fait sortir ». Lorsque cette

expression du v. 18 apparaît avec Yahvé pour sujet et se réfère à un événement présent ou passé, cet événement est pratiquement toujours celui du Sinaï-Horeb ou des plaines de Moab (cf. Dt 28,69) sauf en Gn 15,18 et dans trois passages qui en dépendent (Ps 105,8s ; 1 Ch 16,15 ; Ne 9,8). Ceci semble bien témoigner d'une volonté de transposer aussi pour l'appliquer à Abraham, une phraséologie traditionnellement liée au Sinaï.

Il faut noter cependant qu'un élément capital de la tradition sinaïtique n'est pas reporté sur Abraham : la loi. Mais cette omission s'explique. Tandis que tout un courant de la pensée israélite fait reposer la justice sur la pratique de la loi (cf. Dt 6,25 ; 24,13, etc.), le premier volet de Gn 15 la fait reposer sur la foi. On sait, d'autre part, qu'au moment de l'exil, l'histoire deutéronomiste explique la perte du pays promis par la non-observation de la loi. Faut-il alors voir en Gn 15 une polémique anti-légaliste ? Je penserais plutôt que l'auteur cherche à déplacer le regard de son lecteur : il ne s'agit pas de regarder les motifs de la perte du pays, — ils sont clairs — mais il faut voir ce qui en fonde pour toujours une possession possible : le serment de Yahvé à Abraham bien antérieur à la promulgation de la loi, serment irrévocable auquel Israël est toujours invité à croire malgré les tribulations des temps.

Cette mise en situation de Gn 15 nous montre que ce texte représente une relecture des traditions patriarcales, en fonction des préoccupations d'une époque où l'événement marquant n'était plus la sortie d'Egypte mais l'exil au pays des Chaldéens. C'est là un exemple entre beaucoup d'autres, de la constante réinterprétation de ses traditions faite par Israël tout au long de son histoire. Lorsque saint Paul reviendra aux origines patriarcales antérieures à la loi sinaïtique, il ne fera que reprendre et poursuivre le cheminement commencé par le rédacteur final de Gn 15 (Ga 3,6.15-18).

III. ABRAHAM A L'ÉPREUVE (Gn 22,1-19 : année B)

Le récit lui-même suggère de donner ce titre à la péricope que nous allons étudier maintenant [10]. Le v. 1a, en effet, constitue une sorte de résumé de l'action qui va suivre et qui ne commence proprement qu'au v. 1b. On pourrait paraphraser ce début de la

10. La deuxième lecture de la veillée pascale fournit un texte plus complet de cette péricope.

Universidad de Deusto Biblioteca

manière suivante : « Après ces événements, il advint que Dieu mit Abraham à l'épreuve, et voici comment : Dieu dit à Abraham... ». Ainsi, comme dans le livre de Job, le lecteur sait dès le début à quoi s'en tenir : l'action qui va suivre n'est pas le fait d'un mauvais sort ou d'une divinité jalouse, mais une mise à l'épreuve pour savoir ce qu'il y a dans le cœur de l'homme (Dt 8,2) ; cette épreuve s'achèvera donc au v. 12 lorsque Dieu saura qu'Abraham est bien un « craignant Dieu ». Tel est donc le sujet abordé par cette péricope.

Celle-ci appartient pour l'essentiel au document élohiste. Toutefois le renouvellement des promesses (vv. 15-18) représente une addition postérieure et, de plus, un certain nombre d'indices tendant à montrer que l'auteur élohiste a repris, pour la réinterpréter, une tradition antérieure à fonction étiologique. Avant donc d'étudier *l'épreuve d'Abraham*, il sera bon de dire quelque chose sur cette *réinterprétation*.

1. Réinterprétation d'un récit antérieur

Un certain nombre de détails du texte apparaissent comme inutiles ou étrangers au propos manifesté par les vv. 1a et 12 : la dénomination du lieu (« Yahvé *verra* »), la justification d'un proverbe (« Au mont de Yahvé il sera *vu* » : v. 14) et le sacrifice du bélier (v. 13). Ces divers éléments sont préparés par la parole d'Abraham : « Dieu *verra* pour lui un mouton, pour l'holocauste mon fils » (v. 8). De plus, le texte n'est pas dénué d'incohérences à propos du lieu du sacrifice : celui-ci est à deux reprises considéré comme bien connu par Abraham (vv. 3.9) alors que Dieu n'a rien dit de précis, mais seulement annoncé qu'il indiquerait plus tard une montagne (v. 2).

Ces éléments étrangers et ces incohérences conduisent à penser que le texte actuel résulte d'une réinterprétation d'un récit antérieur, éventuellement pré-israélite, dont l'intention première était étiologique. Ce récit devait être rattaché à un sanctuaire local dont il expliquait le nom ainsi que la coutume de ne plus y sacrifier son premier-né mais un bélier [11]. Les éléments actuellement « parasites » du récit représentent des vestiges de cet état antérieur de la tradition.

La localisation du sanctuaire auquel ce récit était rattaché originellement semble échapper à nos prises : seule une tradition attestée tardivement le situe à Jérusalem à l'emplacement du temple (2 Ch 3,1).

11. Noter la correspondance entre les verbes du v. 13 et ceux du v. 2 qui met en évidence le « à sa place » du v. 13.

2. L'épreuve d'Abraham

Style

Ce merveilleux récit rappelle ces esquisses où seuls les contours sont marqués et qui suggèrent d'autant plus que le dessin est moins appuyé. Il se présente comme une sorte d'épure qui se contente d'enchaîner des actions concrètes sans qu'aucun arrêt se produise qui permette de visualiser une scène. Ce n'est qu'au moment où la tension dramatique sera résolue, qu'on nous montrera fort brièvement du reste, un bélier pris par ses cornes dans la broussaille. Personnages et objets ne sont pas décrits : on ignore si l'âne était gris ou brun, si le couteau était long ou court. Rares sont les déterminations apportées à un substantif : on nous dit seulement que le bois est celui de l'holocauste (vv. 3.6) et le lieu celui dont Dieu a parlé ou va parler (vv. 2.3.9). Par contre, on précise souvent qu'Isaac est le fils d'Abraham (vv. 2.3.6.9) et le v. 2 ajoute : son fils unique, celui qu'il aime. Contrastant avec la réserve habituelle du récit, ce luxe de précisions sur le rapport Abraham-Isaac produit un effet tout à fait particulier.

Il n'y a pas plus de descriptions intérieures que de descriptions extérieures. Pourtant la situation d'un père amené à sacrifier son unique enfant prêterait à toutes sortes d'évocations des sentiments et du drame intérieur des personnages, à l'aide de descriptions, de monologues ou de dialogues. Qu'il suffise d'évoquer ici l'*Iphigénie à Aulis* d'Euripide ou, dans l'A.T., Jephté amené à sacrifier sa fille unique : il déchire ses vêtements et exprime son désespoir (Jg 11,34s ; cf. 2 Sm 19,1-5). Ici aucune exclamation de désespoir ou de résignation de la part d'Abraham ou d'Isaac ; seulement des « Me voici ! » et les phrases des vv. 5.7-8 qui n'expriment pas directement un drame intérieur.

Bref tout dans ce récit n'est que suggéré, insinué par des touches d'une extrême pudeur. A l'auditeur ou au lecteur de percevoir ce qui n'est pas dit, vers quoi converge ce qui est dit. Il faut bien pourtant que l'exégète parle. Son rôle consiste à mettre en lumière les arêtes de l'épure pour permettre au regard du lecteur de s'orienter dans la direction voulue par l'auteur.

Composition

L'ordre divin qui lance l'action comporte trois impératifs : « Prends... Va... Offre en holocauste ! » Cette succession de verbes va marquer la composition du récit en créant un espace dans lequel la tension narrative va pouvoir se déployer entre les deux lieux que l'ordre distingue, celui où l'ordre est donné et celui où

Universidad de Deusto Biblioteca

il doit être exécuté. Ainsi c'est l'approche du lieu du sacrifice et de l'instant final, laissé comme en suspens (« ... pour égorger son fils »), qui marque la progression narrative : on parle du lieu (v. 2), on le voit (v. 4), on y arrive (v. 9), on en revient (v. 19). Les scènes s'organisent alors de la manière suivante : le départ vers le lieu (vv. 1b-3), en vue du lieu (vv. 4-8), au lieu (vv. 9-14), le retour (v. 19).

Plus on s'approche du lieu et de l'instant décisif, en d'autres termes plus le temps se fait court, plus le récit se fait long. On ne nous dit rien sur les trois premiers jours du voyage qui d'ailleurs n'apparaissent que dans une locution circonstancielle. Par contre la partie de l'itinéraire qui se passe en vue du lieu a droit à cinq versets. Enfin les ultimes préparatifs sont énumérés en détail et occupent deux versets tandis que le sacrifice du bélier n'aura droit qu'à un seul verbe. Cet effet de retardement est sûrement recherché.

L'étude des deux premières scènes de ce récit va nous permettre de faire surgir le contenu théologique non exprimé, mais vers lequel convergent les arêtes de cette épure narrative.

Le départ vers le lieu : l'épreuve de la foi

Cette première séquence est construite sur le schéma ordre-exécution, et la finale de l'exécution renvoie à la parole qui l'a suscitée (cf. Gn 12,1.4) : il s'agit bien d'obéissance. L'énumération : « ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac » trahit la grandeur du sacrifice demandé au père mais elle fait plus : elle évoque les scènes précédentes du récit élohiste. Isaac est l'unique, car Ismaël vient d'être chassé avec Hagar sa mère (Gn 21,9ss) et se trouve perdu pour Abraham. Mais Isaac est aussi l'unique en ce sens qu'il est le seul fils d'Abraham par Sarah la stérile, ce qui lui confère un rôle tout à fait particulier. Isaac n'est pas un enfant unique ordinaire comme la fille de Jephté, mais le fils de la promesse. Il est d'abord celui qu'on n'attendait plus ; né en vertu d'une promesse : il est le fils du miracle. Ensuite et surtout il est celui sur qui repose l'avenir de la promesse : « C'est par le nom d'Isaac que sera appelée ta race » (Gn 21,12). La relation Abraham-Isaac n'est pas une relation père-fils ordinaire, il y a un tiers au cœur de cette relation et ce tiers est Dieu. Or voici maintenant que Dieu s'acharne contre sa promesse, et la remet radicalement en question : Abraham n'est pas seulement touché dans sa chair, mais encore dans sa foi, et dans sa foi en la promesse.

On voit donc que l'interpolateur qui a ajouté en finale du récit élohiste un renouvellement solennel des promesses (vv. 15-18) a été fidèle à l'orientation du texte qu'il voulait compléter. Seule son emphase contraste avec la réserve de l'élohiste qui se contente

de suggérer. Muni de ce renouvellement de la promesse, le récit élohiste présente une remarquable analogie de construction avec la préface yahviste de l'histoire patriarcale (cf. ci-dessus, pp. 6ss). Dans les deux cas il s'agit d'un itinéraire aboutissant là à Béthel, ici au « lieu » ; les ordres initiaux sont construits fort curieusement de la même manière ; les deux récits s'achèvent sur une promesse solennelle. On peut se demander si ces analogies ne sont pas voulues pour faire comprendre que l'épreuve d'Abraham constitue dans son itinéraire un nouveau départ, la vocation renouvelée (cf. Jr 14,10-21).

En vue du lieu : la foi dans l'épreuve

Comme s'il avait marché jusqu'alors les yeux baissés, Abraham les lève et se trouve maintenant confronté par le regard avec ce lieu dont on s'était contenté jusqu'ici de parler. Cette scène en vue du lieu est d'une grande perfection littéraire et fournit aussi une des clés du texte. Elle est bâtie sur de multiples oppositions : les deux serviteurs qui restent au loin avec l'âne et les deux autres personnages qui vont aller « là-bas », vers ce point qu'Abraham indique du doigt mais ne nomme pas (cf. Ex 24,1.14) ; ce que porte le père et ce que porte le fils, car s'il ne faut pas laisser entre les mains des enfants du feu et un couteau, ceux-ci portent le secret d'Abraham : instruments décisifs du sacrifice, ils doivent rester entre ses mains. Enfin le dialogue entre Abraham et son fils dont on dit à deux reprises : « Ils allèrent tous deux ensemble », fait ressortir le silence de cette marche où les « deux » sont « ensemble » et pourtant séparés par le secret du père.

Le bref dialogue entre le père et le fils rompt à peine ce silence. La question d'Isaac, à partir d'une simple constatation, sert à introduire la réponse du père qui est, elle, une hypothèque sur l'avenir. Cette réponse constitue le cœur du récit : elle se trouve dans la séquence centrale et, dans cette séquence, elle se trouve encadrée par ces deux phrases identiques qui la font surgir du silence. On s'attend à ce que cette parole d'Abraham trahisse le sens du texte.

Cette parole prépare le sacrifice du bélier du v. 13 ainsi que les explications du v. 14. Mais par rapport à la perspective élohiste de l'épreuve d'Abraham, il s'agit d'éléments marginaux. Admettre que cette phrase, située au cœur du récit, se borne à préparer des détails marginaux, paraît difficile. Faut-il alors y voir une restriction mentale, une réponse évasive à laquelle se trouve acculé un père qui veut porter seul son secret ? Cette fine notation psychologique a toutes chances d'être présente, mais elle n'épuise pas encore le sens de la réponse d'Abraham.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Nous avons vu que ce récit, peu enclin à psychologiser l'action narrative, n'était pas une étude de caractères. Au contraire, le v. 1a indique que les deux principaux protagonistes du récit restent Dieu et Abraham : la relation fondamentale est de nature théologique. Or précisément Abraham fait intervenir Dieu dans sa réponse. Il ne prétend pas qu'il trouvera sur place, là-bas, un mouton ou tout autre moyen d'échapper à la difficulté : dans sa réponse il parle de Dieu, ce tiers impliqué du fait de la promesse, dans sa relation à son fils Isaac. Il faut noter alors que les deux seules paroles d'Abraham qui concernent le futur, se réalisent toutes deux : celle du v. 8 au v. 13, et celle du v. 5 au v. 19 : les deux serviteurs qui ne font rien dans le récit semblent n'être là que pour entendre cette parole : « *Nous* reviendrons vers vous ». Dans ces deux paroles prophétiques, l'auteur montre l'attitude d'Abraham dans l'épreuve. Dieu ne peut être infidèle à sa promesse, cette promesse à laquelle le sort d'Isaac est lié. Même lorsque Dieu semble la démentir et s'acharner contre elle, Abraham conserve sa foi et espère contre toute espérance.

CONCLUSION

Ces trois textes nous ont présenté la figure d'Abraham telle que l'ont vue trois auteurs des X^e^, VIII^e^ et VI^e^ siècles. Cette figure est restée étonnamment fidèle à elle-même. Abraham est celui qui a cru en la promesse contre toute évidence, et même lorsque l'auteur de cette promesse semblait vouloir en saper le fondement. Abraham est ainsi le modèle de tout croyant. Mais pour Israël, Abraham est, en outre, l'ancêtre en qui le Peuple a toujours vu l'origine de la promesse dont il vit. Cette promesse a fait son entrée dans le monde par la foi d'Abraham, et, depuis ce moment-là, elle ne cesse de susciter la foi de ceux qui s'en réclament. Dès lors, Abraham est non seulement le modèle des croyants, mais encore leur père.

Deuxième lecture

Année A : 2 Tm 1,8b-10

Année B : Rm 8,31b-34

Année C : Ph 3,17—4,1

Universidad de Deusto
Biblioteca

Annoncer l'évangile c'est révéler le dessein de Dieu

2 Tm 1,8-10

PAR MICHEL SAILLARD

Impressionnés par la facture poétique et la richesse théologique de ces versets, plusieurs commentateurs ont, depuis longtemps, acquis la conviction que 2 Tm 1,9-10 est le témoin d'une hymne de l'Eglise du premier siècle : le correspondant de Timothée l'aurait empruntée à la liturgie pour motiver son exhortation [1]. Sans nous laisser trop accaparer par le jeu de l'analyse littéraire, il nous semble indispensable de mettre en évidence la structure de ce passage, afin de mieux découvrir le parti que Paul a su tirer de cette « pièce liturgique » pour illustrer son propos : ranimer en Timothée la fierté de sa mission et le courage dans les épreuves apostoliques.

Mais auparavant, nous voudrions proposer — en vue de l'analyse et non de la lecture publique — une traduction plus littérale de cette seule et unique phrase qui débute au v. 8 et progresse en un souffle prodigieux jusqu'à la fin du v. 11.

[8] *Ne rougis donc pas* du témoignage à rendre à notre Seigneur
ni de moi, son prisonnier ;
mais *prends ta part de souffrance*
pour l'annonce de l'*Evangile*, selon la force de DIEU

[9] Lui qui nous *a sauvés*
et nous *a appelés* d'un saint appel,
non en considération de nos actes,
mais en considération de son propre PROJET GRACIEUX.
Celui qui nous *a été donné* en Christ Jésus
avant les temps éternels,

1. Cf. d'autres emprunts au répertoire liturgique dans les écrits de Paul par exemple : Ep 5,14 ; Ph 2,6-11 ; 1 Tm 3,16 ; 6,15-16 ; 2 Tm 2,11-13 ; etc. Il arrive souvent à Paul de ne pas citer purement et simplement, mais d'apporter au texte sa propre pensée théologique.

[10] et qui *a été manifesté* maintenant
par l'apparition de notre Sauveur CHRIST JESUS,
Lui qui *a rendu inopérante* la mort
et *a fait resplendir* la vie et l'immortalité par l'annonce de l'*Evangile*

[11] au service duquel j'ai été établi, moi,
héraut, apôtre et docteur.

[12] C'est pour cette raison que je *souffre* cela,
mais *je n'en rougis pas*...

La section centrale — hymnique [2] — de ce passage comprend trois parties caractérisées chacune par deux verbes, qui ont respectivement pour sujets : Dieu, son projet gracieux, Christ Jésus. En outre, il y a une correspondance parfaite entre les trois termes qui concernent Timothée d'une part (v. 8) et Paul d'autre part (vv. 11-12a) : tous deux ont reçu mission d'*annoncer l'Evangile*, pour lequel ils doivent *souffrir*, dont *ils n'ont pas à rougir*. C'est dire l'étroite communion dans la souffrance et la fierté, de l'apôtre avec son collaborateur-successeur. L'un achève sa course (4,6-7), l'autre est invité à prendre un bon départ (2,3-7).

1. Dieu nous appelle à la vie (vv. 9-10)

Si l'hypothèse de l'utilisation d'une hymne plus ancienne mérite d'être retenue [3], nous devons toutefois constater que l'invitatoire originel a disparu pour faire place à l'exhortation du v. 8. Relevons les accents de cette hymne.

a) La gratuité totale de l'appel au salut

Le thème fondamental du Salut parcourt tout ce texte : Dieu nous

2. Les verbes que nous rendons par le passé simple sont en grec des participes passés. L'emploi du participe « hymnique » est cher aux psalmistes pour décrire l'action de Dieu qui motive louange et action de grâce.

3. Parmi les derniers commentaires favorables à cette hypothèse, signalons J. Jeremias (1963), G. Holtz (1965), P. Dornier (1969). C. Spicq dans sa 4e édition refondue assouplit sa première prise de position plus favorable au caractère hymnique et à l'emprunt à la liturgie. Il reconnaît cependant : « L'apôtre a pu se servir d'un matériel catéchétique semi-stéréotypé, avec la coloration éphésienne hellénistique des manifestations, du salut-lumière-vie, auquel il donne une forme liturgique, mais il lui imprime sa marque propre tant au point de vue des notions que du vocabulaire » (*Les épîtres pastorales*, Paris, 1969⁴, p. 173).

Universidad de Deusto Biblioteca

sauve (v. 9a) par son Christ (v. 10) désigné ici à la fois par le titre de *Sauveur*, et par son nom, *Jésus*, qui signifie *Yahvé sauve*.

Paul aime caractériser la vie chrétienne comme un « appel de Dieu ». « Saints par vocation » (Rm 1,7 ; 1 Co 1,2), les croyants sont appelés à la liberté dans la charité (Ga 5,13) et à la communion ecclésiale, corollaire de la « communion en son Fils Jésus » (1 Co 1,9 ; Col 3,15). Dès le premier appel, Dieu ouvre la participation « à son Royaume et à sa gloire » (1 Th 2,12 ; cf. Ep 1,18) ; le terme en est la vie et l'immortalité, lit-on à la fin du v. 10.

La gratuité spécifie cet appel. Elle est exprimée de manière d'abord négative puis positive : « Non en considération de nos propres actes, mais en considération de son Projet à Lui et de sa Grâce ». Parallèlement au thème du salut par la foi indépendamment des œuvres de la loi (Rm 3,28 ; 4,2-5 ; Ep 2,8-9), Paul développe celui de l'appel de Dieu totalement gratuit, indépendamment des œuvres de l'homme (On peut illustrer ce point par l'exemple d'Abraham, le prototype de l'appelé : 1re lecture). S'agit-il alors d'un choix purement arbitraire dont il y aurait lieu de se scandaliser ? (Rm 9,19-21) Paul répond à cette question par l'affirmation de la souveraine liberté divine que l'intelligence humaine ne saurait pénétrer. Jacob a été préféré à son aîné Esaü. Tous deux étaient fils d'Isaac et de Rébecca : « Et pourtant avant la naissance des enfants, quand ils n'avaient fait ni bien ni mal, pour que *s'affirmât la liberté de l'élection divine, qui dépend de Celui qui appelle et non des œuvres*, il lui fut dit : « L'aîné servira le cadet » (Rm 9,11-12). C'est le même projet (ou Dessein) de Dieu que Paul voit à l'œuvre dans l'appel des chrétiens (Rm 8,28).

Ainsi donc, ni l'appel ni le salut ne sont imputables aux actes de l'homme : « Ce salut ne vient pas de vous, *il est un don de Dieu ; il ne vient pas des œuvres*, car nul ne doit pouvoir se glorifier » (Ep 2,8-9 ; cf. Rm 11,6).

Il nous semble que l'expression « en considération de son projet à lui *et* de sa grâce » ne distingue pas deux réalités, mais en désigne une seule [4] : un projet fondé tout entier sur la grâce et la gratuité ou, pour reprendre une autre expression de Paul, élaboré par le seul *bon plaisir*, la seule bienveillance de Dieu (Ep 1,5.9).

b) Un projet éternel manifesté en Jésus Christ

Ce projet gracieux du Salut, Paul l'appelle ailleurs *Sagesse* mystérieuse ou *Mystère* demeuré caché dans le secret éternel de Dieu et enfin manifesté en Jésus Christ (cf. 1 Co 2,7-10 ; Ep 3,7-11 ; Col 1,25-27). L'hymne ne l'envisage pas explicitement sous cet aspect : elle dit même que cette grâce « nous a été donnée en Jésus Christ avant tous les siècles » (v. 9). Mais au v. 10 on lit : « maintenant visible à nos yeux ». Ainsi donc, jusqu'au *maintenant* inauguré par l'Incarnation, le projet de Dieu restait caché. La grande bénédiction qui ouvre la lettre aux Ephésiens (1,3-14), ne fait pas explicitement mention de secret, mais d'*élection* « dès avant la création du monde selon le bon plaisir de la volonté de Dieu ». On constate cependant la même distinction, car la réalisation du projet divin a lieu « quand les temps sont accomplis » (1,4.9-10) [5].

Paul n'utilise qu'ici le terme *apparition-épiphanie* (dans le Lectionnaire : *s'est manifesté*) pour désigner l'Incarnation. Partout ailleurs, ce mot évoque la Parousie, ultime épiphanie du Seigneur (2 Th 2,8 ; 1 Tm 6,14 ; 2 Tm 4,1.8 ; Tt 2,13). Toutefois le verbe *apparaître* (*epiphainein*) renvoie à l'Incarnation dans un passage de la lettre à Tite dont il est inutile de souligner l'étroite parenté avec notre hymne : « La *grâce* de Dieu, source de *salut* pour tous les hommes *est apparue*... Le jour où *apparurent* la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes, ce n'est pas *à cause de nos actes* de justice, mais *en considération de sa miséricorde* qu'il *nous a sauvés* par un bain de nouvelle naissance et de re-création en l'Esprit Saint » (Tt 2,11 et 3,4-5).

L'expression « l'épiphanie de notre sauveur » utilisée par la communauté chrétienne implantée en milieu grec païen, trahit une certaine polémique contre le culte impérial. On sait en effet que l'empereur se faisait appeler *sauveur*, et que son entrée solennelle dans la capitale, après une expédition victorieuse, s'appelait une *épiphanie*. C'est pour une toute autre Victoire que le Sauveur Jésus a fait son entrée dans le monde [6] !

4. N'aurions-nous pas là en effet le phénomène appelé *hendiadyoin*, c'est-à-dire la coordination de deux mots par *et*, pour n'exprimer qu'une réalité. Cf. La déclaration de Paul : « C'est au sujet de l'espérance *de la* résurrection des morts que je suis mis en jugement » et non pas « au sujet d'une espérance *et* d'une résurrection » (Ac 23,6).

5. On retrouve cette distinction entre l'éternité du dessein de Dieu et le moment historique de la manifestation dans une hymne christologique du premier siècle dont le P. Boismard trouve des traces dans plusieurs écrits du N.T., et plus particulièrement en 1 P. Voici le texte reconstitué par l'auteur à partir de 1 P 1,20 ; 3,18b ; 4,6a ; 3,22b : « Le Christ pré-connu avant la création du monde - manifesté à la fin des temps - mis à mort par la chair - vivifié par l'Esprit - évangélisé aux morts - parti au ciel - lui étant soumis : Anges et Dominations et Puissances » (M.-E. Boismard, *Quatre Hymnes Baptismales dans la première épître de Pierre* (Lectio Divina, 30), Paris, 1961, pp. 60-102.

6. Aussi étonnant que cela paraisse, le titre de *Sauveur*, appliqué au Christ, n'apparaît pas dans les écrits les plus anciens du N.T. Paul commence à l'employer en Ph 3,20 et Ep 5,23. Dans les épîtres pastorales le titre est donné aussi bien à Dieu (1 Tm 1,1 ; 2,3 ; 4,10 ; Tt 1,3 ; 2,10 ; 3,4 ; cf. aussi Jude 25) qu'au Christ (2 Tm 1,10 ; Tt 2,4 ; 3,6 ; cf. aussi 2 P 1,1.11 ; 2,20 ; 3,2.18). Dans la littérature johannique, le Christ est dit deux fois « Sauveur du monde » (Jn 4,42

Universidad de Deusto Biblioteca

c) La victoire pascale

Deux verbes et la violente antithèse mort-vie suffisent à décrire le Mystère Pascal.

Le Christ Jésus a détruit la mort : « détruire » est peut-être trop faible pour traduire le verbe grec qui signifie « rendre inopérant, inefficace » [7]. Nous savons par ailleurs que lors de sa Parousie, le Christ Seigneur *réduira à l'impuissance* l'Adversaire (2 Th 2,8) ; « toute Principauté, Domination et Puissance et finalement la mort elle-même » (1 Co 15,25-26). Ce triomphe du Christ sur les forces du mal a commencé durant sa vie d'homme. En effet, Jésus, notre frère en humanité, *« a réduit à l'impuissance, par sa mort,* celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable » (He 2,14 ; cf. 1 Jn 3,8). En ce sens, la partie est jouée dès ce moment. L'hymne peut donc chanter la destruction de la mort comme un acte passé, déjà réalisé : « Où est-elle, ô mort, ta victoire ? » (1 Co 15,55).

Il a fait resplendir la vie et l'immortalité. Comme de nombreux écrits du N.T., l'hymne exploite le symbole de la lumière-illumination pour exprimer les fruits de la résurrection : vie et immortalité (cf. évangile : la Transfiguration) [8]. Le Verbe, lumière véritable, vient en notre chair pour éclairer tout homme (Jn 1,9). C'est dans et par son mystère pascal que Jésus-Seigneur devient cette « lumière pour le peuple et pour toutes les nations » (Ac 26,23 ; cf. Lc 2,32). Par voie de conséquence, tout chrétien, tout homme est *appelé* à vivre le « maintenant de la manifestation du salut », en vivant de la *vie* même du Ressuscité, dans le resplendissement de sa *lumière*. Il lui faut sortir des ténèbres (Rm 13,12 ; Col 1,13 ; 1 Jn 2,8-9, etc.). L'acceptation du salut dans la foi, signifiée par le baptême, est une re-naissance à une *vie* nouvelle, une participation à une création nouvelle (Rm 6,4 et note dans la *B.J.*), mais aussi une *illumination* (Ep 5,14 ; He 6,4 ; 10,32).

Si l'hymne s'arrêtait sur cette affirmation de sa réalisation dans le passé, peut-être que notre conception du Salut resterait très

et 1 Jn 4,14). Luc donne une fois ce titre à Dieu (1,47) et trois fois à Jésus : Ac 5,31 ; 13,23 et surtout dans l'audacieuse et très complète titulature christologique de l'annonce au bergers : « Il vous est né un *Sauveur* qui est *Christ Seigneur* » (Lc 2,11). Ce titre n'a pu trouver son origine en Palestine, puisque Jésus signifie déjà sauveur. Il a donc pris naissance en milieu chrétien grec.

7. Le verbe *katargein* est presque exclusivement paulinien (25 fois). On ne le rencontre ailleurs qu'en Lc 13,7 où il signifie « rendre in-fertile ou improductive une terre », et en He 2,14 proche de notre texte. Etymologiquement ce verbe signifie : ôter à quelqu'un ou à quelque chose toute capacité d'action (*kat-a-ergein*).

8. Ne pouvant aborder ici le thème de la lumière, nous renvoyons les lecteurs au *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1970², col. 687-690 ou à la note de la *Bible de Jérusalem*, en Jn 8,12.

statique. Nous ne mettons certes pas en doute que le Salut nous a été acquis une fois pour toutes, en un moment de l'histoire passée (cf. He 7,27 et note dans la *B.J.*). Mais nous le savons également « objet d'espérance » (Rm 8,24). Aussi, l'hymne ajoute-t-elle que la destruction de la mort et le resplendissement de la vie et de l'immortalité sont réalisés *par l'annonce de l'Evangile*. A notre avis, ce sont ces mots qui ont permis à Paul d'insérer cet élément hymnique dans une exhortation à Timothée, son « collaborateur » (Rm 16,21), mais aussi le « collaborateur de Dieu dans l'Evangile du Christ » (1 Th 3,2).

2. *Fierté et souffrances du prédicateur (vv. 8,11-12)*

On a remarqué que le découpage de la lecture d'aujourd'hui met en évidence, au début et à la fin du passage, le terme « annonce de l'Evangile ». On devrait traduire plus littéralement la finale du v. 10 : « par le moyen de l'Evangile » [9]. Chez Paul cette formule concerne toujours des réalités surnaturelles qui, toutes, convergent vers un même point : la participation à la Gloire du Christ (2 Th 2,14), l'héritage, l'incorporation au Christ, le bénéfice de la Promesse (Ep 3,6), la nouvelle naissance comme fils de Dieu (1 Co 4,15 ; cf. 1 P 2,23), en un mot le *Salut :*

> Je vous rappelle, frères, *l'Evangile* que je vous ai évangélisé, que vous avez reçu, dans lequel vous demeurez fermes, et *par lequel* vous serez sauvés, si vous le gardez tel que je vous l'ai annoncé (1 Co 15,1-2).

Pour susciter en chaque homme la libre décision de foi face à l'*appel* à entrer dans le mystère de mort-résurrection du Christ, Dieu veut avoir besoin de collaborateurs authentiques, totalement compromis dans la réalisation du salut. L'apôtre s'identifie à l'Evangile du salut qu'il annonce, au point d'écrire : rougir de Paul, prisonnier à cause du témoignage qu'il porte reviendrait à rougir de l'Evangile lui-même. Mais comment pourrait-on « rougir de l'Evangile qui est une force de Dieu pour le salut de tout croyant » (Rm 1,16).

Le chrétien se voit donc envoyé pour proclamer la victoire de la vie et de l'immortalité sur la mort. Mais ce témoignage peut l'appeler à expérimenter dans son corps, par la souffrance, le pou-

9. Dans les écrits pauliniens, le terme « Evangile » est précédé de la préposition *dia* avec le génitif uniquement dans les cinq passages cités dans cet alinéa.

Universidad de Deusto Biblioteca

voir de la mort que pourtant il contribue à rendre inopérante, par sa prédication de l'Evangile, dans ce « maintenant du salut ». Tel est le sens de l'épreuve apostolique dont Timothée doit prendre sa part (v. 8 ; cf. 2,3), comme Paul, prisonnier, proche de l'ultime témoignage-martyre, lui en donne l'exemple (v. 12) : « Je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son corps qui est l'Eglise » (Col 1,24).

Le Dessein de Dieu a été maintenant manifesté. Ce *maintenant* inauguré par l'apparition de notre Sauveur se poursuit dans notre histoire, jusqu'à l'ultime apparition du Christ dans sa Seigneurie universelle. « Mais avant que s'opère la manifestation dernière, dont il nous est interdit de connaître les temps » (Ac 1,17 ; cf. Mc 13, 31 ; Mt 24,36), c'est à l'Eglise, « par sa forme existentielle et sa prédication, qu'il convient de porter toujours plus loin la manifestation du Mystère... »[10].

10. J. Rouquette, *Le « caché » et le « manifesté » dans le Nouveau Testament*, dans *Concilium*, 69 (1971), p. 50.

L'amour souverain de Dieu

Rm 8,31b-34

PAR ROBERT BAULES
Professeur au Séminaire de Castres

Après avoir énoncé les moments essentiels du dessein du salut (28-30), saint Paul va montrer que la bienveillance divine atteindra inévitablement son but, car rien, du côté de Dieu, ne peut faire échec à l'amour qu'il nous porte (vv. 31-34).

Analyse du texte

Le texte se ramène à une affirmation étayée par deux arguments :

Affirmation : Puisque Dieu nous aime, rien quant à lui, ne peut être contre nous (v. 31).

Arguments :

1. S'il a livré son Fils pour nous, c'est qu'il est disposé à nous combler de ses bienfaits (v. 32).
2. S'il nous a élus ce n'est pas pour que nous soyons accusés et condamnés, car
   a. Lui qui nous rend justes ne peut pas être en même temps notre accusateur ;
   b. Jésus qui a tout fait pour nous sauver ne peut pas en même temps nous condamner (v. 33).

A vrai dire, une telle démonstration paraît assez inutile, du moins pour qui a la foi. Etant bien entendu que Dieu nous aime, pourquoi se donner la peine d'expliquer qu'il ne peut pas en même temps vouloir notre perte ? Mais l'insistance de Paul nous vaut un condensé des aspects essentiels de l'amour divin et du mystère du salut par le Christ. Nous sentons d'ailleurs que c'est sous l'emprise de l'émotion religieuse, de l'admiration et de la reconnaissance que l'Apôtre se livre à une sorte de louange de l'Amour souverain de Dieu pour nous.

Universidad de Deusto Biblioteca

L'amour de Dieu

Saint Paul semble évoquer un tribunal divin où nous serions appelés à comparaître, et où nous n'aurions à débattre qu'avec Dieu et le Christ. Or il se trouve que, dans ce tribunal, Dieu, le Juge suprême, est précisément pour nous. Qui donc, dans ces conditions, serait contre nous ? Personne : la réponse va de soi, et n'a pas besoin d'être exprimée.

Si Dieu est pour nous, c'est qu'il nous aime. Rappelons-nous que cet amour est absolument premier, et que son origine ne dépend pas de nous. Dieu ne nous aime pas à cause de nos mérites, mais par pure bonté et gratuitement, tels que nous sommes quand il nous trouve, c'est-à-dire pécheurs (Rm 5,8). Non certes, pour nous laisser dans cette misère spirituelle du péché, mais pour nous en délivrer. S'il ne nous aimait pas pécheurs, jamais d'ailleurs il ne pourrait nous aimer, car seul son amour peut nous arracher au péché.

Nous ne devons pas penser non plus que Dieu nous aime seulement parce que Jésus est mort pour nous. L'amour de Dieu est en effet antérieur à toute réalisation de son dessein de salut : il se trouve à l'origine même de ce plan de salut. Loin donc que son amour soit une conséquence de l'œuvre accomplie par Jésus, il en est au contraire la cause. Parce qu'il nous aime préalablement à toute condition, Dieu, ayant décidé de nous faire bénéficier des bienfaits de son amour, a conçu et mis en œuvre l'ensemble des moyens nécessaires à cette fin. C'est donc parce qu'il nous aime qu'il nous a envoyé son Fils pour que celui-ci opère notre salut.

Cependant, il faut dire que Dieu nous aime dans son Fils, parce que son amour tient précisément au fait qu'il a un Fils. En raison de cet amour nécessairement paternel, il cherche à susciter des fils. Tel est effectivement son dessein : il désire, dans son amour pour nous, que nous devenions ses fils et, du même coup, les héritiers de son Royaume.

Il nous aime en son Fils dans un autre sens encore. Celui-ci est en effet l'image selon laquelle il veut que nous devenions ses fils (Rm 8,29) ; c'est grâce à lui qu'il entend produire en nous les effets de son amour et réaliser ses fins (Ep 1,3-14).

Il a livré son Fils pour nous

Saint Paul décrit le plan du salut tel qu'il lui a été révélé, c'est-à-dire tel qu'il se réalise selon la volonté éternelle de Dieu (Rm 16,25-26 ; Ep 3,3). L'Apôtre ne se livre jamais à des considérations abstraites et hypothétiques sur d'autres moyens que Dieu aurait pu

imaginer pour nous sauver. Il estime la sagesse de Dieu transcendante et insondable (Rm 11,33-36). Il voit en elle un mystère que nous connaissons seulement dans la mesure où Dieu nous le dévoile. Or, de fait, Dieu s'est manifesté en Jésus Christ. C'est donc uniquement dans l'événement Jésus Christ, que nous apprenons la volonté effective de Dieu et la manière dont il a entendu réaliser notre salut. Dès lors, pour saint Paul, comprendre le dessein de Dieu n'est pas spéculer sur des hypothèses, mais avoir l'intelligence du Mystère du Christ (Ep 3,4). Cette intelligence dont il bénéficie à un degré élevé, il ne la considère pas comme lui étant réservée. Dieu l'offre selon des degrés divers à tout croyant, car elle constitue l'un des fondements de l'existence chrétienne et de la vie filiale dans la foi (Ep 1,17-18 ; Rm 10,14 ; 16,26).

Or, un des éléments de base du Mystère du Christ, c'est que Dieu « n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous ». Pour faire de nous des fils à l'image du Fils unique, Dieu a envoyé celui-ci dans la chair (Rm 1,3), plus précisément dans une chair identique à la chair du péché (Rm 8,3). Le Fils a assumé ainsi la condition humaine historique avec sa faiblesse et sa mortalité, sa sujétion à la loi et son éventuelle condamnation par la loi. De fait, il a été traité conformément à cette condition, et, comme toute chair de péché, il n'a pas été épargné par Dieu qui a permis sa condamnation à mort comme un pécheur. Mais précisément parce qu'il n'était pas réellement pécheur, sa mort a tourné à son avantage et au nôtre, en sorte qu'il a été livré en notre faveur. Nous avons là une expression concise de la signification de la croix selon saint Paul. Elle demande quelques explications.

Dieu a livré Jésus à la mort pour nous tous. Cette mort en effet constitue un événement spirituel considérable dont nous sommes les bénéficiaires. Dieu l'a voulue en vue précisément de cet événement et des bienfaits qui allaient en découler. Quel est cet événement ? Saint Paul l'explique en Rm 8,3-4. En Jésus, l'Esprit de Dieu a triomphé du péché dans la chair du péché. Cette défaite du péché, Paul l'appelle : la condamnation du péché dans la chair. Il s'agit d'une œuvre spirituelle. Jésus crucifié ne meurt pas en péchant contre Dieu par le blasphème, la révolte et la haine à l'égard de ses persécuteurs. Il meurt au contraire dans une attitude de sainteté et de justice, dans l'humilité, la patience, la confiance en Dieu, le pardon des offenses. La souffrance et l'angoisse de la mort ne réussissent pas à susciter en lui l'attitude commune à la chair de péché, car dans la puissance de l'Esprit de Dieu il tient en échec les forces du mal, et ne consent pas à pécher. Autrement dit, dans sa mort Jésus met en échec le règne du péché sur l'humanité. Jusqu'alors le péché se servait de la souffrance et de la mort pour amener au paroxisme l'attitude pécheresse des hommes. Mais

Universidad de Deusto Biblioteca

en Jésus, pour la première fois, il n'en est pas ainsi : non seulement Jésus meurt sans commettre le péché, mais il pousse jusqu'à la perfection, son amour de Dieu et du prochain. En lui la chair de péché ne fructifie pas en œuvres mauvaises ; seul l'Esprit de Dieu agit en lui et produit les fruits de vie éternelle. La résurrection témoignera glorieusement de la Puissance de cet Esprit que ne pouvait vaincre la mort.

Jésus est mort pour nous, c'est-à-dire à la fois à notre place et en notre faveur. A notre place, parce que dans la mort il livre un combat victorieux que l'homme aurait dû, mais ne pouvait mener. Sans l'Esprit en effet, il demeure entièrement sous la domination du péché et ne peut se libérer lui-même de cette tyrannie.

Jésus est mort en notre faveur, parce qu'il a vaincu le péché à notre place pour nous faire participer à sa victoire. Grâce à sa mort, l'Esprit selon lequel il vivait, est devenu communicable à tous les hommes. Et c'est en vertu de la Résurrection que cette communication a été effectivement inaugurée. Depuis sa Résurrection la victoire de Jésus devient la nôtre grâce à notre identification spirituelle à Lui par l'Esprit, dans la foi. Désormais le dynamisme de l'Esprit (« la loi de l'Esprit ») est à l'œuvre en nous, et nous délivre de la tyrannie du péché et de la mort (« la loi du péché et de la mort » : Rm 8,2). Désormais nous sommes menés par l'Esprit, et la sainteté de la justice s'accomplit en nous comme elle s'accomplissait en Jésus.

Avec son Fils il nous accorde toute faveur

L'action de Dieu ne se borne pas à nous délivrer, par la mort de Jésus, de la tyrannie du péché, et à nous réconcilier avec lui. Il veut aussi nous combler de ses biens spirituels et nous donner en partage son héritage céleste, car c'est en cela que se trouve la plénitude du salut. Or en nous donnant son Fils, Dieu manifeste clairement qu'il veut mener notre salut à son terme.

Alors que nous étions encore pécheurs et que nous agissions à son égard comme des ennemis, il nous a donc aimés et nous a donné son Fils afin de nous ramener et de nous réconcilier à lui par cette mort. A combien plus forte raison, maintenant que nous nous comportons en amis de Dieu, serons-nous aimés de lui et conduits, par Jésus ressuscité, à la Gloire éternelle (Rm 5,8-10). Nous ne devons donc pas craindre d'être objets de la colère divine. Nous devons au contraire avoir la joyeuse assurance que Dieu, par amour, achèvera notre salut qu'il a si bien commencé (5,11).

Les élus de Dieu

Dieu veut que tous les hommes soient sauvés (1 Tm 2,4). Mais en fait tous ne se soumettent pas à sa volonté salvatrice. Saint Paul appelle « élus de Dieu » ceux qui, par la foi, entrent ou entreront de fait dans le processus du salut. L'élection est un acte gratuit de l'amour de Dieu ; sa cause ne se trouve pas dans le mérite de nos œuvres, mais dans la grâce divine (Rm 11,5-6), qui fait partie du dessein éternel de Dieu (Rm 8,28), dès avant la création du monde (Ep 1,4). Les phases de la réalisation concrète du salut dans le cadre de l'élection sont énumérées aux vv. 28-30 qui précèdent immédiatement notre texte : la préconnaissance, la prédestination, l'appel, la justification, la glorification.

Dieu nous justifie

Or ceux qu'il a effectivement élus pour les sauver, Dieu ne se propose pas en même temps de les accuser. En effet, le processus de réalisation de l'élection inclut la justification : ceux que Dieu a élus, il les justifie, il ne les accuse pas. Il s'agit ici de la justification par la foi. Dieu ne nous trouve pas déjà justes d'une justice que nous nous serions procurés par nous-mêmes grâce à l'observation de la loi ; il ne se borne donc pas à constater notre justice et à nous déclarer justes. Car précisément, n'observant pas la loi, nous sommes pécheurs, et en conséquence nous devrions être accusés par Dieu. Mais Dieu est bon et veut nous pardonner gratuitement. C'est lui qui nous rend justes en nous communiquant l'Esprit Saint de Jésus, par le moyen de la foi au Christ, et en nous rendant ainsi capables d'accomplir les œuvres bonnes qui sont les fruits de l'Esprit (Rm 8,4 ; Ga 5,22-25 ; Ep 2,10).

L'œuvre du Christ

Si Dieu ne nous accuse pas comme pécheurs mais au contraire nous rend justes, y a-t-il place encore, dans l'univers de Dieu, pour une condamnation qui nous atteigne ? Jésus est-il ce juge divin qui se préoccupe de nous condamner ? C'est une affirmation centrale de la prédication apostolique : à sa Résurrection et à son Ascension, le Père l'a établi juge des vivants et des morts (Ac 10,42 ; 17,31), ou, ce qui revient au même, l'a constitué Seigneur, Christ, Sauveur et Fils de Dieu dans la Puissance (Ac 2,36 ; 5,31 ; Rm 1,4). Or la fonction essentielle du Christ consiste à procurer aux hommes la rémission des péchés et le salut, à répandre sur eux l'Esprit de

Universidad de Deusto Biblioteca

sainteté qu'il détient en plénitude. Ce n'est donc pas lui qui peut vouloir condamner ceux qu'il travaille, au contraire, à sauver.

Saint Paul rappelle ici ce que Jésus a fait pour nous. Il énumère les moments essentiels de son œuvre : la mort, la résurrection, l'intronisation à la droite de Dieu, et il souligne la fonction qu'il y remplit présentement, à savoir d'intercéder en notre faveur. D'un bout à l'autre, Jésus est pour nous et non contre nous : mort pour nous délivrer des péchés ; ressuscité pour nous faire vivre de sa propre vie éternelle ; à la droite de Dieu pour nous envoyer l'Esprit Saint. Car même si elle ne se réduit pas à cela, son intercession concerne essentiellement, semble-t-il, l'effusion par Dieu des biens divins de l'Esprit. D'après saint Jean, en effet, c'est à la prière de Jésus que le Père envoie l'Esprit, par le ministère de Jésus (Jn 14, 16.26). Et l'Esprit, c'est le Royaume de Dieu, la sainteté, la paix et la joie : tout le contraire donc de la colère de Dieu.

Pour bénéficier de cette œuvre bienfaisante et pour rester ainsi en dehors de la condamnation, il nous suffit de croire en Jésus. Car par la foi nous sommes unis et même identifiés à lui. Il habite en nous avec son Esprit (Rm 8,9-11). Or pour ceux qui sont unis au Christ Jésus il n'y a pas de condamnation (Rm 8,1).

Au total, pour autant que cela dépende de Dieu et de Jésus Christ, notre salut est assuré, car Dieu met tout en œuvre pour procurer ses bienfaits à ceux qui ont confiance en lui. Une défaillance éventuelle ne peut venir que de nous. Pour l'éviter, il suffit que notre vie morale et spirituelle ne s'appuie pas orgueilleusement sur notre propre volonté de puissance et sur notre autojustification, mais uniquement sur la bonté miséricordieuse de Dieu. Il s'agit, en somme, de vivre dans la foi, la confiance et la charité.

La voie de la perfection chrétienne

Ph 3,17—4,1

PAR B. TREMEL

Professeur à la Faculté de Théologie de Fribourg

L'épître aux Philippiens est, moins que toutes les autres lettres pauliniennes, un traité d'une ordonnance rigoureuse : elle garde la liberté de l'entretien d'un père avec ses fils qu'il aime tendrement dans le cœur du Christ Jésus (1,7-8). La péricope de ce jour présente quelques difficultés, et pour la comprendre il faut la replacer dans le contexte où elle s'insère.

1. Le contexte littéraire: tout perdre à cause du Christ

L'appel de 3,17 reprend l'avertissement solennel de 3,2, trois fois répété : « Prenez garde aux chiens ! Prenez garde aux mauvais ouvriers ! Prenez garde aux faux circoncis ! » L'exemple que Paul propose à l'imitation de ses fils contraste en effet avec le comportement des ennemis de la croix du Christ. Or la section précédente établit une antithèse systématique entre ceux qui placent leur confiance dans la chair, et l'attitude de l'Apôtre à partir du moment où il a été saisi par le Christ Jésus. D'un point de vue littéraire, on peut aisément percevoir cet enchaînement : le « vous » des vv. 15 et 17 reprend celui des vv. 1-2, et le « nous » des vv. 15-16 fait écho à celui du v. 3. Entre-temps, c'est le « moi » de Paul qui s'exprime (vv. 4-14). Ce « moi » apostolique est « le type » authentique du comportement chrétien remis en question par les mauvais ouvriers : à leur manière de comprendre l'Evangile, Paul oppose fermement celle dont il a été appelé à le vivre.

Ce tableau fait ressortir un contraste entre deux personnages : le faux circoncis qui se confie dans la chair, tirant sa justice de la circoncision et de l'observance de la Loi, et le vrai circoncis « typé »

Universidad de Deusto Biblioteca

dans l'Apôtre, dont la justice ne vient que par la foi au Christ. Bien plus, c'est en Paul lui-même que ces deux personnages s'affrontent. Le tableau devient une esquisse autobiographique. Les vv. 4-6 peignent un Paul qui avait sujet de se confier dans la chair, c'est-à-dire dans les avantages qui lui venaient de sa situation religieuse de juif et de pharisien. De ce point de vue — celui de la justice pharisienne s'appuyant sur la Loi —, Paul n'hésite pas à se proclamer irréprochable. Le mot fait songer à celui de « parfait » qui reviendra à deux reprises sous sa plume (vv. 12 et 15).

Mais un tournant intervient dans la course du Pharisien qui change brusquement et totalement son idéal : ce qui était profit, il le considère comme perte ; ce qui était valeur, il le regarde comme « balayure » que l'on jette au fumier (vv. 7-8). Cet événement qui renverse tout dans la vie de Paul est l'appel de Dieu : il a été atteint dans sa course par le Christ, et saisi par lui (comme un trophée). Depuis ce moment, la justice qui vient de Dieu par le moyen de la foi au Christ lui fait renoncer à la justice qui vient de la Loi : devant Dieu, le pécheur ne saurait se prévaloir que de la justice qui s'appuie sur la foi (v. 9).

La justice qui naît par la foi au Christ n'arrête pas toutefois la course de Paul : il n'a pas encore remporté le prix (ou atteint le but), et il n'est pas encore devenu parfait. La foi au contraire, fait tendre le croyant vers le trophée que Dieu l'appelle à recevoir : la résurrection des morts (vv. 11-14). Elle lui permet d'expérimenter déjà la puissance de la résurrection du Christ, en le faisant communier à ses souffrances (v. 10) ; elle lui donne « une forme » semblable à celle du Serviteur dans l'obéissance de la mort, afin qu'il tienne sa gloire du Seigneur (cf. 2,6ss). La foi revêt le caractère d'une expérience vécue et d'une communion qui fait participer le disciple à la croix du Christ, c'est-à-dire à son dépouillement de toute suffisance, afin de le conduire à la perfection, qui sera la transformation de son corps en la condition glorieuse du Christ ressuscité (vv. 11.21).

Le juste chrétien est celui que Dieu modèle à l'image du Fils depuis le moment de l'appel jusqu'au jour où il lui décerne le prix : à aucun moment, il ne saurait chercher une sécurité dans des avantages venant de l'homme, fussent-ils religieux. Mais lorsque le pécheur a été saisi par le Christ, il doit lui-même courir de manière à toucher le but (cf. 1 Co 9,24-27). Justifié par la foi sans les œuvres, il doit produire les fruits de cette justice (Ph 1,9-11 ; cf. Rm 8,3-4 ; Ep 2,8-10).

Il paraît assez étrange que Paul exhorte les « parfaits » de Philippes à s'en tenir à cette ligne de pensée et de conduite (vv. 15-16), après avoir si fortement affirmé que la perfection chrétienne ne se trouve qu'au but, lorsque le disciple est conformé au Seigneur par

la résurrection. Peut-être s'agit-il d'une pointe d'ironie de sa part à l'égard d'un milieu où le terme de « parfaits » conférait un certain prestige. N'est-ce pas en cette même épître (4,8) que Paul fait appel à la « vertu », thème dominant de l'idéal grec, et qui n'apparaît qu'ici sous la plume de l'Apôtre ? Il se peut que les judaïsants aient emprunté ce vocabulaire pour gagner les Grecs à leur système.

A cette sagesse, une fois de plus, Paul oppose la croix du Christ (cf. 1 Co 2,1ss). Il ne nie pas que l'Evangile de la Croix appelle lui aussi à une perfection, mais à une perfection qui ne peut s'appuyer que sur la justice de Dieu révélée dans la croix de Jésus.

2. *Le texte de l'épître et ses thèmes majeurs*

La péricope liturgique de ce jour reprend, sous la forme d'une exhortation ramassée, ce tableau du véritable juste et de l'authentique perfection. Au v. 17, Paul invite les Philippiens à l'imiter ; cet appel est repris en 4,1 sous forme d'une consigne à tenir ferme. Sur cette voie — bien que le mot ne soit pas écrit — où ils doivent marcher et tenir bon, l'Apôtre demeure le modèle de ceux qu'il a engendrés à la justice par l'Evangile. Les vv. 18-21 justifient cette exhortation en opposant la conduite des ennemis de la croix du Christ et l'attitude des croyants. Nous lirons d'abord ces versets pour revenir au thème qui les introduit : l'imitation de l'Apôtre.

a) Le chrétien doit opter

Paul place ses chrétiens au carrefour de deux voies qui se révèlent radicalement divergentes. Aux ennemis de la croix du Christ, il oppose ceux qui attendent le Christ Jésus comme Sauveur. Les premiers n'apprécient que les choses terrestres, les derniers ont leur cité dans les cieux. La fin des ennemis de la croix sera la perdition, celle des croyants la transformation de leur corps à l'image de la gloire du Seigneur ressuscité. De plus, l'antithèse se retrouve à propos du corps : les uns ont pour dieu leur ventre et pour gloire leur honte, tandis que les autres attendent la glorification de leur corps de misère par le pouvoir du Seigneur qui peut se soumettre tout l'univers. Les croyants appartiennent déjà à cette patrie d'où le Christ Sauveur exerce sa puissance : il faut peut-être voir dans ce « droit de cité » une allusion discrète à la situation politique de Philippes, qui était une colonie romaine (cf. Ac 16,12.21).

Cette mise en demeure de choisir entre deux voies fait penser à un style d'exhortation morale qui apparaît déjà dans l'A.T. : il faut opter pour la voie qui conduit à la mort ou pour celle qui mène à la

Universidad de Deusto Biblioteca

vie (cf. Dt 11,26-28 ; 30,15-20 ; Pr 8,32-36). Le programme de justice chrétienne de Mt se termine également sur un appel à choisir entre deux chemins (7.13-27). Ailleurs, Paul évoque aussi deux attitudes devant l'Evangile : l'une conduit à la mort et l'autre à la vie (Ph 1,28 ; cf. 2 Co 2,15-16). Il s'agit sans doute d'un lieu commun de la catéchèse chrétienne.

L'outre ancienne renferme cependant un vin nouveau. Pour le Pharisien, il fallait opter entre l'obéissance à un idéal moral et le refus de cette justice. Il en va tout autrement pour le chrétien. L'obéissance que l'Evangile réclame de lui est celle de la foi. « Il n'est pas question de l'homme qui veut ou qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde » (Rm 9,16).

Il s'agit d'un choix si radical qu'il met en question toute force, toute valeur que l'homme pourrait puiser en lui-même. Le chrétien ne peut attendre son salut que de la puissance du Seigneur qui peut seul lui faire atteindre le but, le rendre parfait. Sans doute doit-il viser cette perfection, offrir le vrai culte selon l'Esprit de Dieu en produisant les fruits de l'Esprit selon la Loi du Christ : renoncer à grandir dans ce comportement spirituel, ce serait retomber dans celui de l'homme charnel. Mais il sait que cette perfection est tout entière l'œuvre du Christ, depuis le moment où il a été saisi par lui jusqu'au jour où il saisira la gloire du Christ. Il ne peut vivre cette course que dans le dépouillement toujours plus profond de toute suffisance, en communiant à la condition du Serviteur qui s'anéantit lui-même jusqu'à la mort de la croix. La sainteté du croyant ne peut s'appuyer que sur la pauvreté du cœur.

b) « Devenez ensemble mes imitateurs... »

Paul donne en exemple son propre comportement et celui de ses collaborateurs inclus dans le « nous » du v. 17. Ce langage peut paraître paradoxal après le développement sur la justice chrétienne qui n'autorise pas l'Apôtre à se croire parfait. Tel est précisément le paradoxe de la voie chrétienne : des pécheurs peuvent tendre la main à d'autres pécheurs.

Cette invitation à imiter l'Apôtre se retrouve à différentes reprises sous la plume de Paul (1 Th 1,6 ; 2,14 ; 2 Th 3,7-9 ; 1 Co 4,16 ; 11,1 ; cf. Ga 3,12). Elle reviendra sous une forme moins explicite en Ph 4,9 et s'enracine dans une double conviction. L'Apôtre est le père qui a engendré à la foi les chrétiens et, à ce titre, il est leur image, encore que Paul n'emploie pas ce terme : il utilise le mot de « type », d'exemple (cf. 1 Th 1,7 ; 2 Th 3,9 ; 1 Tm 4,12 ; Tt 2,7). Par ailleurs, les traditions qu'il livre et les règles qu'il enseigne aux églises commandent un comportement et une vie : elles supposent une initiation par l'exemple que donne le maître lui-même. Au fond, la tradition de l'Evangile s'accomplit par une double voie : celle de la parole et celle de la vie. L'une ne va pas sans l'autre, car l'Evangile comporte plus que la proclamation d'une parole : la transformation de l'homme par le message du salut.

Mais, en invitant ainsi les chrétiens à imiter des modèles humains, ne les expose-t-on au risque de verser, sinon dans un culte des personnes, du moins dans un mimétisme inspiré par des relents « paternalistes ». Ne faut-il pas exorciser cette attitude qui tient à la mentalité antique ?

Pour peu que l'on prête attention au sens de la formule de Paul, tout danger de ce genre est déjà prévenu. Remarquons d'abord la formulation complète : « Montrez-vous mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ » (1 Co 11,1). En définitive, la chaîne de l'exemple, comme celle de la tradition de l'Evangile (cf. 1 Co 11,23), se rattache à Jésus, mais comme Serviteur. L'Apôtre, serviteur du Christ Seigneur, s'efface d'ailleurs souvent devant Jésus lui-même (cf. Ep 4,32—5,2). Le Christ est le modèle des pasteurs, lorsqu'il livre sa vie par amour du troupeau. A leur tour, les pasteurs n'ont pas d'autre ambition que de s'effacer devant les disciples. Ils ne proposent pas leurs qualités personnelles en admiration et en imitation.

Ici, Paul appelle ses chrétiens à dépouiller toute suffisance, et ailleurs, à pratiquer l'humilité ou l'amour qui paie de sa personne : il s'agit, ni plus ni moins, des comportements fondamentaux de l'Evangile. L'Apôtre en arrive finalement à souhaiter que les chrétiens et les communautés deviennent elles-mêmes, à leur tour, des exemples pour les autres. Peut-on se montrer moins paternaliste que de désirer voir des enfants grandir dans la perfection chrétienne au point qu'ils prennent le relais du père dans la tradition vivante de la sainteté ?

Tous ensemble, les chrétiens de Philippes, dans la fidélité à l'Evangile reçu, porteront leur regard sur Paul et ses compagnons de lutte. Cette note de « communion » dans l'imitation, qui affleure dans ce passage parénétique, évoque un autre thème de la lettre : celui du partage qui caractérise la communauté chrétienne mettant en commun le don de l'Esprit et les ressources financières.

Cet accord des chrétiens s'impose avec plus d'urgence que jamais, en face du danger judaïsant. Tous, avec Paul, doivent donner, dans la communion de l'amour, l'exemple du dépouillement exigé par l'Evangile de la croix.

Universidad de Deusto
Biblioteca

c) « Nous attendons notre Sauveur »

Le fidèle attend une perfection plus grande de son état. Sans doute appartient-il déjà à la cité céleste, à la Jérusalem d'en haut (cf. Ga 4,22-27). Toutefois, il vit actuellement « dans un corps de misère », dans cette *forme* de l'esclave qu'a assumée le Christ lui-même, lorsqu'il a pris le *visage* de l'homme, s'humiliant jusqu'à la mort de la croix (Ph 2,6-11).

Lorsque viendra le Seigneur de la cité céleste, il transformera la *figure* de ce corps de misère en lui donnant la *forme* de son corps de gloire. Si l'Apôtre par ailleurs considère le chrétien comme déjà ressuscité avec le Christ, voire citoyen de la cité céleste (cf. Ep 2,4-6), il n'oublie pas pour autant le Jour de la Venue du Sauveur, où le fidèle ressuscité revêtira pleinement la condition glorieuse de son Seigneur.

Evangile

Année A : Mt 17,1-9

Année B : Mc 9,1-9

Année C : Lc 9,28b-36

Universidad de Deusto
Biblioteca

Radieuse Transfiguration

Mt 17,1-9 ; Mc 9,2-10 ; Lc 9,28-36

PAR MICHEL COUNE
Bénédictin de Saint-André (Bruges)

« Avec un instinct très sûr, la liturgie du Carême propose le mystère de la Transfiguration de Jésus à la contemplation du fidèle qui monte lentement vers la fête de Pâques, c'est-à-dire vers les mystères, apparemment dissociés mais profondément un, de la Passion et de la Résurrection. Elle transpose ainsi l'enseignement recherché par les trois évangiles synoptiques » (X. Léon-Dufour).

Dans la liturgie ancienne, la version de saint Matthieu l'avait emporté assez fortuitement — par priorité canonique — sur celles de Marc et de Luc. Le nouveau *Lectionnaire,* par contre, fait droit à l'originalité et à la complémentarité de chacun des trois Synoptiques.

Temps de préparation à la célébration du mystère pascal, le carême débute par le rappel des tentations de Jésus au désert. Les récits de cette retraite de quarante jours qui précéda son ministère public s'inspirent visiblement des quarante ans passés par Israël au désert avant d'entrer dans la Terre promise (évangile du premier dimanche). En choisissant la Transfiguration comme évangile du deuxième dimanche, l'Eglise n'a fait que respecter l'agencement littéraire et théologique des évangiles synoptiques. Tous trois discernent dans cet événement un moment critique et décisif du ministère de Jésus en marche vers la Passion. Après avoir été reconnu comme Messie par ses disciples auxquels il prédit solennellement ses souffrances et sa mort, Jésus a voulu confirmer la foi des Douze. Ou plutôt, c'est Dieu qui a voulu confirmer la foi des disciples en leur révélant, très fugacement certes, la gloire de son Fils, qui devait, par-delà la Passion, se manifester pleinement dans la Résurrection et l'Ascension.

Après ce début de carême autrefois « matthéen » et dorénavant « synoptique », vient ce qu'on a appelé « le carême johannique » [1] : rencontre du Christ avec la Samaritaine, guérison de l'aveugle-né et résurrection de Lazare. Ces lectures (Jn 4 ; 9 ; 11) obligatoires pour les dimanches de l'année A, mais qu'on peut reprendre les deux autres années, marquent les étapes d'un discernement grandissant de la personne et du rôle de Jésus. Il est venu apporter la vraie lumière et la vraie vie, et sa puissance l'emporte sur la mort qu'il va bientôt affronter personnellement dans le mystère de sa Passion.

Le dimanche des rameaux, on lit le récit de la Dernière Cène, du procès et de la Passion de Jésus, avant de proclamer, à Pâques, l'évangile de la Résurrection.

Quant à l'épisode de la Transfiguration, il constitue un moment si glorieux et si mystérieux de la vie de Jésus, il scintille d'une telle richesse qu'il faut s'appliquer à en déterminer la signification et la portée exactes. Pour y parvenir, il importe de le situer d'abord dans l'ensemble de la tradition néo-testamentaire, puis dans la tradition synoptique considérée comme un témoignage global, et enfin dans le contexte particulier de chacun de ces trois évangiles. C'est dans cette perspective que nous chercherons à préciser le moment et le cadre de la Transfiguration, éléments de première importance pour l'exégèse de ce mystère.

APPROCHES D'EXÉGÈSE

Le Fils glorifié (Jn 12,27-28)

La Transfiguration, que les trois Synoptiques nous rapportent de façon assez semblable, se situe peu de temps après la confession messianique de Pierre à Césarée et la première annonce de la Passion à un tournant capital du ministère public de Jésus.

Constatation à première vue surprenante, l'évangile de Jean, pourtant si soucieux de souligner la gloire de Jésus, ne semble guère nous relater l'événement de la Transfiguration, de même qu'il paraît négliger les récits de la naissance de Jésus et de son baptême par Jean Baptiste, de l'institution de l'Eucharistie et de l'agonie à Gethsémani. Le rapport du IV[e] évangile aux traditions

1. C'est aux troisième, quatrième et cinquième dimanches du Carême que se pratiquaient en effet les grands scrutins catéchuménaux aux cours desquels on lisait Jn 4 ;9 ;11. Voir Th. Nevel, *Les structures du nouveau lectionnaire,* dans *Assemblées du Seigneur,* 2[e] série, N[o] 3 (*Lectionnaire dominical*) p. 25.

Universidad de Deusto Biblioteca

plus anciennes sur le ministère de Jésus, comporte en effet bien des questions encore en suspens. Mais plusieurs raisons donnent à penser que Jean ne passe pas ces événements sous silence, parce qu'il les a ignorés. Il en a au contraire compris parfaitement le sens, et l'a laissé transparaître ailleurs : dans l'hymne du Prologue, dans le récit de la rencontre du Baptiste et de Jésus, dans les catéchèses baptismales, dans le discours qui suit la multiplication des pains, etc.

Ainsi, après son entrée messianique à Jérusalem, au cours d'un dialogue avec quelques « craignant-Dieu » grecs, Jésus proclame : « L'heure est venue où le Fils de l'homme doit être glorifié ». Il ajoute que ses disciples doivent le suivre dans son humiliation et sa gloire, puis, il prononce des paroles très semblables à celles de l'agonie : « Maintenant mon âme est troublée. Et que dire ? Père, sauve-moi de cette heure ! Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure. Père, glorifie ton nom » (Jn 12,27).

A la suite de ces paroles de désarroi puis d'abandon, où Jésus exprime l'alternative devant laquelle il se trouve, Jean fait mention d'une Voix céleste : « Une Voix vint alors du ciel : Je l'ai glorifié et je le glorifierai à nouveau » (Jn 12,28). Ce *logion* divin n'est pas exactement celui du Thabor, mais le connaisseur de la tradition synoptique et de la manière johannique y discerne aisément la voix céleste et la gloire de la Transfiguration, ainsi que le rapport avec la scène de Gethsémani. Il faut cependant remarquer que, chez Jean, l'ordre est renversé par rapport à la tradition synoptique : d'abord l'agonie, puis la glorification. La Défiguration précède assez normalement la Transfiguration.

Le contexte même où s'insérait la Transfiguration — annonce du sort du Fils de l'homme, enseignement aux disciples (et à la foule, selon Mc 8,34), inintelligence des disciples — se retrouve chez Jean, mais dans un seul tableau magistral. Du coup l'événement comme tel est réduit à sa plus simple expression : la Voix céleste qui proclame la gloire de Jésus, sans évocation de la gloire dont rayonnaient le visage et les vêtements de Jésus. La glorification concerne directement le Nom du Père. Dès lors, au lieu d'être concentrée en un court espace de temps, elle s'étend au passé et à l'avenir ; elle ne constitue plus le sommet d'une existence, elle en est le foyer lumineux. Chez les Synoptiques, la gloire paraît en éclair dans l'épisode de la montagne. Saint Jean la voit rayonner dans toutes les paroles et toutes les actions de Jésus, ses miracles surtout, « signes » derrière lesquels il faut reconnaître les « œuvres » du Père, et sa gloire.

Loisy écrivait à juste titre : « Le quatrième évangile est une théophanie perpétuelle où la scène de la Transfiguration qui est décrite dans les Synoptiques ne pouvait être maintenue, n'y ayant

plus de raison d'être, et se trouvait, comme conception, bien au-dessous de la gloire qui éclate dans tous les discours et tous les actes du Verbe incarné » [2]. Ce n'est pas seulement au Jardin des Oliviers que Jésus s'est incliné dans une soumission totale à la volonté du Père pour le salut de l'humanité. De même, ce n'est pas uniquement au Thabor que sa gloire a été manifestée. Le tourment de l'humiliation et la gloire céleste apparaissent comme des données permanentes de l'existence de Jésus [3].

L'Etoile du matin (*2 P 1,16-18*)

Au triple récit synoptique et à cette allusion de saint Jean, s'ajoute une autre mention précise de la Transfiguration au début de la Deuxième Epître de Pierre [4]. Le caractère tardif du texte en a fait quelque peu négliger l'importance. Et cependant, écrit le P. X. Léon-Dufour [5], « ce témoignage pourrait bien être antérieur à la rédaction définitive de la lettre ». Il est en effet certain que Pierre ne l'a pas écrite : c'est un anonyme du IIe siècle qui, pour combattre une doctrine contraire à l'enseignement apostolique, se cache derrière le prestige de l'apôtre, incarnation de l'orthodoxie primitive, selon un procédé littéraire admis. Ainsi, par exemple, les historiens composaient eux-mêmes les discours qu'ils mettaient dans la bouche de leurs personnages. Aucun écrivain ne se faisait scrupule d'agir de la sorte pour faire entendre des directives qu'il estimait à la fois opportunes et inspirées [6].

Malgré son style assez lourd, le premier chapitre de la lettre est d'une singulière beauté. « Pierre » demande à ses lecteurs de vivre de manière à confirmer leur vocation, et il les adjure d'être prêts à la gloire qui les attend dans le Royaume éternel du Christ. L'auteur lui-même continuera toute sa vie à leur rappeler ces choses, et à sa mort il laissera derrière lui de quoi les leur rappeler encore (allusion possible à l'évangile de Marc). Il poursuit :

Ce n'est pas en effet en suivant des fables sophistiquées que nous

2. A. Loisy, *Le quatrième évangile*, Paris, 1903, pp. 104-105.
3. A.M. Ramsey, *La gloire de Dieu et la transfiguration du Christ* (Lectio divina, 40), Paris, 1965, pp. 153-154.
4. Ce texte a été retenu comme deuxième lecture pour la fête du 6 août, fête née en Orient aux Ve, VIe siècles, peut-être à l'occasion de la dédicace d'une église sur le mont Thabor. C'est Pierre le Vénérable de Cluny et l'ordre monastique qui ont propagé la fête en Occident. Située dans le temps après Pâques, elle souligne davantage le côté eschatologique de la Transfiguration, tandis que le rappel de ce mystère pendant le carême accentue la révélation qui y est faite des souffrances du Messie.
5. *Assemblées du Seigneur*, 1re série, 28 (*Deuxième dimanche de carême*), p. 42.
6. A.M. Ramsey, *op. cit.*, p. 155.

Universidad de Deusto Biblioteca

vous avons fait connaître la puissance et l'avènement de notre Seigneur Jésus Christ, mais après avoir été témoins oculaires de sa majesté. Il reçut en effet de Dieu le Père honneur et gloire lorsque la Gloire pleine de majesté lui transmit une telle parole : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur ». Cette voix, nous, nous l'avons entendue ; elle venait du ciel, nous étions avec lui sur la montagne sainte (2 P 1,16-18).

Ce langage traduit la grandeur et la majesté du mystère de manière manifestement plus recherchée et déférente que celle des synoptiques ou de Jean. Le film de la scène se trouve réduit à l'essentiel : plus de nuée, ni de tentes, ni de personnages célestes ; la Voix ne vient plus de la nuée mais du ciel ; il ne s'agit plus d'une montagne particulière, mais de « la » montagne sainte, l'épiphanie de Yahvé sur le Sinaï étant devenue, dans le Judaïsme postérieur, le modèle classique de toute description de théophanie. En dépendance du Ps 8,6 et à l'instar d'He 2,6-9, l'auteur insiste sur la gloire de Jésus, son honneur même, tandis que sa version de la proclamation céleste, semblable à celle de saint Matthieu, omet la consigne : « Ecoutez-le ! » En effet l'ordre donné par la Voix est mis en pratique, au moment où « Pierre » apporte son témoignage. Faut-il voir dans le « nous » employé par l'auteur, un pluriel de majesté qui désigne Pierre seul, comme pourrait le donner à penser l'*Apocalypse de Pierre* ? En effet, dans cet apocryphe de la même date que la deuxième épître de Pierre, l'apôtre, entouré de tous les justes de l'A.T., est, sur le mont des Oliviers, seul témoin de la transfiguration du Christ ressuscité [7]. Ce pluriel désigne-t-il, au contraire, les trois témoins privilégiés mentionnés par les Synoptiques, ou, par extension, tous les témoins du Christ ressuscité et transfiguré ? Il reste difficile à le préciser. En tout cas, la qualité de témoin de la Transfiguration que « Pierre » s'attribue, accrédite hautement son enseignement.

Mais, d'où la Transfiguration tient-elle cette importance qui lui vaut d'être citée de préférence à la Résurrection elle-même ? Nous devons nous poser cette question à la suite du Dr Ramsey, qui propose une double réponse [8].

La Transfiguration était d'abord une preuve de la parousie imminente du Seigneur : ses témoins avaient vu par anticipation « la puissance et l'événement de Jésus Christ ». Le commentaire fait à ce propos par X. Léon-Dufour me semble fragile :

> Si Pierre rapporte l'événement de la Transfiguration, c'est pour autoriser son enseignement sur la venue du Seigneur à la fin des temps, contre ceux qui la mettent en doute (2 P 3,4-5) ; or il ne fait pas appel aux apparitions pascales, pourtant classiques dans l'apologétique primitive ; il n'invoque pas l'Ascension, qui pourtant couronne l'existence terrestre de Jésus et ouvre l'annonce de son retour. Pourquoi ce choix de la Transfiguration ? On peut seulement proposer quelque hypothèse. Apparitions pascales et ascension ne font pas partie de « l'expérience » au même titre que la Transfiguration ; l'Ascension connue dans son principe par les yeux de l'expérience est ignorée dans son terme, et elle consacre entre les disciples de Jésus une distance qui ne sera comblée qu'à la fin des temps ; les apparitions pascales veulent montrer l'identité du Ressuscité et de Jésus de Nazareth, la présence réelle de celui qui a traversé la mort. L'expérience de la Transfiguration au contraire, se rapporte à une époque qui précède la mort de Jésus, tout en affirmant une présence dans la gloire ; l'événement s'insère dans un déroulement historique qui peut être l'objet du « vécu » et donc du témoignage oculaire ; c'est l'irruption de la gloire au temps de la misère, qui anticipe concrètement la fin des temps et en assure donc la réalité [9].

En deuxième lieu, la Transfiguration portait témoignage à la parole des prophètes, et ratifiait l'ensemble de leur enseignement qui visait l'âge messianique. Voilà bien aux yeux de « Pierre » sa suprême importance, bien qu'il ne mentionne pas la présence de Moïse et d'Elie : « Nous tenons plus ferme la parole prophétique ». Les prophètes ne sont pas désormais réduits au silence. Au contraire, leur parole, justifiée et confirmée par la Transfiguration, demeure jusque dans l'ère du Christ. Comme une lampe dans un lieu obscur, elle diffuse la clarté de l'Evangile jusqu'à ce que brille aux cœurs des chrétiens l'Etoile du matin [10], la lumière de la parousie. Cet enseignement de « Pierre » est de grande portée. En effet, si les récits évangéliques de la Transfiguration retiennent le témoignage rendu au Messie Jésus par l'A.T., « Pierre », à l'inverse, s'attache à faire voir l'A.T. définitivement confirmé par la Transfiguration.

Le Christ glorieusement ressuscité?

L'auteur de la Deuxième Epître de Pierre appuie son témoignage apostolique sur l'expérience de la Transfiguration aussi spontanément et avec la même évidence que les premiers apôtres, au lendemain de Pâques, appuyaient le leur sur la rencontre du Ressus-

7. A.M. Ramsey, *op. cit.*, p. 130.
8. A.M. Ramsey, *op. cit.*, pp. 156-157.

9. X. Léon-Dufour, *La Transfiguration de Jésus*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1re série, 28, p. 43.
10. 2 P 1,19-21 ; cf. Is 2,28 ; Ap 22,16 ; l'*Exultet* pascal.

Universidad de Deusto Biblioteca

cité. L'Eglise primitive, par contre, ne se réfère jamais aux miracles de la vie terrestre de Jésus pour fonder sa prédication. L'essentiel, à ses yeux, c'est l'expérience indéniable de la résurrection de Jésus, signe de sa victoire sur la mort et de sa filiation divine. Dès lors, la Transfiguration, du moins selon une certaine tradition locale ou théologique de l'Eglise, ne doit-elle pas prendre rang parmi les apparitions du Christ ressuscité, et ne faut-il pas la dater aux lendemains de Pâques, à Jérusalem ou en Galilée ?

A.M. Ramsey et X. Léon-Dufour se montrent sceptiques à l'égard de cette hypothèse défendue par de grands exégètes libéraux du XX[e] siècle [11]. Sans trancher cette question d'histoire (sera-t-il jamais possible de le faire ici-bas ?), et pour préparer une lecture attentive des versions synoptiques, rappelons ici les arguments qui plaident en faveur d'une apparition pascale. Ils sont de nature assez différente.

On argue tout d'abord du glissement qui se vérifie dans la tradition néo-testamentaire, ou des corrections apportées à la présentation synoptique par l'évangile de Jean et la deuxième épître de Pierre. Il convient d'y ajouter la théologie johannique de la gloire, selon laquelle la vie entière de Jésus s'illumine *à partir de la gloire de la résurrection*.

Dans une certaine tradition apocryphe puis gnostique — de l'*Apocalypse de Pierre* à la *Sophia Iesu Christi* — la Transfiguration est formellement rapportée comme une apparition du Christ ressuscité sur le Mont des Oliviers : une sorte de préliminaire à l'Ascension en somme. Par contre, la grande tradition patristique est demeurée fidèle à la chronique synoptique, sans se soucier d'exégèse critique [12].

N'oublions pas que le N.T. signale avec insistance une première apparition du Christ ressuscité à Pierre (Lc 24,34 ; 1 Co 15,5) qui ne se trouve racontée nulle part, à moins qu'il ne s'agisse de celle qui eut lieu au bord du lac de Tibériade (Jn 21). Mais ne peut-on songer aussi par exemple, à la marche de Jésus sur les eaux (Mc 6,45-52 et par.) ou justement à sa Transfiguration (Synoptiques et 2 P 1,16-18), qui seraient alors des apparitions pascales « anticipées », c'est-à-dire placées au cours de sa vie terrestre ?

On a parfois objecté que la Transfiguration serait, dans ce cas, la seule apparition glorieuse du Ressuscité, ou une apparition plus glorieuse que celles de Pâques. Curieuse assertion quand on pense aux manifestations d'anges qui précèdent certaines apparitions du Seigneur, à la Christophanie en Galilée rapportée à la fin de

11. A.M. Ramsey, *op. cit.*, pp. 129-131 ; X. Léon-Dufour, *art. cit.*, pp. 39-40.
12. M. Coune, *La Transfiguration dans l'exégèse des sept premiers siècles*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1re série, 28, pp. 64-80.

Matthieu (28,16-20), au double récit de l'Ascension chez Luc [13], aux apparitions du Ressuscité à Etienne (Ac 7,55), Paul (Ac 9 ; 22 ; 26) et Jean (Ap 1,9-20).

Dans le récit de la Transfiguration on décèle des bribes de formules techniques propres aux récits d'apparitions pascales, ainsi que des attitudes de prostration et d'adoration analogues à celles de Pâques et de ses lendemains.

Le parallélisme des récits du Baptême de Jésus et de la Transfiguration nous oriente aussi vers une interprétation pascale.

Ceci apparaît en particulier à l'analyse du *logion* céleste, si proche de l'apologétique scripturaire des premières communautés chrétiennes qui s'efforçaient d'énoncer la signification de la Résurrection [14].

Argument de nature plus strictement théologique : comment justifier valablement la présence de Moïse et d'Elie si, à la suite du Christ, ils ne participent déjà au monde de la résurrection ? Les Pères de l'Eglise ont fait des remarques dans ce sens, mais déjà l'Evangile de Matthieu note, au moment de la Pâque de Jésus : « Les tombeaux s'ouvrirent et de nombreux corps de saints trépassés ressuscitèrent : ils sortirent des tombeaux après sa Résurrection, entrèrent dans la Ville Sainte et se firent voir à bien des gens » (27,52-53).

Si nous nous plaçons maintenant au niveau de la psychologie et de l'histoire, comment s'expliquer que les apôtres privilégiés, avec leur caractère concret que nous dépeignent les évangélistes, aient pu garder pour eux la surprise de la théophanie et le secret que le Transfiguré leur imposait, et qu'ils aient d'autre part lâchement abandonné leur Maître au moment de son arrestation, eux qui possédaient la claire connaissance de la gloire qui lui était réservée en dépit des pires épreuves ?

Une minutieuse exégèse des évangiles autorise à croire, à partir d'exemples parallèles, que la Transfiguration peut être une apparition du Christ ressuscité, mais située à l'époque du ministère public de Jésus pour des raisons plus kérygmatiques qu'historiques. Ainsi, le récit de la pêche miraculeuse est mieux en place chez Jn 21,1-8, au lendemain de Pâques ; mais on comprend que Luc ait préféré le transférer au début de son évangile (5,4-11) pour solenniser l'appel des premiers disciples. Jean signale que Jésus transmit à ses apôtres le pouvoir de remettre les péchés le soir de Pâques (20,19-23) : les apôtres ne pouvaient effectivement comprendre une telle affirmation qu'après la résurrection de Jésus. Matthieu en a

13. A. Ridouard-M. Coune, *Méditation entre Pâques et Pentecôte*, dans *Assemblées du Seigneur*, 2e série, 28 (*Fête de l'Ascension*), pp. 55-56.
14. M. Coune, *Baptême, Transfiguration et Passion*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 92 (1970), pp. 165-179.

Universidad de Deusto Biblioteca

cependant anticipé la promesse pour rehausser la confession de Césarée et étoffer le « discours ecclésiastique » de Jésus (16,19 ; 18,18). Comparé à celui des Synoptiques, le discours après la Cène apparaît, chez Jean, gonflé de tout un enseignement relatif à l'Esprit saint, que Jésus n'a probablement communiqué à ses apôtres qu'aux lendemains de sa Résurrection.

Bref, l'évangile ne constituait pas aux yeux des premiers chrétiens une biographie ou une chronique précise jusqu'en ses moindres détails, mais un témoignage sur l'action intégralement salvatrice de Jésus, Messie destiné à la souffrance et à la résurrection, mais Fils de Dieu tout au long de son œuvre. Une fois acceptée la résurrection du Seigneur, ils comprirent mal le secret messianique, cette volonté humble du Messie de ne pas manifester sa divinité tout au long de son ministère. Ils ne virent aucun inconvénient à intercaler telle scène glorieuse de la Résurrection au cours des événements antérieurs. C'est ainsi que la Transfiguration put former un heureux diptyque avec la confession de Césarée ou avec la première annonce de la Passion. De son côté, la composition des « évangiles de l'Enfance » constitue un autre exemple de la tendance à présenter la vie de Jésus comme une manifestation de sa gloire.

Si la datation et la signification pascales de la Transfiguration s'avèrent plausibles voire probables, nous devons toutefois réserver notre jugement tant que nous n'avons pas fait l'analyse serrée des versions synoptiques, qui situent l'événement à un moment assez précis du ministère de Jésus. Mais avant d'aborder cette étude, signalons encore une autre tendance de l'exégèse moderne qui, débordant l'auteur de la 2 P dans son opposition aux mythes, va jusqu'à démythifier la Transfiguration elle-même.

Démythifier la Transfiguration?

Pour simplifier, nous présenterons ici l'esquisse que L. Evely consacre à la Transfiguration dans son livre *L'Evangile sans mythes* [15]. L'auteur est un chrétien et un penseur intelligent, à la limite trop intelligent.

« Tout événement authentiquement divin est inexprimable en totalité, écrit-il, puisqu'il nous met en relation avec le Transcendant. Pour en signifier l'intensité, les anciens recouraient au *merveilleux*. Le retentissement cosmique leur paraissait seul proportionné à ce qu'ils avaient ressenti. A la mort du Christ, par exemple, il leur faut des ténèbres, une éclipse, un tremblement de terre, des rochers qui se fendent, des tombeaux qui s'ouvrent et des morts qui ressuscitent. Ne prenons pas ces symboles à la

15. L. EVELY, *L'Evangile sans mythes*, Paris, 1970, pp. 103-120.

lettre ! Sur la tombe d'un obscur rabbin espagnol on a déchiffré cette épitaphe : « A la mort de Rabbi Eliezer, les rochers se sont fendus, la nature a pris le deuil, les étoiles sont tombées du ciel... ». Nous, modernes, cette extériorisation cosmique nous fait sourire. Le seul mode d'expression qui s'accorde à l'importance de l'événement est une *intériorisation*. Que Dieu se manifeste comme le plus grand amour en donnant sa vie pour nous sur la croix, nous permet de nous passer aisément de séismes, d'éclipses ou de fantômes. Dans la Transfiguration, l'extériorisation selon l'Evangile est lumière, blancheur, nuée, voix du ciel, apparition de deux morts. Qui oserait y attacher de l'importance ? L'intériorisation est le dévoilement d'un visage, combien un visage humain peut devenir révélateur, combien Dieu peut se manifester sur un visage d'homme, dans l'intimité de l'amour et de la prière.

Vous faut-il vraiment en supplément un peu de blancheur, un peu de lumière, quelques éclairs ? Et ne comprenez-vous pas que ces éléments sont un langage conventionnel pour exprimer l'inexprimable, et non des événements historiques réservés à un temps privilégié ? » (pp. 106-107). « Reconnaissons que cet épisode est écrit en langage chiffré et décryptons-le, afin de pouvoir croire en sa signification, et non à sa forme. On ne reconnaît pas Dieu à une certaine intensité lumineuse (le visage du Christ resplendissait comme le soleil, mais la bombe d'Hiroshima brillait comme mille soleils !) ni à un certain degré de blanchissage ! Il est de meilleurs signes de la Transcendance !

Ce ne sont pas les fantômes de Moïse et d'Elie qui ont apparu aux apôtres. Moïse et Elie, ce sont les Ecritures, les cinq livres de la Loi et tous les prophètes à qui Jésus fera appel aussi après la Résurrection, quand « il leur ouvrit l'esprit pour qu'ils comprennent les Ecritures » (Lc 24,27).

Le Christ était sans cesse en dialogue avec les prophéties ; à leur lumière, sa vie s'éclairait ; et à la lumière de sa vie, les prophéties prenaient leur vrai sens. Il y avait un échange de lumière, un dialogue comme l'insinue notre texte. Mais les apôtres, bien que nourris des Ecritures, n'en remarquaient pas la réalisation dans leur vie ; ils les croyaient lumière pour le passé ou pour l'avenir, mais ils ne s'en servaient pas pour éclairer le présent. Brusquement, dans cette retraite du Thabor, ils ont compris le sens de la Parole de Dieu ; ils sont allés de la Parole à la vie, et de la vie à la Parole.

Mais surtout, il y a Jésus. Ce qui s'est passé pendant ces heures d'intimité entre les disciples préférés de Jésus, c'est qu'ils se sont mis à Le regarder, à L'écouter, à Le voir comme Il était, au fond, toujours parmi eux, mais comme ils ne L'avaient jamais aperçu. Ils L'ont vu prier et devenir transparent à son Père, ils ont prié,

Universidad de Deusto Biblioteca

ils sont entrés dans sa prière, dans sa relation filiale et heureuse au Père, et ils ont été transformés, transfigurés eux aussi.

La Transfiguration n'est pas un spectacle, c'est une exigence terrible en chacun de nous de devenir enfin celui que nous aimons d'être et que nous sommes habituellement incapables d'être. C'est pour cela qu'ils étaient bien, qu'ils auraient voulu rester, construire des tentes, suspendre le cours du temps.

Et la Transfiguration n'est pas un prodige, c'est le dévoilement d'une réalité permanente. Jésus les entraîne au bas de la montagne comme Il les a entraînés au sommet, les dissuade de se reposer sur leur vision et les invite à reconnaître et à adorer son meilleur visage à travers la défiguration du Calvaire... » (pp. 110-112).

Sans nier la pénétration psychologique et philosophique d'une pareille exégèse, il y a cependant un appauvrissement à craindre dans la mesure où l'événement initial se voit relativisé, sinon nié. Or cet événement est d'autant plus important qu'il peut s'agir du fait pascal et de son immense retentissement au plan de la foi. Il est des simplifications trompeuses, et avant de passer à une aussi libre démythification, ne convient-il pas d'entrer dans les recherches, prudentes mais fécondes, de l'exégèse historique et critique ?

Reconnaître dans la Transfiguration une christophanie adaptée au récit du ministère public, ce n'était pas démythifier le mystère au point de le réduire à une construction littéraire savante, au produit légendaire de la piété chrétienne, à la présentation imagée d'une foi réelle mais purement spirituelle, à un *midrash* pour parler en catégories juives. Certes, le récit de la Transfiguration témoigne d'une thématique très riche et complexe, résultat d'une longue méditation sur ce mystère. Parce qu'il décrit un fait transcendant, échappant à l'observation ordinaire, le langage utilisé est hiératique ; il accorde une place plus grande aux clichés littéraires, et en appelle à des thèmes tout faits. Cette thématique et ce langage ne devraient cependant pas mettre en cause l'événement proprement dit, le noyau irréductible du récit, formellement attesté par les apôtres témoins qui, de plus, prennent la précaution de nous signaler qu'ils n'assistèrent pas à la théophanie baptismale.

LE PRISME DE LA TRADITION SYNOPTIQUE

L'exégèse classique s'appuie sur le témoignage concordant des trois évangiles synoptiques. Nous savons combien Matthieu et Luc dépendent de Marc, qui doit dépendre à son tour de sources ou de traditions antérieures : la réduction à un seul témoin est donc fort tentante, bien que les variantes ou versions synoptiques nous

offrent la clé de différentes interprétations de l'événement. Mais en faveur de la tradition synoptique, plaide la relative ancienneté de son témoignage. Nous lui devons d'autant plus de considération que le glissement en faveur de l'interprétation pascale apparaît plus tardivement.

De toute évidence, la Transfiguration occupe dans la tradition synoptique une place littéraire et théologique centrale, au tournant essentiel du ministère public de Jésus. Pour Jésus lui-même la Transfiguration a dû avoir une signification spéciale. On doit la considérer comme une prise de conscience intense de sa messianité, dans la ligne d'autres moments semblables : le baptême au Jourdain et les tentations dans le désert par exemple. La Transfiguration survient au moment décisif où Jésus, qui a senti les réticences des chefs religieux d'Israël et l'indifférence de la foule, mais a été reconnu comme Messie par Pierre et ses disciples, révèle à ceux-ci comment va s'accomplir son œuvre : sa glorification sera une résurrection au terme du passage par la souffrance et la mort. Jésus, incompris des foules qui cherchent en lui un messie nationaliste, et méprisé des autorités de la nation, bat en retraite et se voue à l'instruction de ses quelques disciples. A cette poignée de fidèles, pleins de bonne volonté, Jésus va progressivement révéler le mystère de sa personne à travers le destin qui lui est réservé. La Transfiguration a donc pour but d'anticiper aux yeux des disciples, la gloire du dernier jour, concentrée dans ce Jésus qui vit quotidiennement avec eux. Aux disciples timorés, Dieu parle. La gloire existe déjà dans le Fils de l'homme qui vit sous leurs yeux. Ils doivent donc écouter et suivre Jésus sur le chemin qui monte à Jérusalem, vers la gloire par la croix. Avant les amertumes passagères de la Passion, les trois meilleurs disciples reçoivent un avant-goût de la gloire définitive. Un lien complexe s'établit ainsi entre le récit de la Transfiguration et les différents éléments de la section qui précède :

	Mt	Mc	Lc
la confession de Césarée	16,13-20	8,27-30	9,18-21
la première prédiction de la Passion	21-23	31-33	22
les *logia* sur les conditions réservées aux disciples	24-27	34-38	23-26
le *logion* sur une proche parousie	28	9,1	27

Par sa portée prophétique, le récit de la Transfiguration évoque aussi quelques-unes des grandes pages suivantes de l'évangile. La présence d'Elie a suffi pour agglutiner au récit quelques *logia* eschatologiques sur le retour d'Elie ; la référence aux épreuves établit un lien avec les récits de l'Agonie et de la Passion, tandis que la vision de gloire tourne nos regards vers les apparitions pascales, la

Universidad de Deusto Biblioteca

solennelle disparition de l'Ascension et l'attente du Retour en gloire du Seigneur. Au centre même de la tradition synoptique et à un moment crucial de l'évangile, le récit de la Transfiguration fait resplendir une image du Seigneur qui condense et récapitule les principales phases de son intervention salvatrice.

Chacun des trois évangélistes synoptiques a cependant sa manière propre de contempler et de nuancer l'événement de la Transfiguration. La lumière de leurs interprétations nous aidera à pénétrer dans l'intelligence du mystère.

1. La Transfiguration selon saint Matthieu

La version de saint Matthieu a longtemps bénéficié du privilège d'être la seule péricope liturgique, pour le samedi des IV temps et le deuxième dimanche du carême comme pour la fête du 6 août. Le pape saint Léon lui a consacré un merveilleux commentaire [16]. Première selon l'ordre canonique des évangiles, cette version se trouve désormais réservée à l'année A du nouveau lectionnaire liturgique. Il faut cependant admettre la priorité chronologique de Marc. Nous nous proposerons d'analyser ici la version matthéenne en insistant surtout sur ce qui lui est propre, en laissant le commentaire des traits communs, c'est-à-dire du noyau primitif du récit, au commentaire de la version marcienne.

La splendeur du Fils de l'Homme

Matthieu laisse affleurer une interprétation nettement apocalyptique de la Transfiguration. En la personne de son Fils, Dieu choisit de révéler son Mystère aux apôtres choisis. Il dessille les yeux de ces témoins pour qu'ils entrevoient, par une grâce de révélation, la gloire divine cachée dans l'humble condition humaine assumée par le Fils, et pour qu'ils sachent discerner en lui le Fils de l'Homme annoncé par Daniel pour la fin des temps.

Le caractère apocalyptique ressort du genre littéraire et de la thématique du récit matthéen, mais aussi du lien qu'on peut établir avec le *logion* eschatologique qui sert d'introduction immédiate, et avec la confession de Césarée dont Matthieu seul souligne le caractère de révélation divine. Qu'on se souvienne : Jésus avait interrogé les disciples sur les opinions qui circulaient dans le peuple à son sujet, puis il leur avait demandé leur propre jugement. Pierre

16. *Patr. Lat.* 54, col. 308-313, trad. franç. H. Tissot. *Les Pères vous parlent de l'évangile*, T. 1, *Le Temporal*, Bruges, 1953, pp. 231-238.

s'était écrié : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (16,16). Et Matthieu seul nous rapporte la bénédiction et les promesses qui furent la réponse de Jésus :

> Tu es heureux, Simon, fils de Jonas,
> car cette révélation t'est venue, non de la chair et du sang,
> mais de mon Père qui est dans les cieux (16,17).

Matthieu et la communauté judéo-chrétienne qu'il représente se sont donc plu à souligner la part de révélation proprement divine, gratuite et inattendue, inscrite dans la profession de foi de Pierre. Cette révélation se voit ensuite doublée par celle de la Transfiguration, plus visuelle, plus majestueuse. Pierre passe de nouveau à l'avant-scène lorsqu'il propose de dresser trois tentes, et ce qu'il a su discerner à Césarée sous l'inspiration divine, il reçoit la grâce de l'admirer dans la gloire du Christ transfiguré. Nous nous trouverions ainsi en présence des panneaux d'un diptyque archaïque.

Le récit de la Transfiguration est introduit par un *logion* eschatologique qui termine en même temps la catéchèse de Jésus sur les conditions imposées aux siens pour le suivre. Par-delà épreuves et croix, ils seront récompensés, certains même dès ici-bas. L'événement de la Transfiguration, dont furent témoins Pierre, Jacques et Jean, semble présenté comme une récompense anticipée. Matthieu a consolidé la suite de ces éléments en élaguant un *kai* rédactionnel. Tandis que Marc écrit : « Et il leur disait : En vérité je vous le dis, il en est d'ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le *Royaume de Dieu venu avec puissance* » (9,1), Matthieu modifie le texte de façon caractéristique : « En vérité je vous le dis : il en est d'ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu *le Fils de l'homme venant avec son Royaume* » (16,28).

La transcription matthéenne s'harmonise avec le *logion* précédent de Jésus, qui fait aussi mention de la parousie imminente du Fils de l'homme venant dans la gloire de son Père, avec ses anges. Aux vv. 27 et 28, Matthieu utilise de façon consciente le temps présent. Il élimine la mention d'une venue définitive du Royaume de Dieu pour y substituer celle du Fils de l'homme entrant dans son Royaume : c'est lui désormais le Régent du Royaume de Dieu, et le scénario de la parousie semble s'allonger et se dramatiser. Il n'est pas exclu que Matthieu veuille signifier aux judéo-chrétiens de sa génération, surpris devant le délai de réalisation, qu'ils n'ont pas à s'en étonner : la parousie est en cours de réalisation [17] ; Jésus, Fils de l'homme, s'est mis en marche, et sa gloire se révèle ; le jugement

17. Cf. 1 Th 4,15 ; 1 Co 15,51 ; 16,22 ; Ph 4,5 ; Jc 5,3 ; 1 P 4,7 ; Jude 18 ; 1 Jn 2,18.28 ; Ap 1,3 ; 22,20.

Universidad de Deusto Biblioteca

et le Royaume que Dieu lui a remis sont en voie de s'instaurer [18].

En parlant de la Transfiguration elle-même, Matthieu emploie le mot *orama* (vision) (17,9), déjà familier au livre de Daniel (7,8 ; 10,1), et son récit déploie le canevas habituel, les clichés et les symboles de la littérature apocalyptique : tout un « son et lumière », comme dit L. Evely dans son étude. Il en résulte qu'on ne doit donner aucune localisation précise à la « haute montagne » de la Transfiguration : elle désigne simplement le lieu qui nous rapproche de Dieu (v. 1).

Pour évoquer la Transfiguration de Jésus, Marc s'était contenté d'attester la blancheur resplendissante de ses vêtements. Matthieu trouve la notation « telle qu'un foulon sur la terre ne peut ainsi blanchir » inconvenante pour une scène céleste ; il préfère écrire que les vêtements de Jésus étaient blancs comme la lumière, et il ajoute que son visage resplendissait comme le soleil (v. 2). Ce trait relève de la littérature apocalyptique (cf. p. ex. Dn 10,6) et ne s'éloigne guère des descriptions que Jésus donnait lui-même de la venue glorieuse du Fils de l'homme. Matthieu n'a fait qu'expliciter l'évangile de Marc dans le sens de la transcendance du Christ, et les visions johanniques de l'Apocalypse le confirment pleinement :

> M'étant retourné, je vis sept candélabres d'or, entourant comme un Fils d'homme, revêtu d'une longue robe serrée à la taille par une ceinture en or. Sa tête, avec ses cheveux blancs, est comme de la laine blanche, ou de la neige, *ses yeux comme une flamme ardente,* ses pieds pareils à de l'airain précieux que l'on aurait purifié au creuset, sa voix comme le mugissement des grandes eaux. Dans sa main droite il a sept étoiles, et de sa bouche sort une épée effilée, à double tranchant ; et *son visage c'est comme le soleil qui brille dans tout son éclat* (Ap 1,12-16).

L'apocalyptique juive annonçait par ailleurs que les visages des justes seraient transformés en une beauté rayonnante, devenant éclatants comme les anges auxquels ils ressembleraient, pleins de gloire (*Apoc. Bar.* 51,3-10). Matthieu seul nous donne l'explication eschatologique de la parabole de l'ivraie où Jésus annonce :

> De même qu'on enlève l'ivraie et qu'on la consume au feu, de même en sera-t-il à la fin du monde : le Fils de l'homme enverra ses anges, qui ramasseront de son Royaume tous les scandales et tous les fauteurs d'iniquité, et les jetteront dans la fournaise ardente : là seront les pleurs et les grincements de dents. *Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père* (Mt 13,40-43).

18. L'expression « ne goûteront pas la mort », non loin d'une mise en garde contre le reniement des disciples (Mt 16,24-27 et par.), fait penser au texte d'He 6,4-6.

L'apparition de Moïse et d'Elie relève aussi du scénario classique de la Parousie (v. 3). Les apocalypses juives contiennent nombre d'allusions à l'apparition de héros antiques lorsque viendra le Messie : Esdras, Baruch, Jérémie, d'autres encore. « Vous verrez Enoch, Noé et Sem et Abraham et Isaac et Jacob se dresser à la droite de la Joie » (*Test. Benj.* 10,5-6). Et l'*Apocalypse de Pierre* montrera le Christ transfiguré entouré non seulement de Moïse et d'Elie, mais de tous les justes de l'A.T. Un intérêt particulier s'attachait cependant aux personnages qui, selon l'Ecriture, étaient passés dans l'au-delà sans jamais mourir, tels Enoch et Elie. On a cherché à situer, dans cette perspective, la présence de Moïse et d'Elie lors de la Transfiguration. Dans le cas d'Elie, les témoignages sont tout à fait clairs. On croyait qu'il avait été transporté au ciel sur un char, et Malachie avait prédit son retour comme précurseur du Messie (Ml 3,23-24) : ce retour était croyance commune parmi les contemporains de Jésus. Quant à Moïse, les traditions ont des contours moins nets : « Personne n'a vu sa tombe » (Dt 34,6). Plus tard les imaginations ont brodé sur le thème de cette mort en quelque façon mystérieuse, attribuant, jusque dans le ciel, un grand rôle au héros disparu. *L'Assomption de Moïse* qui date du premier siècle après J.-C., lui reconnaît avec une préexistence, le rôle d'intercesseur dans le monde invisible, et l'on trouve dans les *Midrash* des idées semblables. S'il est rare de relever dans les textes une croyance explicite au retour de Moïse sur terre pour y assister avec Elie à l'instauration de l'âge messianique, il ne faudrait pas perdre de vue que l'Apocalypse de saint Jean semble désigner Moïse et Elie comme les deux témoins et précurseurs de l'avènement du Fils de l'homme [19].

La vision apocalyptique s'accompagne en général d'une parole révélatrice : ici, la Voix en provenance de la nuée (17,5), identique — chez Matthieu — à celle du baptême. Matthieu est le seul des Synoptiques à avoir gardé la clausule : « en qui je me suis complu » [20]. Ce motif de la complaisance divine, qui peut dépendre d'Is 42,1 comme le début du *logion* divin [21], se rencontre régulièrement dans les contextes apocalyptiques [22].

Seul aussi, Matthieu note la frayeur des apôtres prostrés à terre (vv. 6-7). Pierre, Jacques et Jean n'en sont pas blâmés, cette frayeur sacrée constituant une attitude normale dans l'apocalyptique (cf. Dn 10,7-9 ; etc.). Jésus les fait se relever — autre geste attendu — et leur impose (en style direct, chez Matthieu) de garder

19. Ap 11,1-13. Cf. A.M. Ramsey, *op. cit.*, pp. 135-136.
20. Il est suivi en cela par 2 P 1,17.
21. Cf. Mt 12,18.
22. Cf. Mt 11,25 et M. Sabbe, *La rédaction du récit de la Transfiguration* (Recherches bibliques, 6 : *La Venue du Messie*), Bruges, 1962, pp. 73-74.

Universidad de Deusto Biblioteca

secrète la vision dont ils ont bénéficié. Ce secret, lui aussi, est fréquent et normal dans les apocalypses [23].

Nous pouvons conclure qu'en un récit harmonieux et équilibré, Matthieu nous offre une version hiératique et apocalyptique de la Transfiguration. Selon M. Sabbe, le récit matthéen pourrait être, pour cette raison, la plus archaïque des trois versions synoptiques [24]. Compte tenu des relations globales entre les trois évangiles synoptiques, il me semble préférable de dire que Matthieu a retravaillé la version marcienne pour lui donner les caractéristiques relevées à l'instant.

Le prestige du Nouveau Moïse

L'évangile de saint Matthieu nous présente Jésus comme le Nouveau Moïse, législateur de la Nouvelle Alliance et du Nouvel Israël. L'enseignement du Christ est réparti en cinq grands discours, comme la *Thora* de Moïse en cinq livres (le Pentateuque). De plus Jésus affirme explicitement être venu compléter la *Thora* et promulguer la Loi nouvelle, selon l'Esprit de Dieu : « N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (5,17).

Les antithèses solennelles du ch. 5, auxquelles font écho les dures malédictions du ch. 23, attestent cette volonté de Jésus et, à cette lumière, la montagne du grand discours inaugural de Jésus (Mt 5-7) n'est pas sans rappeler le Sinaï où Yahvé donna la *Thora* à Moïse. Déjà les tentations de Jésus au désert n'étaient pas sans lien avec l'Exode d'Israël au désert : Moïse y avait connu la tentation et l'épreuve jusqu'au Mont Nebo, où il mourut en vue de la Terre promise.

« Au début de son ministère, Jésus avait été conduit par le diable *sur une montagne très élevée* (Mt 4,8), écrit X. Léon-Dufour. Il avait alors refusé de tomber aux pieds du Tentateur pour obtenir de lui une puissance que seul Dieu peut donner. A cet acte d'allégeance initiale envers Dieu, répond la Voix céleste *sur la haute montagne* de la Transfiguration. Proclamant en cet homme le Fils préexistant, elle accrédite l'enseignement nouveau et le Destin que Dieu a choisi pour son Serviteur, la voie de la gloire céleste par l'humiliation. Cette souveraineté sur le ciel et sur la terre qu'il a reçue de Dieu seul, Jésus pourra la déléguer aux disciples réunis *sur la montagne* de l'Ascension (Mt 28,18-20) » [25].

23. Gn 37,11 ; Dn 4,28 ; 7,28 ; 8,26 ; 10,14 ; 12,4.9 ; 4 Esd 12,36-38 ; 14,8 ; *Ass. Moïse* 10,11 ; *Test. Lévi* 6,2 ; 18,19 ; Lc 2,19.51 ; Mt 16,20 ; Ap 1,3 ; 22,7.9-10.
24. M. Sabbe, *art. cit.*, p. 87.
25. X. Léon-Dufour, *Etudes d'Evangile*, Paris, 1965, pp. 114-115.

Comme saint Paul dans sa Deuxième Epître aux Corinthiens et comme l'auteur de l'Epître aux Hébreux [26], Matthieu veut convaincre ses lecteurs judéo-chrétiens que la Loi de Moïse est dépassée par celle de Jésus Christ. Maints détails de la Transfiguration trouvent ainsi une explication typologique. La mention des tentes rappelle le séjour au désert ; la montagne rappelle le Sinaï ; et les six jours, le délai qui précéda la théophanie. Lorsque Moïse gravissait la montagne avec des compagnons de choix, la nuée *lumineuse* (seulement chez Mt) les prenait sous son ombre et la Voix de Dieu se faisait entendre. Il en descendait avec le visage resplendissant, dont Israël, dans la plaine, ne pouvait supporter la vue [27].

Si Marc signale la présence d'Elie et de Moïse aux côtés de Jésus (Mc 9,4), Matthieu prend soin de rétablir l'antériorité historique et la primauté hiérarchique de Moïse. En Moïse et Elie, c'est l'Ecriture tout entière qui vient porter témoignage et hommage à Jésus, et Moïse en premier lieu. De son côté, la Voix céleste demande aux disciples « d'écouter » le Fils bien-aimé apparu transfiguré. Il faut voir là une référence précise au Deutéronome, dont une prophétie a retenu l'attention de l'Eglise primitive : « Yahvé ton Dieu suscitera pour toi, du milieu de toi, parmi tes frères, un prophète comme moi, *que vous écouterez* » [28].

Ce nouveau prophète, semblable à Moïse et plus grand que lui, c'est Jésus. La disparition de Moïse et d'Elie après la proclamation divine, prouve que les figures de l'A.T., même les plus vénérables, s'effacent devant la Vérité du Fils. Jésus suffit, il est l'unique Docteur des hommes, le Législateur définitif de l'humanité : « Or, levant leurs yeux, les disciples ne virent personne sinon lui, Jésus, seul » (v. 8). Faut-il s'étonner si bien des icônes de la Transfiguration représentent le Christ en gloire, bénissant de la main droite tandis qu'en sa main gauche il tient un rouleau, celui de l'Evangile qu'il est venu promulguer et en vertu duquel le Fils de l'homme juge les vivants et les morts ?

La vénération du Seigneur

La version matthéenne situe l'événement de la Transfiguration dans le cadre du ministère public de Jésus, mais sa dimension eschatologique révèle, à coup sûr, des traces de foi et de théologie pascales, et tout d'abord l'emploi, au v. 4, du titre de « Seigneur », *Kyrios*, de préférence à celui de *Rabbi*, plus simple, qu'utilise Marc. Ce titre, dont la LXX se sert pour transposer le nom hébreu de

26. 2 Co 3—4 ; He 3,1-6.
27. Ex 24 ; 34 ; 40 (*passim*).
28. Dt 18,15 ; cf. Ac 3,22 ; 7,37 (et Jn 1,45 ; 6,14 ; 7,40)

Universidad de Deusto Biblioteca

Yahvé, fut attribué par l'Eglise primitive au Christ ressuscité pour exprimer sa filiation divine et son triomphe sur la mort [29]. Autre trace de foi pascale, l'argumentation scripturaire des premiers chrétiens qui affleure dans le *logion* céleste, identique à celui du Baptême. Dans le Fils de l'homme de Daniel et le Nouveau Moïse, on reconnaît le Fils de Dieu, selon la lecture que l'Eglise primitive faisait des prophéties du Serviteur de Dieu et du Ps 2. Matthieu a d'ailleurs tendance à souligner la filiation divine de Jésus tout au long de son évangile [30]. Troisième trace : la démarche de Jésus s'approchant de ses disciples pour les aider à se relever. F. Neirynck a observé que, sur les 51 cas où Matthieu emploie le verbe *proserchomai* (Marc : 5 emplois seulement ; Luc : 10), il s'agit deux fois seulement de Jésus qui s'approche, et cela dans des passages non seulement propres à Matthieu, mais d'un étrange parallélisme : ici, aux vv. 6-7 et en 28,17-18, (apparition unique du Christ ressuscité à la fin de l'évangile). Le seul autre passage qui puisse entrer en ligne de compte est le récit de la marche de Jésus sur les eaux (Mt 14, 22ss), dont le caractère pascal est assez généralement reconnu. Ces trois contextes souligneraient la proximité gratuite du Ressuscité à ses disciples, présent parmi eux malgré son apparente disparition dans le monde de la Résurrection [31]. On notera aussi l'emploi particulier du verbe *egeiresthai* (se réveiller) pour traduire, ici comme ailleurs chez Matthieu, la résurrection de Jésus (v. 9) et le relèvement des disciples de leur prostration (v. 7). La puissance de la résurrection se trouve déjà à l'œuvre dans la vie et la foi des apôtres du Christ.

Une dernière série de remarques peut se rattacher à cette dimension ecclésiale de la Transfiguration et de l'évangile de Matthieu tout entier. La Transfiguration s'inscrit parmi les événements qui précèdent et préparent le quatrième grand discours de Jésus, communément appelé « discours ecclésial » (ch. 18). D'autre part, l'ordre « d'écouter Jésus » ne fait que préparer le droit des apôtres à « être écoutés » (Mt 18,15-18). D'après J. Radermakers, le mot clé de tout le ch. 17 de Matthieu est celui de *fils* : Jésus, le Fils de l'homme, est aussi le Fils de Dieu, mais également celui qui est venu conférer aux siens l'adoption filiale et rendre les fils « libres » (17,26) [32]. Le choix des trois apôtres privilégiés fait aussi partie de l'initiation en profondeur que Jésus réserve aux futures « colonnes » de son Eglise. Matthieu note en passant la fraternité de Jacques et

29. Ac 2,34-36, etc.
30. Mt 14,33 ; 16,16 ; 22,2 ; 27,40.43.
31. F. Neirynck, *La rédaction matthéenne et la structure du premier Evangile*, dans *Eph. Théol. Lov.*, 43 (1967), pp. 49-50.
32. J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, Louvain, 1972, p. 222.

de Jean, et il ménage avec délicatesse l'honneur des apôtres : il atténue leurs incompréhensions premières au sujet de la Résurrection (v. 9) et du retour d'Elie (v. 13) ; il justifie leur frayeur à l'audition de la Voix céleste ; à Pierre qui propose de dresser trois tentes, il prête un langage particulièrement déférent (v. 4) ; enfin, il omet les remarques désobligeantes de Mc 9,6.

Pour l'évangéliste Matthieu, Jésus transfiguré, en qui il voit aussi le Seigneur ressuscité, le Nouveau Moïse et le Fils de l'homme attendu dans sa Parousie, est encore le fondateur de l'Eglise, assemblée des croyants auxquels il est venu apporter doctrine et vie avant de les transférer dans son Royaume. En retraçant l'événement de la Transfiguration, l'évangéliste et son Eglise utilisent le même langage et observent la même vénération que les disciples devant les premières apparitions du Ressuscité.

2. *La Transfiguration selon saint Marc*

Antérieur à ceux de Matthieu et de Luc, le récit de Marc ne peut s'analyser à la lumière d'un modèle ou d'une source dont nous aurions connaissance. Il est cependant possible d'en dégager progressivement l'encadrement littéraire et théologique, seul moyen de nous rapprocher de la tradition écrite ou orale antérieure à Marc, et ainsi de l'événement qui a pu ou dû se trouver à la base du récit. Approche et analyse délicates entre toutes, et qui exigent une marche prudente sans espoir d'atteindre une certitude complète. Force nous est d'accepter les lenteurs et le flou d'une recherche poussée aussi loin malgré la ténuité des documents, et la zone de mystère qui assure libre jeu à notre adhésion de foi.

Le foyer lumineux de l'Evangile

> Marc, qui avait été l'interprète de Pierre, écrivit exactement tout ce dont il se souvint, *mais non dans l'ordre*, de ce que le Seigneur avait dit ou fait. Car il n'avait pas entendu le Seigneur et n'avait pas été son disciple, mais, bien plus tard, comme je disais, celui de Pierre. Celui-ci donnait son enseignement selon les besoins, sans se proposer de mettre en ordre les discours du Seigneur. De sorte que Marc ne fut pas en faute, ayant écrit certaines choses selon qu'il se les rappelait. Il ne se souciait que d'une chose : ne rien omettre de ce qu'il avait entendu *et ne rien rapporter que de véritable*.

Après avoir rappelé le témoignage de Papias, évêque d'Hiérapolis (vers 125-130), M. Léturmy écrit : « Certes, l'évangile de Marc n'est pas totalement dépourvu de composition. On y trouve une

Universidad de Deusto Biblioteca

introduction : prédication de Jean Baptiste et baptême de Jésus ; une première partie, faite des pérégrinations en Galilée (1,14—7,23) ; une autre, faite des voyages hors de Galilée (7,24—9,50) ; et une troisième, qui a pour centre Jérusalem (10—15) ; enfin une conclusion, qui est la découverte du tombeau vide et la frayeur des femmes. Sur cette division historique, où l'Histoire est extrêmement schématisée, voire bousculée, se greffe une sorte de division par sujets et dans laquelle on trouve : une première série de cinq controverses, en Galilée (2,1—3,6) ; deux séries d'épisodes, racontés selon des rythmes parallèles et ayant pour thème le pain (6,35—8, 26) ; une seconde série de cinq controverses, en Judée (11,27—12, 37) ; et enfin le chapitre de la Passion. Tout cela n'aboutit pourtant ni à construire une histoire, ni à établir une doctrine ; mais cela brosse un merveilleux portrait. Marc nous révèle un Christ dont nous n'aurions pas idée par les autres évangélistes qui, eux, savent où ils vont... » [33].

Là où Matthieu et Luc ont eu davantage le souci de composer un récit, Marc nous a laissé, avec tout l'allant et le concret de son style, un schéma catéchétique ou ce qu'on a parfois appelé « une catéchèse pour catéchistes ». Deux choses frappent de prime abord : l'absence d'un récit de l'Enfance (mais il faut se souvenir que l'Eglise primitive fait commencer le témoignage apostolique au baptême de Jean : Ac 1,21-22), et l'absence des apparitions du Ressuscité, l'évangile de Marc se terminant en 16,8 de manière aussi abrupte qu'il avait commencé : « Les femmes sortirent et s'enfuirent du tombeau, parce qu'elles étaient toutes tremblantes et hors d'elles-mêmes. Et elles ne dirent rien à personne car elles avaient peur... »

Les historiens se sont interrogés à ce propos. Certains se demandent s'il n'y avait pas une finale primitive qui a disparu pour une raison inconnue, et si la finale deutéro-canonique (16,9-20) n'a pas été rédigée pour combler la lacune. D'autres estiment le *suspense* voulu par Marc, qui partageait avec la première génération chrétienne l'espoir d'un retour imminent du Christ : l'essentiel étant ce retour en gloire du Seigneur, la Résurrection, qui inaugurait une ultime phase d'épreuves messianiques — celles de l'Eglise du Christ — n'était que le prodrome de cette Parousie. Et l'espoir se reportait alors sur la promesse de Jésus (14,28), rappelée en 16,7 : « Après ma résurrection, je vous précéderai en Galilée ». Tandis que Luc centrera son évangile sur Jérusalem, Marc élabore le sien selon un plan géographique et théologique galiléen. J.-M. van Cangh

33. M. LETURMY, *La Bible, Nouveau Testament* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1971, pp. 105-107.

l'a relevé avec beaucoup de doigté [34]. L'Evangile d'abord proclamé en Galilée, Jésus monte à Jérusalem y souffrir sa Passion, comme il convient au plus grand des prophètes d'Israël. Mais il réapparaîtra en Galilée (cette Galilée des nations, symbole du monde) où avait eu lieu sa première manifestation, lors de sa Parousie glorieuse de la fin des temps, et déjà en ces temps de la fin inaugurés par sa Résurrection. De là les apparitions du Ressuscité en Galilée, habilement insérées et allusivement suggérées dès le premier ministère de Jésus : multiplication des pains, marche sur les eaux, transfiguration.

« Comme Jésus autrefois avait précédé ses disciples depuis la Galilée jusqu'à Jérusalem (10,32), le Ressuscité les précède à présent de Jérusalem vers la Galilée (14,28 ; 16,7). La mission galiléenne de Jésus était une épiphanie cachée ; la mission actuelle de la communauté marcienne est une mission au grand jour, puisque le secret messianique a été levé par la Résurrection (9,9). Marc, qui constituait ainsi la Galilée dans le présent de l'Eglise, lui donnait un fondement en avant et en arrière. Il l'a fait de manière originale en instituant un espace à trois dimensions. La promesse : « Il vous précède en Galilée » peut signifier en même temps le présent de la mission, le passé des apparitions du Ressuscité et le futur attendu de la Parousie. L'évangéliste part de la situation contemporaine de son église (la mission auprès des païens) pour la fonder dans la vie de Jésus (ministère galiléen et apparitions) et lui ouvrir un espace absolu (la Parousie) » [35].

Le flou de Marc, sa discrétion à propos de la Résurrection — relativisée dans l'attente de la Parousie — relèvent de l'art le plus haut et d'une suprême théologie. Le récit de la Transfiguration s'insère ainsi dans un processus catéchétique qui articule tout l'évangile. Il n'était pas strictement nécessaire au « discours évangélique » de Marc de nous donner un récit de la Résurrection, puisque la Transfiguration en constitue une anticipation, et que 9,9 fait explicitement le joint entre les deux récits [36]. Au cœur de l'évangile, il y a une dynamique propre et un mouvement de pensée dont l'apogée se trouve dans la révélation sur la haute montagne lors de la Transfiguration. Et si Marc a préféré mettre tout l'accent au centre de son évangile, c'est en raison de son intention première : souligner la signification actuelle, pour la communauté ecclésiale, de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus, Fils de Dieu.

34. J.M. VAN CANGH, *La Galilée dans l'évangile de Marc : un lieu théologique ?*, *Rev. Bibl.*, 79 (1972), pp. 59-75.

35. *Ibid.*, pp. 67 ; 74-75.

36. Ceci est confirmé par d'intéressants parallélismes entre Mc 9,2-8 et 16,1-8. Cf. M. THRALL, *Elijah and Moses in Mark's Account of the Transfiguration*, *New Test. Studies*, 16 (1969-70), pp. 310 s.

Universidad de Deusto Biblioteca

Le Royaume de Dieu venu en puissance

Malgré son désordre apparent, attesté dès Papias, le récit de Marc laisse entrevoir une structure où la Transfiguration joue le rôle de pivot central. Ce travail rédactionnel est confirmé par le caractère parfaitement détachable du récit de la Transfiguration. Qu'on rattache le *logion* de Jésus sur l'imminence de la Parousie (9,1) à la discussion sur le retour préalable d'Elie (9,11-13), et il n'y a interruption ni de pensée ni de forme littéraire, cette dernière se réduisant d'ailleurs à un minimum [37].

Après avoir parlé des dures exigences qu'il imposait à ses disciples pour le suivre, Jésus ajoutait : « En vérité je vous le dis il en est d'ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Royaume de Dieu venu avec puissance » (9,1). La venue du Royaume de Dieu fait, d'après Marc, l'objet de l'Evangile : « Après que Jean eût été livré, Jésus se rendit en Galilée. Il y proclamait en ces termes la Bonne Nouvelle venue de Dieu : " Les temps sont accomplis et le Royaume de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à la Bonne Nouvelle " (1,14-15) ». Quant à la puissance de Dieu, elle se manifestera au grand jour lors de la Parousie. Jésus l'affirme à plusieurs reprises, dans une controverse à propos de la résurrection et du mariage (12,18-27), dans son discours eschatologique (13,24-27) et lors de son procès : « De nouveau le grand-prêtre l'interrogea et lui dit : "Es-tu le Christ, le Fils du Béni ? ". " Je suis, répondit Jésus, et vous verrez le Fils de l'homme siéger à la droite de la Puissance et venir avec les nuées du ciel " (14,61-62) ».

La discussion qui suit, si l'on fait abstraction de la Transfiguration, traite du retour d'Elie : « Et ils lui posèrent cette question : " Pourquoi les scribes disent-ils qu'Elie doit venir d'abord ? " Il leur dit : "Oui, Elie doit venir d'abord et tout remettre en ordre ; et cependant, comment est-il écrit du Fils de l'homme qu'il doit beaucoup souffrir et être méprisé ? Eh bien ! que je vous le dise : Elie est déjà venu et ils l'ont traité à leur guise, comme il est écrit de lui " (9,11-13) ».

L'identification exacte de Jean-Baptiste et de Jésus par rapport à Elie et aux prophètes de l'ancien Israël est un thème qui revient avec insistance chez Marc, ici comme en 6,14-16 et 8,27-29. Cette discussion avait une portée avant tout eschatologique, Malachie ayant annoncé un retour d'Elie comme précurseur du Messie (Ml 3,23-24). Jésus a reconnu cette fonction et cette puissance à Jean-Baptiste, comme Marc (1,2-8) et Luc (1,17) l'attestent. Bref, cette

37. Les différents éléments du récit sont reliés par de simples *kai :* « et il dit... et il gravit... et ils l'interrogèrent... »

discussion sur la venue d'Elie, même identifiée avec celle du Baptiste, se greffe le plus naturellement du monde, sur une parole de Jésus concernant la venue du Royaume.

Il se peut que le récit de la Transfiguration ait été inséré ici en raison de la théologie de Marc et de la structure qu'il cherchait à donner à son évangile, mais aussi comme glose explicative du délai de la Parousie. Marc a réalisé, dans cette hypothèse, une admirable harmonie puisque le *logion* eschatologique de Jésus se voit illustré et anticipé dans l'événement de la Transfiguration. L'apparition d'Elie, mentionnée en premier lieu, provoque à son tour la question à propos du rôle d'Elie. Le scénario de la Parousie se voit complètement dédoublé et y gagne en solennité.

Le mystère de la Transfiguration

Certains commentateurs ont discerné une inclusion littéraire à la fois précise et très soignée, aux vv. 2 et 8 de notre péricope. D'une part, Marc écrit que « Jésus prend avec lui Pierre, Jacques et Jean, et les emmène sur une haute montagne, *à part, seuls* ». D'autre part il dit que « soudain, regardant autour d'eux, ils ne virent plus personne sinon Jésus *seul avec eux* ». Cette inclusion laisse hors cadre les vv. 9-10 qui contiennent deux thèmes propres à l'évangile de Marc : le secret messianique imposé par Jésus, et l'incompréhension des disciples.

A l'issue de sa Transfiguration comme à maintes reprises au cours de l'évangile de Marc, Jésus impose le secret à ses disciples : « Et comme ils descendaient de la montagne, il leur défendit de raconter à personne ce qu'ils avaient vu, si ce n'est quand le Fils de l'homme serait ressuscité d'entre les morts. Ils gardèrent la recommandation... » (9,9-10). Le fait littéraire du « secret » est établi dans les récits de miracles, les exorcismes, les controverses et les paraboles. Des versets rédactionnels, l'ordonnance de certaines péricopes attestent que le « secret » est présent, de manière consciente, tout au long de l'évangile. Comment s'expliquer cette attitude de Jésus ou cette façon marcienne de présenter son ministère ? Selon W. Wrede, le « secret » serait un thème *dogmatique* de la communauté primitive qui permit à Marc de dissimuler, dans son œuvre, l'écart entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi naissante. Dans le souci de suivre l'humble chemin des prophètes d'Israël et du Serviteur de Yahvé qui prend sur lui le destin d'Israël, pour éviter toute tentation de messianisme politique et toute contrainte de foi, Jésus s'était efforcé de voiler sa dignité messianique et divine jusqu'au moment de sa Pâque. Mais, au lendemain de celle-ci, l'Eglise naissante eut tendance à relire sa vie à la lumière de sa Seigneurie. Aux Juifs qui reprochaient à

Universidad de Deusto Biblioteca

Jésus de n'avoir pas réalisé les promesses d'un Messie glorieux, les chrétiens trouvaient l'occasion de riposter que son ministère avait été bel et bien glorieux, mais que Jésus lui-même s'était opposé à une célébrité grandissante qui aurait pu prêter à confusion. Le secret messianique correspondrait ainsi à la tension voulue par Marc entre la manifestation irrésistible du Royaume, et la volonté désespérée de Jésus de camoufler cette irruption eschatologique jusqu'à l'heure suprême. Mais l'intention théologique et apologétique se double d'une intention catéchétique ou *pastorale*. En distinguant la proclamation évangélique de Jésus et son enseignement, en soulignant les différents degrés de cet enseignement, réservé soit à la foule, soit aux disciples ou aux trois apôtres privilégiés, en accentuant la compréhension à différents niveaux des paraboles, en mettant en évidence ce que Jésus refusait de communiquer, Marc invite lecteurs et auditeurs à une intelligence progressive de la venue et de l'Evangile du Sauveur.

L'épiphanie secrète du Messie demande une lente initiation, et le mystère central de la Transfiguration en fournit le symbole : vision réservée à quelques apôtres choisis isolés sur la montagne ; injonction céleste de n'écouter que le Fils ; ordre enfin, de garder secrète la révélation [38].

Si pour Matthieu Jésus est le Seigneur qu'on adore, il est pour Marc le Messie incompris. Notre évangéliste creuse la distance qui sépare l'homme du mystère de Jésus. Seul des trois Synoptiques, il ajoute cette réflexion sur le « secret » que vient d'imposer Jésus : « Ils gardèrent la recommandation, tout en se demandant entre eux ce que signifiait ressusciter d'entre les morts » (9,10).

Observons que Marc n'a pas donné le sujet de l'entretien de Jésus avec Elie et Moïse : les trois apôtres — des « terrestres » —, sont demeurés à distance. Aussi lorsqu'il s'adresse à Jésus en ne l'appelant que *rabbi* et en proposant de dresser trois tentes, Pierre fait-il preuve de son désarroi. Dans une construction de phrase semblable à celle de 14,40, qui décrit l'hébétude des trois apôtres à Gethsémani, Marc le souligne durement : « Car il ne savait que dire, car ils étaient saisis de frayeur » (9,6). Cet effroi, auquel ressemblera celui des femmes lors de l'apparition de l'ange à Pâques (16,5-8), atteste la difficulté — voire l'incapacité — des disciples à comprendre la portée messianique des paroles et des actes de Jésus. Pierre interprète mal la manifestation messianique sur la montagne ; tout ce qu'il pourrait dire est incongru à cause

38. Mc 1,25.34.44 ; 3,12 ; 5,43 ; 7,36 ; 8,26.30 ; etc. Cf. G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, (Lectio divina, 47), Paris, 1968, et D.E. AUNE, *The Problem of the Messianic Secret*, dans *Nov. Test.*, 11 (1969), pp. 1-31.

de sa peur devant l'irruption du divin. Et lorsque Marc note au v. 8 que « soudain, regardant autour d'eux, ils ne virent plus personne, que Jésus seul avec eux », ne perçoit-on pas comme un reproche adressé aux apôtres de n'avoir pas continué à voir, dans la foi, Jésus sans cesse en compagnie des saints de l'A.T. et dans l'intimité de son Père ? Quand ces mêmes apôtres s'interrogent au sujet de la résurrection des morts, il ne s'agit pas d'un problème général puisque c'était un dogme admis, sauf par les Sadducéens. Les disciples achoppent sur la mort par laquelle Jésus devra passer. Le Messie ne sera-t-il pas simplement enlevé au ciel comme Elie, comme Moïse ? Lui faudra-t-il descendre dans la mort avant de ressusciter ? Marc a mis en relief ce manque d'intelligence des apôtres tout au long de son livre [39]. L'évangile de Jean notera, de son côté, que les disciples ne réalisèrent la portée scripturaire et messianique des gestes de Jésus qu'après la Résurrection, qui les fera pénétrer dans le mystère [40].

Traces de fête

Nous voici arrivés à ce qu'on a quelquefois appelé « le noyau pré-marcien » de la Transfiguration, une tradition dépourvue des connotations ultérieures qu'ont pu y apporter la réflexion et la narration marcienne. Bien que liés au cadre de Marc pour la localisation aux environs de Césarée de Philippe, et pour la datation au tournant du ministère public de Jésus, posons une fois de plus la question du *Sitz im Leben Jesu* et de l'historicité de l'événement. Trois détails retiendront notre attention : la proposition de dresser des tentes (v. 5) ; l'indication chronologique des six jours ; la haute montagne (v. 2).

La proposition de Pierre est hors de propos si on ne la replace dans le cadre historique ou thématique de la fête des Tabernacles. Celle-ci prolongeait le souvenir des quarante ans qu'Israël avait passés au désert, sous la tente, au service de Yahvé et à l'abri de sa présence (la Nuée lumineuse). Au nom de son peuple, Moïse avait exigé de Pharaon qu'il le laissât partir au désert pour y célébrer la fête de Yahvé. Cette fête put coïncider avec la théophanie du Sinaï, mais elle s'étendit, en fait, aux longues années qui précédèrent l'entrée en terre promise, ces « fiançailles au désert » comme dira le prophète Osée. Les Juifs ont gardé la nostalgie de cette vie nomade, et l'ont cristallisée dans la fête des Tabernacles, longue fête d'une semaine qui achevait le cycle de la Pâque et de la Pentecôte, et sur laquelle se greffa, dans le judaïsme postexilique,

39. Mc 4,13.40-41 ; 6,50-52 ; 8,17-21 ; 9,32 ; 10,24.26.32.38.
40. Jn 2,22 ; 12,16 ; 13,7 ; 14,26 ; 20,9.

Universidad de Deusto Biblioteca

l'attente de la venue du Messie. Le N.T. atteste d'ailleurs le rassemblement des tentes des justes auprès de la mystérieuse Tente ou demeure de Dieu [41].

H. Riesenfeld a repris l'hypothèse proposée par Mowinckel selon laquelle la fête des Tabernacles, célébrée *six jours après* la fête des Expiations, était devenue une intronisation annuelle de Yahvé, remplaçant l'intronisation annuelle du roi qu'on ne célébrait plus à Jérusalem après l'exil. Cette fête serait le cadre concret ou assez rapproché de la Transfiguration, intronisation du Messie dans un contexte cultuel. A en juger par les fêtes religieuses qui jalonnent l'évangile de Jean et par d'autres indices chez les Synoptiques, Jésus a bien pu se représenter son épiphanie messianique dans le cadre d'une manifestation cultuelle, et les rites juifs ont pu constituer la toile de fond pour sa doctrine messianique [42].

H. Baltensweiler confère au récit ancien de la Transfiguration une valeur biographique très stricte. Le septième jour des Tabernacles, le grand *Hosanna,* constituait le sommet de la fête : on demeurait sous les tentes, on se revêtait de blanc, et, au temple, il y avait profusion de joie et de lumière. Or l'indication chronologique de Marc — « après six jours » — paraît d'autant plus significative, qu'en dehors du récit de la Passion, elle constitue un fait unique dans son évangile. Mise en rapport avec les tentes, elle nous fournit la clé de l'énigme. C'est au septième jour de la fête, et non le premier comme le suggérait Riesenfeld, que Jésus, dans une Galilée vibrante d'effervescence nationaliste et messianique, aurait fait l'ascension de la montagne. L'endroit correspond à la solitude où Jésus s'était retiré peu après le baptême de Jean, lors des tentations inaugurales de son ministère, et à celle de Gethsémani où, avec les trois mêmes compagnons, il choisit de se recueillir avant son arrestation. La séduction d'un messianisme politique se comprend fort bien dans le cadre de la fête des Tabernacles, et Jésus tient à prendre ses distances. Mais la Transfiguration est de l'imprévu pour tous, et un signe donné à Jésus lui-même. Tandis qu'il médite sur le sens de sa vocation, il se trouve éclairé et réconforté par le Ciel lui-même. Heureux de voir le ciel s'ouvrir sur la montagne, et croyant la fête arrivée à son terme définitif, Pierre en proclame la félicité messianique : « Il nous est bon d'être ici ; dressons trois tentes... » (v. 5). Il veut localiser le mystère, prolonger le moment béni, et fixer l'histoire à tout jamais. Tentation magique, proposition absurde, lui a-t-on reproché par la suite. En tout cas, Jésus le dissuade : il faut redescendre

41. Lc 16,9 ; He 8,2.5 ; Ap 7,15 ; 21,3.
42. H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947.

dans la plaine, se tourner vers Jérusalem et vers la Pâque qui inaugurera le cycle ultime de l'intervention messianique [43].

M. Thrall a objecté à cette thèse que, dans l'évangile, il n'était pas question de dresser des tentes pour les disciples eux-mêmes. Il ne faudrait lire, dans cet épisode, qu'une typologie de la fête des Tabernacles appliquée à la vie de Jésus (comme il semble que ce soit aussi le cas pour l'entrée messianique à Jérusalem) par des croyants essentiellement tournés vers la Parousie [44]. Il reste que le contexte, proche ou « théologisé », de la fête des Tabernacles nous aide à circonscrire l'événement de la Transfiguration dans la vie de Jésus ou au premier niveau de la réflexion chrétienne. Et il n'est probablement de meilleure approche du mystère que cette approche festive.

Placés devant l'épiphanie festive du Christ transfiguré, à l'apogée des Tabernacles, quelques exégètes veulent encore distinguer deux éléments de révélation, en accordant une primauté soit à la Transfiguration de Jésus et à l'apparition des témoins célestes, soit à la proclamation divine. Selon H. Baltensweiler, la vision céleste dut s'achever avec la disparition d'Elie et de Moïse dans la nuée, comme lors de l'enlèvement d'Elie (2 R 2) ou de l'ascension de Jésus (Ac 1). Le *logion* céleste serait secondaire, et ne ferait qu'appliquer à l'événement la théologie de la communauté primitive concernant la résurrection et la filiation divine de Jésus [45]. Pour X. Léon-Dufour, la pointe du récit, ici comme au Baptême de Jésus, réside dans la proclamation céleste ; la vision qui précède ne fait qu'illustrer et solenniser ce qu'énoncent les paroles divines [46]. Mais faut-il pousser l'analyse aussi loin, et est-ce possible ? J'en doute, vision et audition, audition et vision se complétant de façon indissociable dans l'épiphanie du Baptême comme dans les révélations d'apocalypse. Nous distinguerons cependant les éléments de vision et d'audition pour la clarté de l'exposé.

Le ciel ouvert

Marc ne nous fait pas savoir, au v. 4, comment Elie et Moïse sont apparus aux côtés de Jésus transfiguré pour s'entretenir avec lui. Il note au v. 7 « qu'une nuée les couvrit de son ombre », pour constater un peu plus loin que Jésus demeure seul avec ses apôtres (v. 8). Mentionnée au centre de la vision, la nuée est à proprement parler la toile de fond sur laquelle Jésus paraît transfiguré, d'où

43. H. BALTENSWEILER, *Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte*, Zurich, 1959.
44. M. THRALL, *art. cit.*, pp. 307-309.
45. H. BALTENSWEILER, *op. cit.*, pp. 83-86.
46. X. LÉON-DUFOUR, *art. cit.*, p. 30.

Universidad de Deusto Biblioteca

sortent Elie et Moïse pour converser avec Jésus et d'où la voix du Père se fait entendre. Elie et Moïse y disparaissent, et avec la nuée s'efface aussi la gloire de Jésus. Comme tout au long de l'Exode et chez les prophètes postexiliques, la nuée symbolise la présence de Dieu et la proximité du monde céleste. Elle est le voile qui sépare un temps encore les réalités terrestres des réalités célestes. C'est la nuée du ciel qui se déchire à la venue de Jésus en ce monde et au Baptême, la nuée où disparaît le Ressuscité au lendemain de Pâques, et c'est sur cette nuée que, selon la prophétie de Daniel reprise par lui, il doit réapparaître à la fin des temps, entouré de sa cour céleste, pour rassembler ses élus de tous les coins de l'horizon.

Sur cette *nuée de l'inconnaissance* apparaît en Jésus le Fils de l'homme transfiguré. Marc se contente de le décrire d'après l'aspect de ses vêtements « devenus resplendissants, d'une telle blancheur qu'aucun foulon sur terre ne peut blanchir de la sorte » (v. 3). Cette blancheur n'est donc pas du blanc, au sens ordinaire du terme, mais un « éclat » ; c'est la couleur des réalités célestes et eschatologiques : le langage humain tourne court quand il s'agit de la décrire, et Marc se plaît à le souligner. La Transfiguration n'est pas le résultat d'un effort de l'homme, mais un événement décrit au mode passif (v. 2), pour montrer que Dieu en est le seul acteur. C'est lui en effet qui mène à leur accomplissement les espérances que manifestait l'apocalyptique juive et que Jésus avait rappelées.

Elie et Moïse, apparus aux côtés de Jésus, occupent une place importante dans le bref récit de la vision. A quoi les reconnaît-on, et de quoi parlent-ils avec Jésus ? Marc ne le précise pas. L'ordre Elie-Moïse, propre à sa tradition [47], correspond à la place plus importante qu'Elie occupe dans le deuxième évangile. Il est en outre une figure plus apocalyptique et messianique que Moïse : la tradition juive le considère comme le précurseur et l'assesseur du Messie dans son Royaume. Assimilé à Elie de ce point de vue, Moïse n'est en réalité qu'un prédécesseur du Messie, et on n'attend pas aussi nettement son retour. Un texte rabbinique rapportait cependant : « Johannan ben Zacchaï a dit : Dieu dit à Moïse : Quand j'enverrai le prophète Elie, vous devrez tous deux venir ensemble » [48]. L'apparition des deux personnages atteste en tout cas que « Le Royaume de Dieu est aux portes ».

On a quelquefois ajouté qu'Elie représentait tous les prophètes et Moïse, la Loi, « mais leur sens dans l'Ancien Testament ne saurait être réduit à ces termes », écrit A.-M. Ramsey. « Moïse

47. En 9,5 Marc semble rétablir l'ordre Moïse-Elie.
48. *Deut. rabba*, 3. Cf. aussi Ap 11,3-12.

est plus que législateur : il est prophète aussi, figure de celui que le peuple écoutera ; il a parlé à Dieu bouche à bouche, face à face. Elie est plus que prophète : il est l'ultime précurseur du Messie, celui dont la mission restauratrice est unique » [49]. Malachie saluait en Elie le restaurateur de l'alliance du Sinaï (Ml 3,22-24) : voilà pourquoi Moïse l'accompagne, pour saluer en Jésus le restaurateur pacifique de l'alliance.

Accessoirement la priorité d'Elie peut s'expliquer par la plus grande part de souffrances et de persécutions qu'il eut à endurer, préfigurant en cela le Baptiste décapité et le Messie souffrant (Mc 9,11-13). Concluons avec Ramsey : « Elie et Moïse ont vécu pour Dieu, ils ont conversé avec Lui sur la montagne, ils L'ont servi et ont souffert pour Lui dans l'histoire, jamais ils n'ont cessé d'être ses serviteurs. Maintenant ils ne viennent pas là en simples figurants, ils sont en relations vivantes avec Jésus et ils lui parlent : leur présence manifeste sa communion avec le monde céleste » [50].

Parole de lumière

« Le récit de la Transfiguration est d'une telle richesse que ce qui fait la joie du contemplatif embarrasse souvent le commentateur », écrit X. Léon-Dufour. « Les thèmes y convergent si nombreux et si vastes, de signification si ample, qu'il importe de découvrir la pointe du récit ; les interprètes s'accordent à la trouver dans la parole céleste, qui montre l'intention ultime du rédacteur, et donc de l'Esprit Saint ». S'il ne convient pas de séparer vision et parole, il faut reconnaître l'importance de la proclamation céleste au sommet et au terme de la révélation. La parole, moyen de révélation plus transcendant que la vision, constitue le noyau essentiel de celle-ci, à en juger par l'attention que lui ont portée Jn 12,28 et 2 P 1,17-18.

Après son Baptême, Jésus avait vu les cieux se déchirer et entendu la Voix qui disait : « Tu es mon Fils Bien-aimé, tu as toute ma faveur » (Mc 1,11). Invité à se prononcer au sujet du rôle de Jésus, Pierre avait proclamé : « Tu es le Christ » (Mc 8,29). Aux disciples choisis, témoins de la Transfiguration, la Voix céleste affirme : « Celui-ci est mon Fils Bien-aimé ; écoutez-le » (Mc 9,7). Par rapport à la Voix du Baptême, cette proclamation n'ajoute rien de neuf pour Jésus confirmé dans sa dignité filiale et messianique [51]. Mais la Voix de la Transfiguration apporte une mise au point

49. A.M. Ramsey, *op. cit.*, p. 142.
50. *Ibid.*, p. 142.
51. Jésus sera encore désigné comme Fils de Dieu dans la parabole des vignerons homicides (Mc 12,6) et par le centurion de la crucifixion (Mc 15,39).

Universidad de Deusto Biblioteca

d'importance à la profession de foi de Pierre. L'apôtre s'était contenté de confesser Jésus comme le Messie ; le Ciel atteste qu'il est le Fils bien-aimé de Dieu, et Marc souligne ce contraste mieux que Matthieu. Si la vision du Christ transfiguré anticipe sur la gloire de sa Parousie, la Voix atteste l'intimité filiale de Jésus avec le Père, et suggère sa préexistence divine. La recommandation finale fait passer au second plan la conversation d'Elie et de Moïse avec Jésus : désormais c'est Jésus seul que les croyants ont à écouter ; il est le seul médiateur de la Nouvelle Alliance où se voient intégrés Elie, Moïse et tous les prophètes. En lui les disciples écouteront le Fils de Dieu ; ils retiendront ses paroles sur les souffrances qui mènent à la gloire (Mc 8,31—9,1) et méditeront les mystérieuses étapes du salut que Jésus leur révèle (Mc 9,9-13).

En Mc 8,11-12 nous entendons les Pharisiens réclamer de Jésus un signe venu du ciel. Gémissant de leur perfidie, Jésus répond : « Qu'a cette génération à demander un signe ? En vérité, je vous le dis, il ne sera pas donné de signe à cette génération ». Le signe du ciel réservé aux disciples, ne serait-ce pas, auréolée en Jésus transfiguré, cette parole de lumière tant attendue du peuple juif et de l'humanité tout entière ? Et comment ne pas penser à ce qu'écrit saint Jacques :

> Tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en-haut et descend du Père des lumières, chez qui n'existe aucun changement, ni l'ombre d'une variation. Il a voulu nous enfanter par une parole de vérité, pour que nous soyons comme les prémices de ses créatures (Jc 1, 17-18).

3. *La Transfiguration selon saint Luc*

Le récit de Luc offre avec celui de Marc des divergences notablement plus sensibles que celui de Matthieu, qui se contentait de rééditer Marc avec un souci d'explicitation théologique. Il est difficile de préciser dans quelle mesure les variantes de Luc relèvent de l'exclusivité de ses sources ou de la liberté de sa rédaction. Luc introduit dans l'histoire de la Transfiguration deux éléments qui ont exercé sur l'interprétation de l'épisode une influence considérable : d'une part, le changement de Jésus se produit pendant qu'il prie, d'autre part, l'entretien avec Moïse et Elie rapproche expressément Transfiguration et Passion. Sa version rend le lecteur attentif moins aux terreurs du Sinaï qu'à la sérénité du Fils de l'homme enveloppé dans la communion de son Père.

La manière de Luc est contemplative, au plan esthétique comme au plan mystique : on s'en aperçoit au *logion* eschatologique qui précède la Transfiguration et où l'omission du verbe « venir » renforce la portée du verbe « voir » : « Je vous le dis vraiment, il en est de présents ici même qui ne goûteront pas la mort, avant d'avoir vu le Royaume de Dieu » (9,27). Ce verbe retentit comme en écho aux vv. 32 et 36, tous deux propres à la version de Luc : « Ils virent sa gloire et les deux hommes qui se tenaient avec lui » ; « Les disciples ne racontèrent rien à personne, en ces jours-là, de ce qu'ils avaient vu ».

Ajoutons que Luc a le souci de raconter et d'expliquer ; il cherche à présenter et à bien écrire. Voici quelques traits de cette double tendance :

- l'indication chronologique un peu abrupte « et après six jours » devient : « environ huit jours *après ces paroles* » (v. 28) ;
- Jésus ne monte pas « sur une haute montagne » indéterminée, mais « il gravit *la* montagne *pour prier* » (v. 28) : Luc, qui se soucie relativement peu de topographie et qui n'a pas localisé à Césarée de Philippe la confession de Pierre, désigne ici quelque colline de Galilée où Jésus avait coutume de se retirer pour prier ;
- il est question du vêtement de Jésus, au singulier (v. 29), ce qui est plus concret que l'indication littéraire et théologique de Marc et de Matthieu, qui emploient le pluriel ;
- Pierre propose de dresser trois tentes, parce que la Transfiguration semble avoir lieu de nuit (vv. 32 et 37), et que les apôtres se préoccupent des hôtes célestes : Moïse et Elie conversent avec Jésus depuis quelque temps, la fatigue peut les gagner ;
- Luc transforme enfin en constatation d'un fait l'ordre de Jésus de respecter le secret messianique : « Les disciples gardèrent le silence et ne racontèrent rien à personne, en ces jours-là, de ce qu'ils avaient vu » (v. 36). Les disciples ont été si atterrés par la révélation qu'ils ont gardé le silence. Le commandement de Jésus devenait superflu, ou, s'il fut donné, il a été bien observé. Ce récit biographique a de sérieuses chances d'être exact, même si nous le devons à une retranscription de Luc. C'est ce que les lecteurs grecs devaient attendre de lui et ce que lui-même désirait leur présenter.

La diaphanie de la prière

En précisant que Jésus gravit la montagne « pour prier », et qu'il fut transfiguré au cours de cette prière (vv. 28-29), Luc situe la Transfiguration par rapport à la vie intérieure de Jésus. « Plus biographe qu'aucun autre évangéliste, il s'attache non seulement à suivre Jésus proclamant un Evangile divin, mais encore à retrouver la croissance de son humanité et les conflits intimes qu'elle a dû traverser pour atteindre dans la Passion et la Résur-

Universidad de Deusto Biblioteca

rection la plénitude de sa destinée... Le déroulement extérieur du ministère recouvre en profondeur d'intéressantes épreuves spirituelles, que Jésus était heureux de pouvoir dans une certaine mesure partager avec ses disciples » [52].

Tout au long de son évangile, Luc met l'accent sur la prière contemplative de Jésus, son goût pour l'isolement et son intimité avec le Père. A douze ans déjà, Jésus s'attarde au Temple (2,41-50). La théophanie du Baptême a lieu « au moment où Jésus, baptisé lui aussi, se trouvait *en prière* » (3,21). Des foules nombreuses accouraient pour entendre Jésus et se faire guérir de leurs maladies, mais « lui se retirait dans les solitudes et *priait* » (5,15-16). Avant le choix des Douze, Jésus s'en va dans la montagne « et il passa toute la nuit à *prier* Dieu » (6,12). « Un jour qu'il *priait* à l'écart », avec ses disciples, Jésus leur pose la question qui déclenche la profession de foi de Pierre (9,18-21). Ici s'inscrit la nuit de prière sur la montagne, où Jésus est transfiguré. L'envoi en mission des soixante-douze s'accompagne de recommandations de prière, et leur retour inspire à Jésus un merveilleux hymne de jubilation (10,2.21-22). Il initie ses disciples à la prière (11,1-13), la leur recommande, surtout en prévision de la grande épreuve (21,36 ; 22,31-32), et il joint l'exemple à la parole. C'est ainsi qu'au sortir du repas pascal,

> Jésus se rendit, comme de coutume, au mont des Oliviers, et les disciples aussi le suivirent. Arrivé en ce lieu, il leur dit : « Priez, pour ne pas entrer en tentation ».
> Puis il s'éloigna d'eux à la distance d'un jet de pierre environ et, fléchissant les genoux, il priait : « Père, disait-il, si tu le veux, éloigne de moi cette coupe ! Cependant, que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la tienne ! » - Alors lui apparut, venant du ciel, un ange qui le réconfortait. - En proie à la détresse, il priait de façon plus instante, et sa sueur devint comme de grosses gouttes de sang qui tombaient à terre.
> Se relevant de sa prière, il vint à ses disciples et les trouva endormis de tristesse. Il leur dit : « Qu'avez-vous à dormir ? Levez-vous et priez, pour ne pas entrer en tentation » (22,39-46).

Jusque sur la croix Jésus prie son Père pour demander le pardon de ceux qui le crucifient et pour lui remettre sa vie (23,34.46). A Pâques enfin, le Ressuscité ne quitte les siens qu'en prononçant, mains levées, une prière de bénédiction : la scène se passe sur le chemin de Béthanie et, semble-t-il, de nuit, au mont des Oliviers (24,50-51).

52. A.M. Ramsey, *op. cit.*, pp. 151-152.

A l'instar de la théophanie baptismale, la Transfiguration doit être rattachée à la vie mystique de Jésus. Grâce venue auréoler sa vie de prière, elle manifeste l'intensité de son union à Dieu. Grâce de transparence ou de *diaphanie* [53], elle paraît dans la vie de nombreux mystiques tels, par exemple, François d'Assise à l'Alverne ou Séraphin de Sarev dans les steppes enneigées de Russie.

Le parallélisme avec l'agonie de Jésus au jardin des Oliviers est remarquable. Dans la gloire de la Transfiguration, Moïse et Elie parlent avec Jésus de l'*exode* qu'il va accomplir à Jérusalem ; dans le délaissement et dans l'ennui [54] de Gethsémani, Jésus se débat : acceptera-t-il la coupe des souffrances, où est versée une agonie d'amour ? Dans les deux cas, Jésus est en prière, de nuit, et entouré de ses disciples, mais ceux-ci ne résistent pas à l'assoupissement. Fatigue, suggère le récit de la Transfiguration ; tristesse, précise Luc à propos de l'Agonie. Chaque fois brille une grâce de révélation : gloire du Transfiguré, vision et voix célestes d'une part, vision de l'ange et sueur de sang dans la pénombre de Gethsémani d'autre part. Jésus est proclamé Fils de Dieu par la voix de la Transfiguration, et dans sa prière de Gethsémani il s'en remet filialement à la volonté de son Père [55].

Enfin, Luc établit encore un parallélisme entre la Transfiguration et l'Ascension : deux scènes nocturnes avec même fond céleste et même nuée ; deux hommes qui apparaissent en gloire ; références à la Résurrection et à la Parousie. Et, dans les deux cas, Luc signale la présence des apôtres ahuris [56].

Transfiguration, Agonie et Ascension : nuits « translumineuses », nuits de merveilleux clair-obscur divin, où la gloire céleste de Jésus transparaît en son humanité, dans le scintillement de la Transfiguration, dans le halo de l'Agonie, ou dans l'évanescence de l'Ascension. Si Luc a placé la pathétique agonie de Jésus au centre de ce triptyque, il a pris soin d'entourer le mystère des souffrances de volets lumineux qui l'irradient et nous dépeignent « les gloires du Christ » (1 P 1,11).

Si les allusions fréquentes de Luc à la prière de Jésus sont des ajouts d'éditeur, il a pu les puiser dans la tradition, et l'image que Marc nous a donnée de Jésus priant bien avant le jour dans un lieu solitaire (Mc 1,35) semble posséder une valeur *typique*.

53. C'est le Père Teilhard de Chardin qui, dans *Le Milieu divin*, parle de la *diaphanie* du Christ au monde.

54. B. Pascal, *Le mystère de Jésus*, dans *Pensées* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1939, pp. 1059ss.

55. A. Kenny, *The Transfiguration and the Agony in the Garden*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 19 (1957), pp. 444-452.

56. *Art. cit.* à la note 13 et J.F. Davies, *The Prefigurement of the Ascension in the Third Gospel*, dans *Journ. Theol. Stud.*, 6 (1955), pp. 229-233.

Universidad de Deusto Biblioteca

Il est donc probable que Luc, alors même qu'il interprète la Transfiguration en théologien, nous donne en fait de la bonne histoire. Trouvera-t-on arbitraire de penser que Jésus, seul avec ses trois disciples peu après la première annonce de la Passion, se soit senti partagé entre la souffrance et la résignation, et que la gloire apparaisse quand il incline sa volonté dans l'obéissance ? [57]

La part des souffrances

Luc prête moins d'attention que Marc et Matthieu au phénomène de la Transfiguration : il fait dépendre cette illumination de la prière de Jésus ; il évite soigneusement le mot de « métamorphose », de crainte que ses lecteurs d'origine païenne ne confondent la transfiguration de Jésus avec les métamorphoses ambiguës et magiques de la mythologie antique. Il se contente d'écrire que l'aspect du visage de Jésus changea (v. 29), et il relativise encore l'originalité de l'épisode en associant Moïse et Elie d'abord, puis les apôtres eux-mêmes à la gloire dont bénéficie Jésus (vv. 31-32). Par contre, Luc porte plus d'attention que les deux autres évangélistes à la présence de Moïse et d'Elie : lui seul parle de leur propre gloire et fournit des explications sur l'objet de leur entretien avec Jésus.

Ici encore Luc cherche à rendre le récit intelligible : il signale d'abord l'apparition de deux hommes (vv. 30 et 32), et ne les identifie qu'ensuite. Apparus en gloire (v. 31), comme les anges de Pâques (Lc 24,4 et Ac 1,10), ils participent à la gloire de Jésus (v. 32). Cette théologie de la gloire, qui s'élabore de l'Exode à Daniel dans l'A.T., est surtout johannique, mais Luc manifeste de nombreuses affinités avec Jean. Sur la route d'Emmaüs, le Ressuscité n'explique-t-il pas à ses disciples abattus que, selon Moïse et tous les prophètes, le Messie devait endurer les souffrances pour entrer dans sa gloire ? (Lc 24,25-27.)

Marc et Matthieu ne révèlent rien de l'entretien : cela convient au genre apocalyptique de leur récit, où Elie et Moïse viennent témoigner de la messianité de Jésus, et où l'accent porte surtout sur la glorification du Christ.

Chez Luc au contraire, Moïse et Elie, témoins de la Passion, mais témoins déjà transfigurés, viennent confirmer Jésus en prévision de l'épreuve qu'il lui faudra subir à Jérusalem : « Ils parlaient de son *exode*... » (v. 31). La comparaison entre Jésus et Moïse se trouve surtout explicitée chez saint Matthieu mais la formulation de la mort et de la résurrection de Jésus en termes d'*exode* est un fait unique dans le N.T. Il correspond à l'emploi que Luc fait du mot *eisodos* (entrée) en Ac 13,24 pour signifier

57. A.M. Ramsey, *op. cit.*, p. 152.

l'incarnation du Christ, mais aussi à la notion d'entrée dans la gloire céleste de Lc 24,26. Entrée dans ce monde, sortie de ce monde et entrée dans la gloire : toute une typologie pascale se voit ainsi suggérée. Luc suppose clairement que Jésus est le nouveau Moïse prêt à traverser la mer de la mort pour délivrer son peuple et conduire le nouvel Israël au Royaume de son Père. En Lc 12,50 Jésus parle de sa mort en termes de baptême ou de plongée ; il associe à ces images celle de la coupe, qu'on retrouve à l'Agonie. La gloire, la nuée et la Voix céleste : autant de références à la Révélation du Sinaï. Et lorsque la Voix demande aux disciples d'écouter Jésus, n'oublions pas l'allusion à Dt 18,15. Jésus est donc le nouveau Moïse, non seulement comme Législateur (cf. Matthieu), mais parce qu'au terme d'un nouvel exode il scelle l'Alliance nouvelle : par son passage de ce monde à son Père, il a inauguré la Pâque nouvelle. Luc partage cette théologie avec saint Paul et saint Jean [58].

En même temps Luc présente Jésus comme le nouvel Elie, et veille de ce fait à éviter toute identification entre Jean-Baptiste et Elie. C'est dans ce but qu'il a omis la discussion au sujet du rôle d'Elie (Mc 9,11-13), d'ailleurs incompréhensible pour des lecteurs grecs, estompant en même temps le caractère apocalyptique de la Transfiguration. De nombreux traits de la vie de Jésus trouvent leur correspondant dans celle d'Elie. Ainsi, la parole : « Je suis venu apporter le feu sur la terre » (Lc 12,49) caractérise Jésus comme Elie, et les gens ne s'y trompaient guère : « C'est Elie qui est reparu » (Lc 9,8). Les disciples laissent tout pour suivre Jésus (Lc 5,11), selon les exigences d'Elie envers Elisée et ses autres disciples. Comme Elie, Jésus ressuscite le fils d'une veuve (Lc 7,15), et si Luc parle d'*exode à accomplir* en songeant à Moïse, il parle un peu plus loin des jours qui *s'accomplissent* où Jésus doit *être enlevé* de ce monde (Lc 9,51) ; rappel évident de l'assomption d'Elie. Enfin, Luc a soigneusement noté en Ac 3,20-21 que c'était le Christ, et non Elie, qui devait réaliser la restauration universelle [59]. Elie comme Moïse apparaissent à la Transfiguration comme les deux principaux témoins qui ont souffert pour leur Dieu et pour leur peuple ; c'est en cette qualité qu'il leur est donné de parler à Jésus des souffrances qu'il devra endurer « avant d'entrer dans sa gloire ».

Le lieu de ces souffrances sera Jérusalem, capitale d'Israël, cité qui met à mort les prophètes, axe central de l'Evangile de Luc :

58. 1 Co 5,7-8 ; Jn 13,1 et 16,28. Cf. J. Manek, *The New Exodus in the Books of Luke*, dans *Novum Testamentum*, 2 (1957), pp. 8-23.

59. R. Swaeles, *Jésus, nouvel Elie, dans saint Luc*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1re série, 69, pp. 41-66.

Universidad de Deusto Biblioteca

c'est là que s'ouvre son évangile de l'Enfance ; la vie de Jésus est présentée comme une grande montée de Galilée vers Jérusalem (Lc 9,51) ; c'est à Jérusalem que Jésus souffre sa Passion, et qu'il ressuscite avant de passer à la Jérusalem céleste ; c'est à Jérusalem encore que l'Esprit Saint descend sur les apôtres avant le grand départ pour la mission universelle de l'Eglise (Lc 24,45-49 ; Ac 1,8).

La lumière des nations

Luc cite les trois disciples dans un ordre qui lui est propre (« Pierre, Jean et Jacques » : 9,28 ; cf. 8,51 et Ac 1,13) et qui correspond sans doute à l'importance respective de ces apôtres dans la communauté primitive. Plus loin il utilise une tournure familière : « Pierre et ceux qui étaient avec lui » (9,32 ; cf. Ac 2,14. 37). Il note la fatigue de ces disciples accablés de sommeil. Cependant Pierre, Jean et Jacques aperçoivent la gloire de Jésus, et Moïse et Elie apparus dans cette gloire. Mort de fatigue et ne sachant trop ce qu'il dit, Pierre propose de dresser trois tentes. Le terme grec *epistatès* (maître, supérieur) employé pour s'adresser à Jésus, ne figure que six fois dans le N.T., et toujours dans l'évangile de Luc qui le réserve au Christ [60]. Toute allusion précise à la fête des Tabernacles semble avoir disparu. La proposition de Pierre en cette nuit de la Transfiguration correspond à l'offre d'hospitalité que les disciples d Emmaüs font, le soir tombé, au Ressuscité qui a fait chemin avec eux. Mais à cette invitation hors de propos répond la manifestation divine.

C'est d'abord la nuée qui les couvre de son ombre ainsi que Moïse et Elie : nuée de la présence céleste et du mystère divin (cf. Lc 1,35), nuée de l'Incarnation, du Baptême, de l'Ascension et de la Parousie, nuée enveloppante qui annonce le rassemblement de tous les élus auprès du Seigneur dans le monde céleste. Luc a choisi ce moment pour noter la frayeur des trois apôtres : elle ne se manifeste pas à l'apparition des figures célestes, comme chez Marc, mais à l'approche de Dieu lui-même. Frayeur sacrée et contemplative, si bien représentée sur les icônes, où l'on voit les disciples projetés vers le bas et perdant leurs sandales (rappel de Moïse au Buisson ardent), Pierre seul réussissant encore un peu à se tourner vers Jésus transfiguré entre Moïse et Elie. Cette frayeur va ouvrir les disciples à la parfaite écoute de la Voix céleste et explique le silence gardé sur cette révélation jusqu'aux événements de la Pâque.

Une Voix se fait entendre de la nuée céleste : « Celui-ci est mon Fils, mon Elu ; écoutez-le » (v. 35). Cette proclamation

60. Lc 5,5 ; 8,24.45 ; 9,33.49 ; 17,13.

diffère de celle du Baptême où, chez Luc, la Voix affirmait : « Tu es mon Fils, je t'ai moi-même engendré aujourd'hui ». Les premiers chrétiens utilisaient volontiers cette citation du Ps 2,7 pour établir la divinité du Christ ressuscité [61] : on peut dès lors penser que l'apologétique judéo-chrétienne n'a pas été sans influencer la version de Luc [62]. Dans la proclamation de la Transfiguration, les exégètes identifient d'autres bribes de l'apologétique ancienne : Ps 2,7 ; Is 42,1 ; Dt 18,15. Mais il semble que ce soit principalement aux prophéties isaïennes du Serviteur de Yahvé, et en particulier à la première (Is 42,1-8), que Luc se réfère :

v. 1 Voici mon serviteur (LXX : *Voici mon fils*) que je soutiens,
mon élu, que préfère mon âme.
J'ai mis sur lui mon esprit
pour qu'il apporte aux nations le droit.
v. 2 Il ne crie pas, il n'élève pas le ton,
il ne fait pas entendre sa voix dans les rues.
v. 3 Il ne rompt pas le roseau broyé,
il n'éteint pas la flamme vacillante.
Fidèlement, il apporte le droit,
v. 4 il ne vacille ni n'est broyé
jusqu'à ce que le droit soit établi sur terre,
car les îles attendent ses instructions.
. . . . . .
v. 6 Moi, Yahvé, je t'ai appelé dans la justice,
je t'ai pris par la main et je t'ai formé,
je t'ai désigné comme alliance du peuple et lumière des nations,
v. 7 pour ouvrir les yeux des aveugles,
pour faire sortir de prison les captifs
et du cachot ceux qui habitent les ténèbres.
v. 8 Moi, dont le nom est Yahvé,
je ne céderai pas ma gloire à un autre...

Au v. 1, la traduction d'*Ebed* (serviteur, en hébreu) par *Pais* (serviteur ou enfant, en grec) a permis l'utilisation de cette citation au sens fort de Fils (*Uios*, en grec). Le titre d'*Elu*, qui alterne avec celui de Fils de l'homme dans les *Paraboles d'Enoch* [63], suffit pour désigner le Messie en Lc 23,35 et Jn 1,32-34. La proclamation de la Transfiguration identifie donc Jésus avec le

61. Ac 13,33 ; Rm 1,4 ; He 1,5 ; 5,5.
62. La variante de la proclamation baptismale chez Luc : « Tu es mon Fils bien-aimé ; tu as toute ma faveur » s'explique par un souci d'harmonisation avec les deux autres synoptiques.
63. 39,6 ; 40,5 ; 45,3-4 ; etc.

Universidad de Deusto Biblioteca

Messie qui est non seulement le serviteur élu de Dieu (Is 42), mais, à proprement parler, son Fils.

Mt 12,18-21 cite les quatre premiers versets de l'oracle isaïen à propos des guérisons opérées par Jésus. Le v. 4 est cependant reproduit comme suit : « *En son Nom* les nations mettront leur espérance » (Mt 12,21). Remarquons que c'est aussitôt après la Transfiguration que Luc rapporte la guérison de l'enfant épileptique.

Le v. 5 sert de transition entre les deux parties de l'oracle.

Le v. 6 correspond à la deuxième partie de la Proclamation céleste chez Luc. Dieu a appelé Jésus, il l'a proclamé son Fils élu et il le désigne — « Ecoutez-le » — comme alliance du peuple, c'est-à-dire comme le Nouveau Moïse d'un Nouvel Israël, les nations païennes dont il sera la lumière. Cette interprétation se confirme par la référence faite à ce passage en Lc 2,32 où le vieillard Siméon se dit prêt à mourir, puisqu'il put contempler « la lumière des nations », et en Jn 8,12 où Jésus affirme être « la lumière du monde ». Dans la deuxième partie de son œuvre, Luc montrera comment les apôtres, et en premier lieu saint Paul (Ac 13,47), vont concrétiser la mission universelle du Serviteur.

Le v. 7 (cf. Is 61,1-2) est cité par Jésus dans son discours inaugural de Nazareth (Lc 4,18-19), à une place essentielle dans la structure théologique de Luc. C'est dans ce même discours que Jésus se réfère à Elie pour annoncer la dimension universelle de sa mission (vv. 25-27) [64].

Enfin le v. 8 souligne que la gloire de Yahvé va triompher dans l'œuvre de son Elu, mais cette œuvre comportera une part de souffrances comme l'attestent les autres prophéties qui concernent le Serviteur.

Il y a donc d'une part, complémentarité entre la conversation de Moïse et d'Elie avec Jésus et la Proclamation venue de la nuée, d'autre part, convergence de toutes les prophéties : Jésus sera un Messie souffrant, mais il est foncièrement le Fils bien-aimé auquel Dieu réserve sa gloire, l'alliance du peuple et la lumière des nations qui a brillé visiblement sur la montagne de la Transfiguration.

ÉTERNELLE « TRANSFIGURANCE »

L'analyse synoptique de la Transfiguration nous révèle à peu près ceci : le mystère messianique de Jésus évoqué chez Marc,

64. A. GEORGE, *Tradition et rédaction chez Luc. La construction du troisième Evangile*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 43 (1967), pp. 127-128.

explicité dans un style plus apocalyptique par Matthieu, est décrit avec plus de psychologie et d'art littéraire par Luc. La forme littéraire du récit, de nature plutôt théologique, se rapproche des récits théophaniques de la Bible et relève du genre apocalyptique. Le fond du récit est aussi de portée théologique dans les trois évangiles. Ceci ressort déjà de la structure théologique personnelle que chaque évangéliste a imposée à la tradition. Matthieu a hiératisé l'événement et la description de la Transfiguration ; Luc nous a donné une interprétation ascético-mystique du mystère (prière-souffrances-gloire) ; aux différents niveaux d'analyse (place de la Transfiguration dans l'évangile, contexte immédiat, mention du secret messianique, *logion* céleste, voire référence probable à la fête des tabernacles), Marc nous place devant différents aspects d'une réflexion théologique primitive.

Dans le sillage de la tradition synoptique, on peut reconnaître la place de la Transfiguration dans l'économie générale de la vie de Jésus. Certaines données correspondent parfaitement avec ce que nous savons par ailleurs : son goût pour la prière et la retraite dans la montagne, le choix des trois disciples et le fait de leur inintelligence. Mais la dépendance littéraire de Matthieu et de Luc par rapport à Marc, le caractère détachable du récit dans l'évangile de Marc, et de nombreuses références implicites à la résurrection de Jésus, font qu'on ne peut exclure la coïncidence possible entre la Transfiguration et une apparition pascale du Christ. Cette incertitude est de nature à accroître l'importance du témoignage rapporté en 2 P 1,16-18.

Quoi qu'il en soit, la Transfiguration condense toute la richesse du Mystère et toute la profondeur de l'Icône. Contemplatifs et théologiens se plaisent à développer ici leur vision du mystère de Dieu et du devenir des hommes, non par des approximations faciles, mais par une approche priante, une longue méditation et de patientes études. Marc ne nous présente-t-il pas le mystère du Messie incompris et difficile à comprendre, mais qui sollicite toute notre foi ? Et chez Matthieu, ne lisons-nous pas l'émerveillement devant le Seigneur transfiguré dont on attend la Parousie avec une espérance indicible ? Pour sa part, Luc nous révèle le Fils parfaitement obéissant aux volontés de son Père, en union intime avec Lui dans la prière, les souffrances et la gloire, en communion avec les témoins de l'A.T. et avec les premiers croyants du Nouvel Israël, foyer lumineux de charité.

Nous assistons à la transfiguration de l'humanité et de l'histoire de Jésus par sa résurrection et sa seigneurie divine. Les paroles de Jésus élucident sa vie, et sa vie éclaire ses paroles. La gloire du Transfiguré rejaillit sur les préfigures de l'A.T., et sur les réalisations de l'Eglise. Sur le visage du Seigneur se dévoilent enfin la

Universidad de Deusto Biblioteca

gloire du Père invisible et la splendeur de l'Esprit, tant désirées par des milliers de cœurs humains assoiffés de voir Dieu et de connaître l'Image de leur ressemblance. L'icône du Christ transfiguré anoblit à tout jamais jusqu'au visage humain le plus défiguré, et toute vie humaine s'éclaire parce qu'en Jésus, l'Esprit s'est fait incandescent. La grâce rejaillit en miracles de transfiguration, où la science se fait sagesse et la pauvreté humilité, où la Loi s'ouvre aux visées de l'Esprit et l'effort humain aux inclinations de Dieu, où la souffrance mûrit en foi et toute générosité en accueil d'amour.

Avec saint Paul, l'Apocalypse de Jean, la tradition optimiste des Pères de l'Eglise et le Père Teilhard de Chardin, nous voyons le monde se transfigurer pour son Seigneur, et se parer en prévision de son éternité : que de promesses inscrites dans les forces cosmiques, que de possibilités offertes aux arts et aux techniques pour être finalisées à leur destination glorieuse. En découvrant l'extension que notre cœur peut donner au moindre instant, nous verrons les jours s'habiller en fête, et le temps se transfigurer en éternité. Les mots se renouvelleront, et se mettront à briller pour le chant de la cité resplendissante.

C'est tout ceci que Paul a essayé d'exprimer dans une admirable page de la Deuxième Epître aux Corinthiens :

> Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, toujours plus glorieuse, comme il convient à l'action du Seigneur, qui est Esprit... (2 Co 3,18).

Oui, « le Divin transparaît au fond à venir de toute chose », comme l'a admirablement écrit le Père Teilhard de Chardin [65]. Et à la source intacte de nos cœurs, Jésus fait monter le chant du Royaume, jubilation pour notre Dieu, dans l'amitié retrouvée.

65. P. Teilhard de Chardin, *Etre plus*, Paris, 1968, p. 141.

CROIX ET TRANSFIGURATION

O Dieu, que vois-je ici ? le Rédempteur du monde
Pendu en une Croix, et tout défiguré,
Et ce sont nos péchés qui ont déshonoré
Celui qui a créé le ciel, la terre et l'onde.

Ce visage si beau où toute grâce abonde,
Qui des plus saints esprits est si fort désiré,
Il ressemble au soleil, il est transfiguré,
Car il est tout couvert d'une éclipse profonde.

Pour Elie et Moïse, il n'a que deux pendards,
Au lieu de voix céleste, il n'oit que des brocards,
On voit changer en pleurs, l'extase de saint Pierre.

On voit souffrir le ciel, et tous les éléments.
Transfigure, Seigneur, tous nos contentements,
Et convertis en pleurs nos poitrines de pierre.

Lazare de Selve [1]

1. Lazare de Selve, dans *Regards sur Jésus Christ*, textes français rassemblés par Ph. Sellier, Paris, 1964, p. 55.

Universidad de Deusto
Biblioteca

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

PREMIERE LECTURE

Année A : N° **42,** pp. 59ss (R. SWAELES) ; N° **67,** pp. 20ss (M.-F. LACAN) ; N° **68,** pp. 45ss (C. WIENER).

Année B : N° **8,** p. 59 (R. SWAELES) ; N° **26,** p. 56 (L. DEROUSSEAUX).

Année C : N° **51,** pp. 92-95 (R. DIDIER).

DEUXIEME LECTURE

Année A : N° **96,** p. 61 (R. POELMAN).

Année B : N° **57,** pp. 65-78 : *L'amour de Dieu est un amour de miséricorde,* par A.M. BESNARD.

Année C : N° **78,** pp. 17-24 : *La voie de la perfection chrétienne,* par Y.-B. TREMEL.

EVANGILE

N° **28,** pp. 27-44 : *La transfiguration de Jésus,* par X. LÉON-DUFOUR ; N° **69,** pp. 60-63 (R. SWAELES).

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar le Duc. Dépôt légal, 4e trimestre 1972
N° d'édition 6281 N° XI-72-525

Universidad de Deusto
Biblioteca

TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

* 1. La prière eucharistique
* 2. Anaphores nouvelles
* 3. Lectionnaire dominical
4. Temps de l'Avent
* 5. 1er Dimanche de l'Avent
* 6. 2e Dimanche de l'Avent
* 7. 3e Dimanche de l'Avent
8. 4e Dimanche de l'Avent
9. Temps de Noël
* 10. Fête de Noël
* 11. De Noël à l'Epiphanie
* 12. Epiphanie et Baptême du Seigneur
13. Temps du Carême
* 14. 1er Dimanche du Carême
15. 2e Dimanche du Carême
* 16. 3e Dimanche du Carême
* 17. 4e Dimanche du Carême
* 18. 5e Dimanche du Carême
* 19. Dimanche de la Passion
20. La Cène du Seigneur
* 21. Le triduum pascal
* 22. Temps pascal
* 23. 2e Dimanche de Pâques
* 24. 3e Dimanche de Pâques
* 25. 4e Dimanche de Pâques
26. 5e Dimanche de Pâques
* 27. 6e Dimanche de Pâques
* 28. Fête de l'Ascension
29. 7e Dimanche de Pâques
* 30. Fête de la Pentecôte
31. Fête de la Trinité
* 32. Fêtes du Saint-Sacrement et du Sacré-Cœur
* 33. 2e Dimanche ordinaire
34. 3e Dimanche ordinaire
35. 4e Dimanche ordinaire
36. 5e Dimanche ordinaire
37. 6e Dimanche ordinaire *
38. 7e Dimanche ordinaire *
39. 8e Dimanche ordinaire *
40. 9e Dimanche ordinaire *
41. 10e Dimanche ordinaire *
42. 11e Dimanche ordinaire *
43. 12e Dimanche ordinaire *
44. 13e Dimanche ordinaire *
45. 14e Dimanche ordinaire
46. 15e Dimanche ordinaire
47. 16e Dimanche ordinaire *
48. 17e Dimanche ordinaire *
49. 18e Dimanche ordinaire *
50. 19e Dimanche ordinaire
51. 20e Dimanche ordinaire *
52. 21e Dimanche ordinaire
53. 22e Dimanche ordinaire *
54. 23e Dimanche ordinaire *
55. 24e Dimanche ordinaire
56. 25e Dimanche ordinaire
57. 26e Dimanche ordinaire *
58. 27e Dimanche ordinaire
59. 28e Dimanche ordinaire
60. 29e Dimanche ordinaire
61. 30e Dimanche ordinaire *
62. 31e Dimanche ordinaire *
63. 32e Dimanche ordinaire *
64. 33e Dimanche ordinaire *
65. 34e Dimanche ordinaire
66. Fêtes de l'Assomption et de la Toussaint
67. Tables

* numéros parus
en gras : numéros à paraître en 1973

Universidad de Deusto
Biblioteca

Première Lecture

Abraham, modèle et père des croyants (Gn 12; 15; 22)
M. Lestienne 6

Deuxième Lecture

Annoncer l'évangile, c'est révéler le dessein de Dieu (2 Tm 1) **M. Saillard** 24
L'amour souverain de Dieu (Rm 8) **R. Baules**. . 31
La voie de la perfection chrétienne (Ph 3) **B. Tremel** 37

Evangile

Radieuse Transfiguration (Mt 17; Mc 9; Lc 9) **M. Coune**. 44